

ŒUVRES COMPLÈTES

DE BOSSUET

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

BOSSUET

PRÉCÉDÉES DE

SON HISTOIRE PAR LE CARD. DE BAUSSET & DE DIVERS ÉLOGES

ÉDITION RENFERMANT TOUS LES OUVRAGES ÉDITÉS JUSQU'A CE JOUR

COLLATIONNÉE SUR LES TEXTES LES PLUS CORRECTS

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ECCLÉSIASTIQUES

TOME QUATRIÈME

CONTROVERSE



BAR-LE-DUC
TYP. DES CÉLESTINS — BERTRAND
36, RUE DE LA BANQUE, 36

PARIS
BLOUD ET BARRAL, LIBR.-ÉDITEURS
18, RUE CASSETTE, 18

1879

AVERTISSEMENT DES ÉDITEURS

L'histoire des erreurs est-elle autre chose que celle des passions humaines ? S'il en était autrement, que seraient l'intelligence et la raison de l'homme ? Les sectes protestantes, étudiées dans leur origine et dans leurs incessantes évolutions, offrent sous ce rapport un grave sujet de méditation à quiconque tient à aller au fond des choses. Jurieu, Burnet, Basnage, et tous les coryphées du parti à l'époque de Bossuet, nous donnent à ce point de vue la plus claire démonstration. Que signifient leurs visages irrités, et que découle-t-il de leurs plumes envenimées ? Otez à ces hommes l'emportement de la passion, on sent, en les lisant, que ni leur intelligence n'était inaccessible aux lumières de la vérité, ni leur raison incapable de s'y fixer. D'où venait donc leur erreur, et d'où leur obstination acharnée ?

Quel contraste avec la gravité majestueuse de Bossuet ! Sans doute le génie de l'aigle de Meaux l'élevait dans de plus hautes sphères, et il y aurait de l'injustice à reprocher à ses adversaires d'avoir rampé plus bas. Mais la comparaison n'est point là, il s'agit de la vertu : la question est de savoir, non pas de quel côté était le plus grand talent, mais la bonne foi, la sincérité, la vraie science. Ce fut, il est vrai, le bonheur de l'Eglise catholique de voir se lever pour sa défense le grand génie des temps modernes ; mais Bossuet n'inventait ni la vérité des dogmes qu'il exposait, ni les faits historiques dont il était le narrateur. Si, dans la lutte engagée, les forces furent incomparablement inégales, l'inégalité était bien plus encore dans la cause elle-même. Bossuet est vainqueur, parce qu'il a mis au service de la vérité le plus beau et le plus ferme génie que Dieu ait peut-être départi à l'homme.

Les lecteurs continueront, avec un intérêt qui ne saurait faiblir, dans ce quatrième volume où se termine la Controverse avec les protestants, à méditer sur une si utile leçon, et à contempler le consolant spectacle de l'éternelle vérité, toujours attaquée et insultée, toujours renaissante dans l'éclat de la victoire.

Pour nous, simples éditeurs, nous ne nous croyons pas obligés, malgré des exemples contraires, à devancer, mieux vaudrait dire à déconcerter, par des analyses préalables plus ou moins saisissantes, le jugement et les impressions du lecteur. Notre travail se bornera à de très-courtes notices bibliographiques.

I. Défense de l'Histoire des Variations. — On a disputé sur l'opportunité de placer la *Défense* à la suite de l'*Histoire* elle-même *des Variations*. Si l'ordre chronologique devait l'emporter, elle aurait dû venir en effet immédiatement après le cinquième *Avertissement*. L'ordre des matières semblerait aussi demander cet arrangement : *La matière où nous a conduit le* cinquième Avertissement, disait Bossuet au début de la Défense, *je veux dire celle des révoltes de la Réforme si souvent armée contre ses rois et sa patrie, mérite bien d'être épuisée pendant qu'on est en train de la traiter*. Malgré cela, nous persistons à regarder comme naturelle la place que nous assignons ici à la *Défense*. Quel lecteur ne sera pas bien aise d'avoir immédiatement sous les yeux la réponse aux accusations portées contre l'auteur de l'*Histoire des Variations* ? L'ordre chronologique, d'ailleurs si peu observé par les éditeurs qui nous ont précédés, là même où cet ordre était réellement à conserver, n'est ici ni d'une grande importance, ni trop troublé. Il importe peu, puisque la marche naturelle veut que la justification vienne à la suite de l'œuvre incriminée : il est peu troublé, puisque le *sixième Avertissement* est de la même année 1691. Et d'ailleurs, est-ce que Bossuet lui-même ne publia pas la *Défense* dans un volume séparé ? Est-ce qu'il l'édita sous le titre d'*Avertissement ?* Mais c'est trop insister sur une chicane qu'aucun homme de sens ne voudra nous faire.

Disons plutôt en deux mots que Bossuet, sans attendre plus longtemps les dernières *lettres pastorales* de Jurieu, voulut, dans un ouvrage séparé, répondre aux attaques qui lui vinrent d'Angleterre et de Hollande contre l'*Histoire des*

Variations. Burnet, esprit souple et sceptique, devenu, grâce à d'indignes intrigues, évêque anglican de Salisbury, avait publié une *Histoire de la Réformation d'Angleterre ;* Bossuet n'avait pas voulu puiser à d'autres sources les témoignages sous lesquels il accable la Réforme anglicane. De là les emportements du *Réformé*. Mais que pouvaient les injures, le sarcasme, la colère, contre les faits allégués, *et comment aurait-il pu les contredire*, ajoutait Bossuet, *puisqu'ils sont pris de lui-même ?* Basnage, réfugié en Hollande, se présentait au combat sous de meilleures apparences. Les Religionnaires portaient aux nues son *Histoire de la religion des églises réformées, dans laquelle on voit la succession de leur église, la perpétuité de leur foi depuis le huitième siècle, l'établissement de la Réformation, et la persévérance dans les mêmes dogmes jusqu'à présent, avec une histoire de l'origine et des principales erreurs de l'Eglise romaine, pour servir de réponse à l'Histoire des Variations des églises protestantes de M. de Meaux*. (ROTTERDAM, 1690, 2 *vol. in*-8.) — La réponse ne répondait à rien : elle aggravait les torts reprochés ; et, aux erreurs historiques et dogmatiques déjà relevées dans l'*Histoire des Variations,* elle en ajoutait de nouvelles.

La *Défense* fit prompte justice des mensonges et de l'audace des plaignants. Elle démontra comment Burnet a vainement et gauchement essayé de voiler aux yeux du public les crimes de la Réforme, comment Basnage avait fait d'inutiles efforts pour les excuser ou les justifier. La démonstration porta un coup sous lequel le Protestantisme reste à jamais accablé. Les plus grossières injures n'étaient point ménagées non plus au grand évêque par les furieux ministres ; les lecteurs de la *Défense* verront avec quelle noble attitude Bossuet reçut et refoula leurs honteux emportements.

II. ECLAIRCISSEMENT SUR LE REPROCHE D'IDOLATRIE. — Ici encore il y aurait lieu à discuter quelle place plus convenable on pourrait assigner à cet *Eclaircissement* ou *Avertissement*. Bossuet ne le publia point, nous en devons la connaissance à l'abbé Le Roi. Il l'avait reçu en manuscrit des mains de l'évêque de Troyes, lequel n'avait pas même su le conserver dans son intégrité. Le Roi l'inséra tel quel dans le IIIe volume des *Œuvres posthumes*, éditées en 1743. Il est évident, au reste, par les premières observations de Bossuet lui-même, que cet écrit fut composé en 1689. Pourquoi ne le mit-il pas au jour ? La matière dont il traite, l'auteur qu'il réfute, le temps lui-même où il écrivait, tout semble avoir dû l'y engager. Faut-il ranger ce travail au nombre de ces compositions que le cardinal de Bausset signale à la fin des *Pièces justificatives* du *Livre troisième ?* Nous serions assez portés à le croire. Quoi qu'il en soit, nous l'insérons ici détaché de toute autre pièce, puisque Bossuet lui-même ne songea pas à le rattacher à une autre, et que, d'ailleurs, le sujet comme l'époque de la composition lui marquent ici sa place naturelle.

III. RÉFUTATION DU CATÉCHISME DU SIEUR PAUL FERRY. — C'est le premier ouvrage publié par Bossuet, le premier essai de sa vigoureuse jeunesse, le prélude du grand controversiste. Choqué et attristé du bruit qui se faisait dans le camp ennemi à l'occasion du *Catéchisme général de la Réformation de la religion*, publié à Sedan en 1654, le jeune archidiacre de Metz, déjà mûri, à l'âge de vingt-sept ans, par de grandes et persévérantes études, et dans la force de ce génie qui l'éleva si haut, fit paraître, dès 1655, la *Réfutation du sieur Paul Ferry, ministre de la religion prétendue réformée,* contre les audaces et avec les armes qu'employait l'outrecuidante témérité de Ferry. Bossuet démontre premièrement qu'on peut se sauver dans l'Eglise catholique, secondement qu'on ne le peut pas dans l'église prétendue réformée. Le jeune diacre obtint le triomphe qu'il souhaitait le plus, le retour au sein du vrai bercail d'une multitude égarée par les faux pasteurs, plusieurs même d'entre ceux-ci revinrent sincèrement à l'Eglise. Ils avaient entendu le touchant appel du sincère et éloquent défenseur de la vérité. *Je conjure nos adversaires*, avait dit Bossuet, *de lire cet ouvrage en esprit de paix. La lecture leur fera connaître que je parle contre leur doctrine sans aucune aigreur contre leurs personnes ; et que, outre la nature qui nous est commune, je sais encore honorer en eux le baptême de Jésus-Christ, que les erreurs n'ont pas encore effacé.* L'ouvrage était dédié au maréchal de Schomberg, alors gouverneur à Metz. La religion et la piété sincère du maréchal, comme sa bienveillance affectueuse pour Bossuet, expliquent un acte d'ailleurs si conforme aux habitudes du temps.

IV. CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE. — L'*Avertissement* donné par Bossuet avant la *Relation* de la

Conférence avec M. Claude, nous dispense de tout détail historique. Nous n'essaierons pas non plus d'analyser la conférence elle-même, dans la crainte de lui enlever tout ce qu'elle a d'attrayant. Le lecteur sérieux n'a pas besoin d'une vue anticipée et étrangère pour saisir ce qui est admirablement lucide en soi et si naturellement entraînant. Il ne nous paraît même pas nécessaire de le prévenir, dans la comparaison qu'il aimerait à faire de la *Conférence* actuelle avec la *Réfutation* précédente, du progrès qu'il lui sera si aisé de remarquer dans le style, dans les formes de la pensée, dans toute la manière du grand écrivain. Vingt-sept ans s'étaient écoulés dans l'intervalle.

Bossuet ne destinait pas son travail à la publicité. Pour répondre à de nombreuses demandes, il avait écrit la *relation de sa conférence avec M. Claude,* ainsi que ses instructions pour Mlle de Duras. Il s'en fit plusieurs copies plus ou moins fidèles, le ministre Claude en eut une entre les mains ; de là la tentation de raconter à son tour et à sa guise la fameuse conférence. Bien entendu, la défaite, sous sa plume, se changeait en victoire : questions et réponses étaient dénaturées. Bossuet devenait faible et vague, Claude posait en oracle : le tout dans un style fastidieux. Bossuet n'y tint plus : l'intérêt de la religion lui commandait d'ailleurs de mettre un terme aux falsifications, en donnant au public la vraie *relation de la conférence*. Il la fit suivre d'une réponse aux fausses allégations de Claude, sous le titre de *Réflexions sur un écrit de M. Claude*.

L'ouvrage complet, *Relation* et *Réflexions*, parut chez Sébastien Marbre-Cramoisy, en 1682, 1 vol. in-12, réédité en 1686.

V. Instructions pastorales sur les promesses de l'Église. — Nous rangeons sous ce titre trois admirables instructions adressées par l'évêque de Meaux aux nouveaux convertis du Protestantisme. La révocation de l'édit de Nantes, quelque jugement qu'on en ait porté à notre époque, eut incontestablement, en son temps, l'avantage de ramener spontanément à l'Eglise une multitude égarée, retenue dans les liens de la Réforme uniquement par des considérations humaines, qui s'évanouirent sous le coup de la Révocation. Bossuet put écrire publiquement aux nouveaux convertis, sans aucune crainte de démenti : « Loin d'avoir souffert des tourments, vous n'en avez pas seulement entendu parler. J'entends dire la même chose aux autres évêques ; mais pour vous, mes frères, je ne vous dis rien que vous ne disiez tous aussi bien que moi. Vous êtes revenus paisiblement à nous, vous le savez. » Un trait entre mille peindra l'état des esprits parmi le peuple protestant de ce temps-là.

« Le 15 décembre 1685, les *Cafets* — c'est ainsi qu'on appelait les vignerons, habitants du faubourg de Saint-Nicolas de Meaux, — furent trouver M. de Meaux en son palais épiscopal, pour faire abjuration entre ses mains. En se présentant à lui, ils le saluèrent et lui dirent : *Je ne doutons plus et sommes convaincus qu'il faut être catholiques et nous convertir entre vos mains. Mais, Monseigneur, je ne voulons pas obéir au Pape.* On se doute bien que Bossuet ne perdit pas son temps à raisonner avec ces puissants théologiens. Il se borna à leur répondre : *Qu'appelez-vous* OBÉIR AU PAPE? *Le Roi lui obéit bien, et moi je lui obéis.* Il n'en fallut pas davantage pour achever de les convaincre. Ainsi ils firent leur abjuration et la signèrent [1].

Les convertis se comptaient par milliers : il était essentiel de fortifier et d'encourager la foi des nouveaux venus à l'Eglise. Tel est le but du grand évêque dans ses *Instructions pastorales.*

Dans la première, *sur les promesses de l'Eglise*, Bossuet, après avoir établi l'institution divine de la société des fidèles de Jésus-Christ, en démontre les conditions ou privilèges essentiels, l'autorité infaillible d'enseignement et de direction qu'elle possède, son indestructible vitalité. Infaillibilité et perpétuité sur la terre, gloire assurée dans le ciel, telles sont les promesses de Jésus-Christ à ses fidèles. L'hérésie n'a rien et ne peut rien avoir de tout cela. A quel titre y pourrait-elle prétendre, elle qui s'est faite elle-même, qui est en révolte avec l'institution divine? Après cela il est facile à Bossuet de répondre aux misérables chicanes faites par les protestants sur les décisions de l'Eglise, l'autorité des pasteurs, l'usage de l'Ecriture sainte, l'emploi du latin dans la liturgie et autres pauvretés de ce genre. Mais le lecteur remarquera avec quels égards et quelle tendre charité le grand évêque expose aux égarés leur erreur, et combien il désire que les fidèles, par la douceur de leurs manières et le bon exemple de leur conduite, travaillent au retour de leurs frères errants.

[1] Mémoires Mss. de Ledieu.

L'*Instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise, pour montrer aux Réunis par l'expresse parole de Dieu que le même principe qui nous fait chrétiens nous doit aussi faire catholiques*, parut le 30 avril 1700, dans le format in-12, chez Anisson.

L'année suivante, chez le même imprimeur et dans le même format, Bossuet publiait une seconde *Instruction pastorale sur les promesses de Jésus-Christ à son Eglise :* c'était une *Réponse aux objections d'un ministre contre la première Instruction*. Le ministre était Basnage : lui et les siens étaient consternés à la vue des retours nombreux de leurs adeptes au catholicisme : ils étaient particulièrement émus de l'effet produit dans la secte par les *Instructions pastorales* publiées alors par quelques évêques de France, par celle de Bossuet notamment. Pour parer le coup ou en arrêter un plus long retentissement, Basnage publia, dès 1701, à Rotterdam, en 3 vol. in-8°, un long et sophistique ouvrage intitulé : *Traité des progrès faux et légitimes, ou Réponse aux lettres ou instructions pastorales de quatre prélats : MM. de Noailles, cardinal-archevêque de Paris ; Colbert, archevêque de Rouen ; Bossuet, évêque de Meaux ; et Nesmond, évêque de Montauban ; divisé en trois tomes : à Delft, chez Adrien Béman*, M. DCCI. La célébrité de l'auteur augmentait pour la multitude ignorante le danger que porte toujours avec elle une erreur agréable aux passions humaines. Bossuet était d'ailleurs principalement attaqué par Basnage [1] : L'évêque de Meaux reprit donc la plume et donna au public la seconde *Instruction pastorale sur les promesses de Jésus-Christ à son Eglise, ou Réponse aux objections d'un ministre contre la première Instruction*. L'objection capitale du ministre consistait à dire, qui le croirait, que Jésus-Christ n'a pas pu, *en six lignes*, garantir à l'Eglise les promesse que les catholiques disent lui avoir été faites? (*Matth.*, XXXVII, 20.) Bossuet montre aisément le ridicule de l'objection ; mais, partant de là pour mettre de plus en plus en lumière la foi chrétienne relativement à l'institution de l'Eglise, il dévoile, chemin faisant, les déplorables conséquences où vient aboutir la doctrine protestante. Dans une seconde partie de l'instruction il répond, sous le titre de *Remarques*, à quelques difficultés, tirées de l'histoire ecclésiastique, dont le ministre de Rotterdam faisait un étrange abus. S'il est des protestants de bonne foi, si dans la sincérité de l'âme ils cherchent et veulent réellement la vérité chrétienne, qu'ils lisent donc ces Instructions de Bossuet, et qu'ils nous disent quels doutes peuvent encore leur rester ! Mais, que de catholiques gagneraient aussi à venir s'éclairer à ces lumineux foyers, et à combien une si instructive et sérieuse lecture servirait de sauvegarge contre les mille erreurs aujourd'hui si répandues en cette matière ! le théologien, le prédicateur de la foi, ne saurait non plus estimer assez haut l'avantage de revenir de temps à autres à des Œuvres, dont on invoque peut-être quelquefois la grande autorité, qu'un petit nombre s'applique réellement à lire et à méditer.

[1] *C'est à quoi est destiné le livre* IV du tome II, comme l'indique ici Bossuet.

La troisième LETTRE PASTORALE AUX NOUVEAUX CONVERTIS, *pour les exhorter à faire leur pâques et leur donner les avertissements nécessaires contre les fausses lettres pastorales des ministres*, parut le dimanche 24 mars 1686. Elle est datée de Claye, éditée in-4° chez Marbre-Cramoisy, qui la réédita la même année dans le même format.

Les fausses lettres pastorales des ministres réfugiés en Hollande, *aux protestants de France qui sont tombés par la force des tourments : A nos frères qui gémissent sous la captivité de Babylone* et autres de ce style, engagèrent Bossuet, à l'occasion du saint temps de Carême, époque d'instruction religieuse, à adresser une fois de plus aux nouveaux convertis une exhortation et des enseignements propres à les fortifier dans leur croyance nouvelle, et à les tenir en garde contre les préjugés et les erreurs de leur première éducation. L'évêque de Meaux prit donc occasion de là pour insister particulièrement sur la légitimité de l'enseignement, mais surtout de la succession des pasteurs dans l'Eglise : ce qui lui permet de relever, en passant, les erreurs accumulées dans les pamphlets des sectaires, d'exposer la doctrine constante de nos pères dans la foi, de dévoiler les honteuses origines du Protestantisme. Quant à lui, pasteur légitime, il ira de sa personne, de paroisse en paroisse, donner à ses nouvelles ouailles le pain de la parole, la vraie connaissance de Jésus-Christ, de ses sacrements et du salut garanti à qui sert fidèlement et à qui aime véritablement le Sauveur.

VI. TRAITÉ DE LA COMMUNION SOUS LES DEUX ESPÈCES. — On sait avec quelle fureur, peu propre en vérité à témoigner de leur religion, les fanatiques Hussites réclamèrent l'usage de la *coupe*. Le protestantisme, héritier naturel de

tous les caprices des hérésies anciennes, ne tenait pourtant pas tellement, au début à la même fantaisie. Luther, fondateur de la secte, s'en moquait sans aucun scrupule. Calvin, plus sournois et plus politique, devina bien vite au contraire tout le parti que la turbulente *Réforme* pourrait tirer, auprès de l'aveugle multitude, d'une réclamation en apparence si fondée dans les sentiments de la piété chrétienne, en réalité fort grotesque de la part de qui ne croyait nullement à la *présence réelle*. Jurieu, on l'imagine sans peine, ne s'était pas fait faute d'agiter la redoutable machine. En 1681, il ressassait à sa manière, dans un écrit sur l'*Eucharistie* , les vieilles diatribes de la secte contre les impiétés et les cruautés tyranniques de l'Eglise romaine, cruelle et impie au point de priver de la *coupe* la masse des fidèles. Fallait-il répondre à de telles accusations? Mais tous les griefs du Protestantisme ressemblent à celui-ci. Puisque, entre Bossuet et les tenants de la secte, le combat était engagé, pourquoi ne pas le soutenir sur toute la ligne? D'ailleurs, plus l'objection est absurde, plus n'a-t-elle pas de prise sur la multitude abusée? N'était-ce pas en outre ici une occasion opportune d'exposer la conduite de l'Eglise dans ses règlements disciplinaires, et d'en constater sur un point essentiel l'antique et perpétuelle croyance? C'est ce que pensait Bossuet, et c'est ce qu'il a fait dans son admirable *Traité de la communion sous les deux espèces*, dont nous n'avons nullement besoin de donner une analyse préalable. Dès les premiers mots l'auteur expose lui-même, simplement et clairement, l'état de la question et la marche qu'il entend suivre dans toute cette intéressante discussion. Le lecteur désireux de connaître la pratique *de l'Eglise* relativement à la communion sous les deux espèces, et *les principes sur lesquels elle est appuyée*, ne saurait recourir à un traité ou plus clair ou plus substantiel, ou plus agréablement instructif.

Bossuet le publiait, en 1662, chez Marbre-Cramoisy, en 1 vol. in-12 ; il en donnait une seconde édition corrigée, d'un même format et chez le même éditeur, en 1686.

VII. La matière semblait épuisée. Elle l'était en effet, à s'en tenir au point capital de la doctrine et aux grandes lignes d'une démonstration historique, telle qu'auraient pu la souhaiter des esprits calmes et sincères. Mais l'esppit de secte, naturellement prévenu et entêté, s'enveloppe de ténèbres au sein de la lumière : il est aveugle là où les autres voient clair. Deux ministres du saint Evangile avaient essayé, dès 1683, de réfuter le *Traité de la communion sous les deux espèces*. « *J'avouerai* », disait Bossuet, « *que ces Réponses sont toutes deux de bonne main, toutes deux vives, toutes deux savantes* ». Que leur manquerait-il donc? Hélas ! ce qui éternellement manquera à des sectaires : le désintéressement, l'amour pur du vrai. Au reste, cette fois encore, l'entêtement de l'erreur a servi à un plus grand éclat de la vérité. La réplique de Bossuet nous a valu le traité le plus complet, le plus achevé qu'on puisse lire sur la matière. Malheureusement il ne le publia pas lui-même. Est-ce parce qu'il ne lui avait pas donné la dernière main? Une chose est certaine : la troisième partie manque. *Dans cette troisième partie*, écrit-il dans l'*Avertissement* préliminaire, *en recueillant en peu de paroles tous les discours précédents, je ferai voir que notre doctrine, non-seulement sur la communion d'une seule espèce, mais encore sur toute la matière de l'Eucharistie, est incontestable* , *et notre tradition parfaitement conforme à l'Ecriture*. Or, la rédaction de l'*Avertissement* est telle qu'il paraît assez difficile de la supposer antérieure à l'achèvement complet de tout l'ouvrage. Il faudra donc ici encore déplorer la nonchalante incurie du triste neveu, si affairé en toute autre besogne qu'aux vrais intérêts de la religion, et cependant remercier l'abbé Le Roi d'avoir sauvé du grand naufrage de si précieuses épaves, publiées dans le troisième volume des *Œuvres posthumes*, en 1743.

La Tradition défendue sur la matière de la communion sous une espèce, restera, malgré ce qui lui manque, comme un des plus grands monument de l'érudition de Bossuet, de sa puissante dialectique, de son ferme esprit, de son zèle pour la vraie foi.

VIII. L'Explication de quelques difficutés sur les prières de la messe, *à un nouveau catholique*, éditée pour la première fois en 1689, chez Marbre-Cramoisy, en un petit volume in-12, reparut dans le même format et chez le même éditeur, en 1691, sous le titre abrégé de : *Explication des prières de la Messe*. Toutes les éditions postérieures conservent avec raison le premier titre.

L'ouvrage s'adresse en effet à un nouveau converti du Protestantisme. Le pieux néophyte , comme il arrive trop fréquemment à qui fut

lonptemps et dès le premier âge sous l'influence malsaine de l'erreur, était obsédé, en réfléchissant aux *prières de la Messe*, de difficultés et d'objections sans cesse renaissantes. Il exposa à Bossuet son anxiété, le bonheur qu'il éprouverait à se sentir déchargé d'un malaise aussi pénible que persévérant.

L'évêque de Meaux se rendit à sa demande : ce qui nous a valu, sur le saint sacrifice de la messe, un admirable traité dogmatique, d'aileurs tout empreint d'une suave onction. Les simples fidèles ou prédicateurs de la foi trouveront difficilement de meilleures pages sur une matière qu'il n'est point permis à un chrétien de ne pas connaître à fond.

IX. La Lettre sur l'Adoration de la Croix, datée de Versailles, le 17 mars 1691, n'était point destinée par Bossuet à la publicité. *Ceux entre les mains de qui cette lettre est tombée ne la donnent au public*, disait l'*Avertissement* des éditeurs, *que parce qu'ils sont persuadés que bien des nouveaux convertis ne peuvent s'accoutumer à l'adoration de la Croix*, *faute de savoir ce que signifie cette adoration. Cette lettre*, *qui a été écrite par un prélat religieux et savant*, *l'explique d'une manière admirable ; et tous ceux qui la verront n'auront plus de la peine à se prosterner devant le signe de notre Rédemption.* Les éditeurs la publiaient en 1692, sans nom d'auteur, et à son insu, paraît-il. La postérité leur sait gré de leur indiscrétion, et elle partage leur opinion sur l'utilité et sur le mérite d'une lettre dont le succès, pour ne point être allé à son adresse, n'en a pas moins été incontestable auprès des lecteurs sérieux et sincères.

Bossuet l'adressait à un gentilhomme français, revenu de Hollande et du Protestantisme qu'il avait soutenu les armes à la main dans les camps du prince d'Orange. Doué d'une imagination et d'un cœur ardents, et, comme il advient aux hommes de cette trempe, dépourvu de sens pratique, le bouillant chevalier était passé d'emblée à la Trappe, auprès de M. de Rancé, et y rêvait du martyre et de je ne sais encore quelles autres merveilleuses façons d'aller au plus haut des cieux, quand il proposa tout simplement à Bossuet ses doutes sur l'Adoration de la Croix. L'illuminé quitta ensuite la Trappe, la France, le catholicisme ; et, venu à Genève, — dénoûment ordinaire de toute comédie, — en guise de martyre et en bon protestant, prit une femme, se fit maître d'école et mourut.

Ce qui ne mourra point, pas plus que la vérité dont elle est une claire exposition, c'est la lettre de Bossuet, monument de sa doctrine, de sa foi, de son zèle ; utile enseignement à qui veut connaître une sainte pratique de la véritable Eglise de Jésus-Christ.

X. Projet de réunion, ou Recueil de Dissertations et de Lettres *relatives à la réunion des protestants d'Allemagne à l'Eglise catholique.* — L'abbé Le Roi publiait sous ce titre, en 1743, dans le premier volume des *Œuvres posthumes*, tout ce que le *portefeuille* livré par l'évêque de Troyes conservait encore de la correspondance de Bossuet sur la grande affaire d'une réunion, un instant projetée, des Luthériens d'Allemagne à l'Eglise romaine. Le cardinal de Bausset donne tous les détails nécessaires pour l'intelligence des négociations entreprises alors, et de l'intervention de l'évêque de Meaux, si activement mêlée au projet. Le lecteur les trouvera au *livre douzième de la vie de Bossuet*[1].

Nous n'avons donc pas à refaire l'histoire d'une tentative à peine essayée et soutenue, si pleine d'ailleurs d'obstacles de tout genre, et du reste bientôt évanouie. La politique, qui devait en faciliter la réussite, fut précisément, on pouvait s'y attendre, l'écueil où vinrent se perdre les plus généreuses espérances. Molanus, ou, comme disent les Allemands, Von Der Muelen, abbé luthérien de Lokkum, apporta dans la controverse et dans toute la poursuite du projet un véritable et sincère désir de réconciliation. Leibnitz, de son côté, agent politique de la maison de Hanovre, déploya toutes les ruses de son esprit mis au service de l'ambition de son maître, et démontra une fois de plus comment la cupidité humaine est ennemie de toute religion sincère. Quant à Bossuet, toujours égal à lui-même, ferme et précis dans la doctrine, loyal jusqu'à la condescendance en tout ce qui pouvait rapprocher les esprits, il n'omit rien pour aboutir à un pacte de réconciliation, si tant est qu'une réconciliation en masse et en matière de religion puisse jamais être amenée autrement que par des coups imimprévus et éclatants d'une intervention divine.

Le *Recueil* est essentiellement composé de deux parties bien distinctes : la première partie reproduit toute la marche suivie par les entremetteurs de la conciliation. On y détermine quels articles de foi les Luthériens consentiraient,

[1] V. le tome I.

toutes explications données, à reconnaître et à professer ; à quels règlements disciplinaires ils pourraient s'assujétir : d'autre part, ce que l'Église catholique accordera, et ce qu'elle ne pourrait consentir jamais à abandonner. Le lecteur ne doit pas oublier qu'en toute cette affaire l'Église catholique n'agissait pas officiellement : c'était une tentative plus ou moins généreuse et autorisée de quelques particuliers, rien de plus. La seconde partie se compose entièrement de la correspondance entre Bossuet et Leibnitz, deux hommes dignes de lutter ensemble ; mais, dans la lutte engagée, quelle différence, grand Dieu ! et combien le génie de l'évêque catholique s'élève au-dessus du philosophe courtisan, dont l'habile souplesse se manifeste dans un éclat où ne brillent ni l'honneur, ni la conscience.

XI. Mémoires et Remarques sur les écrits de M. Dupin. — Les accointances d'Ellies Dupin avec certain évêque anglican, et les erreurs relevées par Bossuet dans l'œuvre principale de ce docteur de Sorbonne, nous autorisent à placer ici les *Mémoires* et *Remarques sur les écrits de M. Dupin*. Le jeune abbé, dans sa *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, ne s'écartait guère de la manière d'un bon théologien anglican : l'histoire secrète de sa vie raconte d'ailleurs que sa conduite était, en un point capital, conforme tout à fait aux habitudes de l'église anglicane ; il était marié, non pas cependant dans la forme du concile de Trente. Quoi qu'il en soit de l'anecdote, Bossuet, justement choqué des doctrines émises par le jeune abbé dans les premiers volumes de sa *Bibliothèque*, avait saisi l'occasion d'une assemblée solennelle de la Sorbonne pour s'en expliquer publiquement. Là-dessus des commissaires sont nommés par la Faculté pour faire un rapport sur l'œuvre incriminée. Mais déjà les Bénédictins de Saint-Vannes publiaient des *observations critiques* fort justes, que l'abbé Dupin se hâtait de réfuter en aggravant, bien entendu, tous ses torts. D'ailleurs, les commissaires nommés portaient aux nues la science, l'érudition, les mérites de Dupin, dont ils consentaient, malgré cela, à reconnaître certaines fautes. Bossuet comprit qu'il était temps d'agir efficacement. Il adresse en conséquence un *mémoire* au chancelier Boucherat, afin d'obtenir le redressement des erreurs « *d'autant plus nécessaire de réprimer* », disait-il, « que les hérétiques commençaient à s'en prévaloir ». L'intervention du chancelier fut efficace, et M. de Harlay, archevêque de Paris, y poussant, un arrêt du Parlement prohibait la vente de la *Nouvelle Bibliothèque* éditée par Dupin, lequel, dans sa *nouvelle édition*, prétendait corriger les erreurs signalées par Bossuet. La correction était faible, le venin subsistait. Un point surtout indignait Bossuet, c'était la manière dont était racontée l'histoire des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine ; de là ses *Remarques*.

Fénelon, encore uni d'amitié avec Bossuet, lui écrivait sur toute cette affaire : *J'ai été ravi de voir la vigueur du vieux docteur et du vieux évêque. Je m'imaginais vous voir en calotte à oreille, tenant M. Dupin comme un aigle tient dans ses serres un faible épervier*. (Lettre du 3 mars 1692.) L'Aigle de de Meaux déchirait en effet de ses puissantes serres la trame hérétique du *faible*, mais dangereux novateur.

Le *Mémoire* et les *Remarques* parurent, grâce à l'abbé Le Roi, dans le premier volume des *Œuvres posthumes*, en 1743.

OEUVRES DE BOSSUET

DEUXIEME PARTIE

CONTROVERSE

PROTESTANTISME

DÉFENSE DE L'HISTOIRE DES VARIATIONS

CONTRE LA REPONSE DE M. BASNAGE, MINISTRE DE ROTTERDAM.

PREMIER DISCOURS[1].

LES RÉVOLTES DE LA RÉFORME MAL EXCUSÉES. VAINES RÉ-[illegible]MINATIONS SUR LE MARIAGE DU LANDGRAVE. M. BURNET RÉFUTÉ.

AUX PRÉTENDUS RÉFORMÉS.

Mes chers Frères,

Un nouveau personnage va paraître; on est las de M. Jurieu et de ses discours emportés; la réponse que M. Burnet avait annoncée en ces termes, *Dure réponse qu'on prépare à M. de Meaux* [2], est venue avec toutes les duretés qu'il nous a promises; et, s'il ne faut que des malhonnêtetés pour le satisfaire, il a sujet d'être content : M. Basnage a bien répondu à son attente. Mais savoir si sa réponse est solide et ses raisons soutenables, cet essai le fera connaître. Nous reviendrons, s'il le faut, à M. Jurieu : les écrits où l'on m'avertit qu'il répand sur moi tout ce qu'il a de venin, ne sont pas encore venus à ma connaissance; je les attends avec joie, non-seulement parce que les injures et les calomnies sont des couronnes à un Chrétien et à un Evêque, mais encore comme un témoignage de la faiblesse de sa cause. Quand j'aurai vu ces discours, je dirai ce qu'il conviendra, non pour ma défense, car ce n'est pas de quoi il s'agit, mais pour celle de la vérité, si on lui suppose quelque objection qui soit digne d'une réplique : en attendant, commençons à parler à M. Basnage, qui vient avec un air plus sérieux; nous pourrons le suivre pas à pas dans la suite, avec toute la promptitude que nous permettront nos autres devoirs; mais la matière où nous a conduit le cinquième Avertissement, je veux dire celle des révoltes de la Réforme si souvent armée contre ses rois et sa patrie, mérite bien d'ère épuisée pendant qu'on est en train de la traiter. Vous avez vu, mes chers Frères, dans cet Avertissement, sur un sujet si essentiel, les excès du ministre Jurieu : ceux du ministre Basnage ne vous paraîtront ni moins visibles, ni moins odieux; et puisque sa réponse paraît justement dans le temps qu'une si grande matière nous occupe, nous la traiterons la première.

Voici comme ce ministre commence : « La guerre n'a rien de commun avec l'*Histoire des Variations*; mais il plaît à M. de Meaux de trouver qu'elle est visiblement de son sujet[1]. » M. Jurieu en a dit autant : ces messieurs voudraient bien qu'on crût que ce prélat, embarrassé à trouver des variations dans leur doctrine, se jette sans cesse à l'écart et ne songe qu'à grossir son livre de matières qui ne sont pas de son sujet : mais ils ne font qu'amuser le monde. La soumission due au prince ou au magistrat est constamment une matière de religion, que les protestants ont traitée dans leurs Confessions de foi, et qu'ils se vantent d'avoir éclaircie. Si, au lieu de l'éclaircir, ils l'ont obscurcie; si, contre l'autorité des Ecritures, ils ont entrepris la guerre contre leur prince et leur patrie, et qu'ils l'aient fait par maxime, par principe de religion, par décision expresse de leurs synodes, comme l'*Histoire des Variations* l'a fait voir plus clair que le jour, qui peut dire que cette matière n'appartienne pas à la religion, et que varier sur ce sujet, comme on leur démontre qu'ils ont fait, non

[1] L'intention de l'auteur était de joindre une seconde partie, puisque ce discours que nous avons, porte le titre de *premier Discours*; mais ce second discours n'a jamais paru (*Edit. de Versailles.*). — [2] *Burn. Crit. des Var.*, p. 32, n. 11.

[1] Tom. I, part. 2, ch. 6, p. 491.

pas en particulier, mais en corps d'Eglise, ce ne soit pas varier dans la doctrine ? Voilà donc, dès le premier mot, M. Basnage convaincu de vouloir faire illusion à son lecteur. Poursuivons. Ce ministre se jette d'abord sur la récrimination, et il objecte à l'Eglise qu'elle persécute les hérétiques. Il suffirait de dire que ce reproche est hors de propos ; c'est autre chose que les souverains puissent punir leurs sujets hérétiques, selon l'exigence du cas; autre chose que les sujets aient droit de prendre les armes contre leurs souverains, sous prétexte de religion : cette dernière question est celle que nous traitons, et l'autre n'appartient pas à notre sujet. Voilà comme M. Basnage, qui m'accuse de me jeter sur des questions écartées, fait lui-même ce qu'il me reproche. Mais enfin, puisqu'il veut parler contre le droit qu'ont les princes de punir leurs sujets hérétiques : écoutons.

Il y a ici un endroit fâcheux à la réforme qui se présente toujours à la mémoire, lorsque ces messieurs nous reprochent la persécution des hérétiques : c'est l'exemple de Servet et des autres, que Calvin fit bannir et brûler par la république de Genève, avec l'approbation expresse de tout le parti, comme on peut le voir sans aller loin dans l'*Histoire des Variations* [1]. La réponse de M. Basnage est surprenante : « On ne peut, dit-il [2], reprocher à Calvin que la mort d'un seul homme, qui était un impie blasphémateur, et au lieu de le justifier, on avoue que c'était là un reste de papisme. » Il est vrai : c'est là un bon mot de M. Jurieu, et une invention admirable d'attribuer au papisme tout ce qu'on voudra blâmer dans Calvin. Car cet hérésiarque était si plein de complaisance pour la Papauté, qu'à quelque prix que ce fût, il en voulait tenir quelque chose : quoi qu'il en soit, M. Basnage, qui peut-être n'a pas toujours pour M. Jurieu toute la complaisance possible, a pris de lui ce bon mot. Mais vous n'y pensez pas, M. Basnage : permettez-moi de vous adresser la parole : *Servet est un impie blasphémateur :* ce sont vos propres paroles ; et néanmoins, selon vous, *c'est un reste du papisme de le punir ;* c'est donc un des fruits de la réforme, de laisser l'impiété et le blasphème impunis ; de désarmer le magistrat contre les blasphémateurs et les impies : on peut blasphémer sans craindre, à l'exemple de Servet ; nier la divinité de Jésus-Christ avec la simplicité et la pureté infinie de l'Etre divin, et préférer la doctrine des mahométans à celle des Chrétiens. Mais écoutons tout de suite le discours de notre ministre, et la belle idée qu'il nous donne de la réforme : « On ne peut accuser Calvin que de la mort de Servet, qui était un impie blasphémateur, et au lieu de justifier cette action de Calvin, on avoue que c'était là un reste de papisme : l'hérétique n'a pas besoin d'édits pour vivre en repos dans les Etats réformés ; et si on lui en a donné quelques-uns, il n'est point troublé par la crainte de les voir abolis : on est tranquille quand on vit sous la domination des protestants [1]. » Après cette pompeuse description, où M. Basnage prend le ton dont on célèbre l'âge d'or, il ne reste plus qu'à s'écrier : Heureuse contrée, où l'hérétique est en repos aussi bien que l'orthodoxe, où l'on conserve les vipères comme les colombes et les animaux innocents, où ceux qui composent les poisons, jouissent de la même tranquillité que ceux qui préparent les remèdes ! qui n'admirerait la clémence de ces Etats réformés ? On disait dans l'ancienne loi : *Chasse le blasphémateur du camp, et que tout Israël l'accable à coups de pierres* [2]. Nabuchodonosor est loué pour avoir prononcé dans un édit solennel : *Que toute langue qui blasphémera contre le Dieu de Sidrac, Misac et Abdénago, périsse, et que la maison des blasphémateurs soit renversée* [3]. Mais c'était là des ordonnances de l'ancienne loi, et l'Eglise romaine les a trop grossièrement transportées à la nouvelle : où la Réforme domine, l'hérétique n'a rien à craindre, fût-il aussi *impie* qu'un Servet, et aussi grand *blasphémateur*. Jésus-Christ a retranché de la puissance publique la partie de cette puissance qui faisait craindre aux blasphémateurs la peine de leur impiété ; ou si on perce la langue à ceux qui blasphémeront par emportement, on se gardera bien de toucher à ceux qui le feront par maximes et par dogme ; ils n'ont besoin d'aucun édit pour être en sûreté ; et si par force, ou par politique, ou par quelque autre considération, on leur en accorde quelques-uns, ce seront les seuls qu'on tiendra pour irrévocables, et sur lesquels la puissance des princes qui les auront faits ne pourra rien. Que le blasphème est privilégié ! Que l'impiété est heureuse !

Voilà sérieusement où en viennent les fins réformés ; ils prononcent sans restriction que le prince n'a aucun droit sur les consciences, et ne peut faire des lois pénales sur la religion. Ce n'est rien de l'exhorter à la clémence ; on le flatte, si on ne lui dit que Dieu lui a entièrement lié les mains contre toutes sortes d'hérésies, et que loin de le servir, il entreprend sur ses droits, dès qu'il ordonne les moindres peines pour les réprimer. La réforme inonde toute la terre d'écrits, où l'on établit cette maxime,

[1] *Var.*, li . x. — [2] Tom. I, part. 2.

[1] Tom. I, part. 2 — [2] *Levit.*, XXIV, 14. — [3] *Dan.* IV, 97.

comme un des articles les plus essentiels de la piété. C'est où allait naturellement M. Jurieu, après avoir souvent varié sur cette matière. Pour M. Basnage, il se déclare ouvertement, non-seulement en cet endroit, mais par tout son livre : telle est la règle qu'il prétend donner à tous les *Etats protestants : l'hérétique*, dit-il, *y est en repos :* il parle en termes formels, et de l'hérétique indistinctement, et des Etats protestants en général : il n'y a qu'à être brouniste, anabaptiste, socinien, indépendant, tout ce qu'on voudra ; mahométan si l'on veut ; idolâtre, déiste même ou athée ; car il n'y a point d'exception à faire, et tous répondront également que le magistrat ne peut rien sur la conscience, ni obliger personne à croire en Dieu, ou empêcher ses sujets de dire sincèrement ce qu'ils pensent : aveugles, conducteurs d'aveugles, en quel abîme tombez-vous ? Mais du moins parlez de bonne foi ; n'attribuez pas ce nouvel article de réforme à tous les Etats qui se prétendent réformés. Quoi ! la Suède s'est-elle relâchée de la peine de mort qu'elle a décernée contre les Catholiques ? Le bannissement, la confiscation et les autres peines ont-elles cessé en Suisse ou en Allemagne, et dans les autres pays protestants ? Les luthériens du moins et les calvinistes ont-ils résolu de s'accorder mutuellement le libre exercice de leur religion partout où ils sont les maîtres ? L'Angleterre est-elle bien résolue de renoncer à ses lois pénales envers tous les non-conformistes? Mais la Hollande elle-même, d'où nous viennent tous ses écrits, s'est-elle bien déclarée en faveur de la liberté de toutes les sectes, et même de la socinienne ? Avouez de bonne foi qu'il n'était pas encore temps de nous dire indéfiniment : *L'hérétique n'a rien à craindre dans les Etats protestants,* ni ne nous donner vos désirs pour le dogme de vos Eglises. Mais quoi ! il fallait conserver aux réfugiés de France ce beau titre d'Orthodoxie, qu'on fait consister à souffrir pour la religion ; il vaut mieux laisser en repos les sectes les plus impies, que de leur donner la moindre part à la persécution qu'on veut nous faire passer pour le caractère le plus sensible de la vérité, et, afin que Rome soit la seule persécutrice, il faut que tous les Etats ennemis de Rome ouvrent leur sein à tous les impies, et les mettent à l'abri des lois.

Après quelques autres récriminations qui ne sont pas plus du sujet, et dont nous parlerons ailleurs, M. Basnage vient au fond, et il rapporte les paroles des *Variations, où M. de Meaux,* dit-il[1], *oppose notre conduite à celle de l'ancienne Eglise. Pour détruire une opposition si odieuse,* il entreprend d'apporter des exemples de *l'Ancienne Eglise,* et il allègue celui de Julien l'Apostat, tué, à ce qu'il prétend, par un Chrétien, en haine des maux qu'il faisait souffrir à l'Eglise; celui de l'empereur Anastase contraint de se renfermer dans son palais contre les fureurs d'un peuple soulevé ; et celui des Arméniens, qui, tourmentés par Chosroès, se donnèrent aux Romains. Mais d'abord ces exemples lui sont inutiles pour deux raisons. La première, qu'ils ne prouvent rien; la seconde, qu'ils prouvent trop. Ils ne prouvent rien, car en faisant l'Eglise infaillible, nous ne faisons pas pour cela les peuples et les Chrétiens particuliers impeccables. Pour nous produire des exemples de l'ancienne Eglise, qui est notre question, il ne suffit pas de montrer des faits anciens, il faudrait encore montrer que l'Eglise les ait approuvés, comme nous montrons à nos réformés que leurs Eglises en corps ont approuvé leurs révoltes par décrets exprès. Mais le ministre ne songe pas seulement à nous donner cette preuve, parce qu'il sait bien en sa conscience qu'elle est impossible.

Secondement, ces faits qu'il allègue prouveraient trop, puisqu'ils prouveraient, non qu'il soit permis à l'Eglise persécutée de prendre les armes pour se défendre, qui est le point dont il s'agit; mais qu'il est permis non-seulement de changer de maître et se donner à un autre roi, à l'exemple des Arméniens, ce que nos réformés protestaient dans toutes leurs guerres civiles qu'ils ne voulaient jamais faire ; mais encore, à l'exemple de ce prétendu soldat chrétien, et du peuple de Constantinople, d'attenter sur la personne du prince, et de tremper ses mains dans son sang ; ce qui est si abominable, que nos adversaires n'ont encore osé l'approuver, puisqu'ils font encore semblant de détester Cromwel et le cromwélisme[1]. Que prétend donc aujourd'hui M. Basnage de nous alléguer des exemples manifestement exécrables, qu'il aurait honte de suivre, et qu'on voit bien aussi que l'ancienne Eglise ne peut jamais avoir approuvés, à moins d'avoir approuvé qu'on attentât sur la vie des princes, ce que je ne crois pas que ce ministre lui-même, quelque mépris qu'il ait pour elle, ose lui imputer ?

Vous voyez, mes chers Frères, qu'il n'en faudrait pas davantage pour lui fermer la bouche. Mais afin que vous connaissiez comment on vous mène, et avec quelle mauvaise foi on traite avec vous, il faut, en descendant au particulier de son discours, vous y montrer, sans exagérer, plus de faussetés que de paroles. Je commence par l'exemple de l'empereur Anastase, qui est le plus apparent des trois qu'il produit. Car voici

[1] Pag. 495.

[1] Voy. Ve *Avert.*, n. 62.

comme il le raconte [1]; « M. de Meaux ignore ou dissimule ce qui s'est fait sous Anastase, où Macédonius patriarche de Constantinople, homme célèbre par ses jeûnes et par sa piété, voyant que les Eutychiens voulaient insérer dans le Trisagion quelques termes qui semblaient favoriser leur opinion, se servit de son clergé pour soulever le peuple; on tua, on brûla, et l'empereur qui n'était plus en sûreté dans son palais, fut obligé de paraître en public sans couronne, et d'envoyer un héraut pour publier qu'il se démettait de l'empire. »

Voilà le peuple, le clergé, les moines émus et le patriarche à la tête, et encore un saint patriarche, qui autorise la sédition ou plutôt qui l'excite lui-même: cela paraît convaincant. Mais pour ne point répéter que cet exemple prouve trop, puisqu'il prouve qu'on peut attenter sur la personne du prince et encore sans qu'il y paraisse de persécution, il y a bien à rabattre de ce que le ministre avance; et d'abord il en faut ôter ce qu'il y a de plus essentiel, c'est-à-dire tout ce qu'il raconte du clergé et du patriarche Macédonius. Car voici ce qu'en dit Évagre [2]: « Sévère écrit dans la lettre à Soteric, que l'auteur et le chef de cette sédition fut le patriarche Macédonius et le clergé de Constantinople. » Telles sont les paroles de cet historien, le plus entier des anciens auteurs qui nous restent sur cette matière. Il ne dit pas que cela soit, mais que Sévère l'écrit ainsi dans la lettre à Soteric. Mais qui était ce Sévère? Le chef des eutychiens, qu'on appelle sévériens de son nom, c'est-à-dire le chef du parti qu'Anastase soutenait: par conséquent l'ennemi déclaré du patriarche Macédonius, du concile de Chalcédoine et des orthodoxes. Et à qui est-ce qu'il l'écrit? A Soteric du même parti, à qui il ne faut point s'étonner qu'il fasse un récit qui ne pouvait que lui plaire, puisqu'il tendait à rendre odieuse la conduite de leur ennemi commun et celle de l'Eglise catholique dont ils s'étaient séparés. Aussi n'ajouta-t-on aucune foi à un témoignage si suspect; et, après l'avoir rapporté, Évagre ajoute ces mots: « Ce fut, à mon avis, par ces calomnies, outre les raisons que nous avons rapportées, que Macédonius fut chassé de son siége. » De cette sorte, Sévère, auteur de ce récit, était un calomniateur qui voulait rendre le patriarche odieux à l'empereur, afin qu'il le chassât; et le ministre a fondé tout son discours sur une calomnie. Après cela que lui reste-t-il d'une histoire qu'il fait tant valoir, si ce n'est une émotion populaire, où l'Eglise n'a aucune part? Voilà l'exemple de l'ancienne Eglise que M. Basnage nous a promis; voilà comme il lit les livres d'où il emprunte ce qu'il nous oppose.

Il n'a pas mieux examiné le fait de Julien l'Apostat. «M. de Meaux,» dit-il, « est trop crédule, s'il est persuadé que le trait qui le perça, fut lancé de la main d'un ange; les historiens ecclésiastiques, mieux instruits de ce fait que lui, ne nient pas que ce fut un Chrétien irrité des desseins que cet empereur avait formés contre la religion chrétienne, qui le tua. » Quel raisonnement! Ce n'est pas un ange: s'ensuit-il que ce soit un Chrétien? Les historiens ecclésiastiques ne le nient pas: donc cela est. Pour tirer cette conséquence, il faudrait auparavant nous faire voir que les historiens païens l'ont assuré; et ce serait quelque chose alors, qu'un fait avancé par les historiens paiens ne fût pas nié par les historiens ecclésiastiques. Mais nous allons voir qu'il est bien certain que ni les historiens païens ni les historiens ecclésiastiques ne le rapportent pas, et même qu'ils rapportent le contraire. Ne voilà-t-il pas une belle preuve, et n'y a-t-il pas bien de quoi me reprocher ici ma crédulité, en supposant que je pourrais croire qu'un ange aurait fait ce coup?

J'avouerai pourtant franchement que si j'en avais de bons témoignages, sans faire ici l'esprit fort, ni me soucier des railleries de M. Basnage, je le croirais de bonne foi. Car je sais non-seulement que Dieu a des anges, mais encore qu'il les emploie à punir les rois impies; et je ne vois pas que depuis Hérode, qui fut frappé d'une telle main [1], Dieu se soit exclu de s'en servir. Ce qui m'empêche de croire déterminément que Julien ait péri de la main d'un ange, c'est que je n'en ai pas de témoignage suffisant. Mais par la même raison, je crois encore moins qu'il ait péri de la main d'un Chrétien, parce qu'encore y eut-il des gens et même quelques païens domestiques de cet empereur, par exemple un nommé Calliste, qui crurent que ce fut un ange, ou comme parlaient les païens, un démon ou quelqu'autre puissance céleste qui frappa cet apostat [2], et qu'il ne s'est trouvé personne qui assurât de bonne foi et comme un fait positif, que ce fût un Chrétien. « Mais » continue le ministre [3], « il y en a quelques-uns (des historiens ecclésiastiques) qui louent celui qui fit le coup. On ne doit pas, dit Sozomène, condamner un homme qui, pour l'amour de Dieu et de la religion, a fait une si belle action. » D'où M. Basnage conclut aussitôt après: « Voilà des mouvements forts violents de l'Eglise sous Julien. » Ainsi ce particulier qu'on fait auteur sans raison de cet attentat, c'est

[1] Pag. 496. — [2] *Evag* l. III, c. 44.

[1] *Act.*, XII, 23. — [2] *Soc.*, III, 21; *Soz.*, VI, 2; *Theod.*, III, 25. — [3] *Basn.*, *ibid.*

l'Église : Sozomène, un historien qui n'est qu'un laïque, et qui n'est suivi de personne, c'est l'Église, et on ne craint point d'assurer, sur de si faibles témoignages, que l'Église, non contente de se révolter contre l'empereur (ce qui n'avait jamais été), a même trempé ses mains dans son sang : ce qu'on ne peut penser sans horreur. Tel est le raisonnement de notre ministre. Mais, pour enfin venir au détail que j'ai promis, tout est faux dans son discours : il est faux d'abord qu'un soldat chrétien soit coupable de la mort de Julien. Aucun historien, ni païen ni chrétien ne le dit. Zozime, l'ennemi le plus déclaré du christianisme et des Chrétiens, ne le dit ni à l'endroit où il raconte la mort de Julien, ni en aucun autre [1]. Il eût eu honte de reprocher aux Chrétiens un crime que personne ne leur imputait. Ammien Marcellin, auteur du temps, et païen aussi bien que Zozime, en rapportant avec soin tout ce qu'on a su de la mort de Julien[2], ne marque en aucune sorte cette circonstance, qu'il n'aurait pas oubliée ; au contraire on doit juger par son récit que le coup partit d'un escadron qui fuyait devant l'empereur, et ne cessait de tirer en fuyant : ce qui faisait qu'on criait de tous côtés à ce prince qu'il prît garde à lui. Et quand on le vit tomber, toute l'armée ne douta pas d'où venait le coup, et ne songea plus qu'à venger sa mort sur les ennemis. Eutrope, qui l'avait suivi dans cette guerre, dit expressément que « cet empereur, en s'exposant inconsidérément, fut tué de la main d'un ennemi : *hostili manu* [3]. » Aurélius Victor ajoute que ce fut « par un ennemi qui fuyait devant lui avec les autres[4]. » C'était pourtant un païen aussi bien qu'Eutrope. Voilà trois païens, auteurs du temps ou des temps voisins, qui justifient les Chrétiens contre la calomnie de M. Basnage, et Rufus Festus, pareillement auteur du temps, et apparemment païen comme les autres, confirme leurs témoignages : « Comme il s'était, » dit-il [5], « éloigné des siens, il fut percé d'un dard par un cavalier ennemi qui vint à sa rencontre. » Loin qu'on pût soupçonner les siens d'avoir fait le coup, on voit par cet historien qu'il en était éloigné lorsqu'il le reçut. Philostorge raconte aussi « qu'il fut tué par un Sarrasin qui servait dans l'armée de Perse, et qu'après que ce Sarrasin eut fait son coup, un des gardes de l'empereur lui coupa la tête [6]. Quoique cet historien soit arien, il est aussi bon qu'un autre, hors les intérêts de sa secte, surtout étant soutenu par tant d'autres historiens aussi peu suspects. Toute l'armée, comme on vient de voir, n'en eut pas une autre

[1] *Zoz.*, III. — [2] *Lib.* XXV. — [3] *Lib.* X. n. 16. — [4] *Aur. in Juliano.* — [5] *Ruf. Fest., Brev. ad Val. Aug.* — [6] *Philost.*, l. VII, c. XV.

opinion : Julien même, qui n'aurait pas ménagé les Galiléens, ne les accusa de rien [1], encore qu'après sa blessure il ait eu de longs entretiens avec ses amis, et même avec le philosophe Maxime, qui l'aigrissait le plus qu'il pouvait contre les Chrétiens, mais il ne fut rien dit contre eux en cette occasion. Le seul qui attribue le coup à un Chrétien, c'est Libanius, que M. Basnage n'a osé citer, parce qu'il sait bien que ce n'est pas un historien, mais un déclamateur et un sophiste, et qui pis est, un sophiste calomniateur manifeste des Chrétiens qui porte par conséquent son reproche dans son nom ; qu'aucun historien ne suit, que les historiens démentent, qui ne fait pas une histoire, mais une déclamation, où encore il ne dit rien de positif et nous allègue pour toutes preuves ses conjectures et sa haine. Mais encore quelles conjectures? « Personne, » dit-il [2], « ne s'est vanté parmi les Perses d'un coup qui lui aurait attiré tant de récompenses. » Comme si celui qui le fit en fuyant, comme on vient de voir, n'avait pas pu le faire au hasard, et sans le savoir lui-même, ou qu'il n'eût pas pu périr aussitôt après, à la manière que dit Philostorge, ou par cent autres accidents. Mais quand Libanius aurait bien prouvé que Julien fut tué par un des siens, pour en venir à un Chrétien, il n'avait plus pour guide que sa haine : « On ne peut, » dit-il, « accuser de cette mort que ceux à qui sa vie n'était pas utile, et qui ne vivaient pas selon les lois. » C'est ainsi qu'il désignait les Chrétiens, « qui, » dit-il « ayant déjà attenté sur sa personne, ne le manquèrent pas dans l'occasion. » Il ose dire que les Chrétiens avaient déjà souvent attenté sur la vie de l'empereur : chose dont aucun autre auteur ne fait mention, et dont personne, ni Julien même, ne s'est jamais plaint ; au contraire, nous avons vu qu'encore qu'il haït l'Église au point que tout le monde sait [3], jamais il n'en a tenu la fidélité pour suspecte. Il est donc aussi vrai qu'il a été tué par un Chrétien, qu'il est vrai que les Chrétiens avaient déjà attenté sur sa vie. Libanius a dit l'un et l'autre, et n'est pas moins calomniateur dans l'un que dans l'autre.

Pour ce qui est des historiens ecclésiastiques, dont il semble que le ministre veuille s'appuyer, à cause seulement qu'ils n'ont pas nié le fait, il se trompe encore, car il cite en marge Socrate et Sozomène ; mais voici ce que dit Socrate [4] : « Pendant qu'il combat sans armes, se fiant à sa bonne fortune, le coup dont il mourut vint on ne sait d'où. Car quelques-uns disent qu'un transfuge perse le donna ; et d'autres, que ce fut un soldat

[1] *Amm. Marc.* — [2] *Liban. Jul. Epitap.* — [3] *Ve Avertis.*, n. 17. — [4] *Soc.* III.

romain : et c'est le bruit le plus répandu, » ajoute cet historien : ce qui pourtant ne paraît pas véritable puisqu'on voit tout le contraire dans plus d'historiens et dans ceux mêmes qui étaient présents. « Mais Calliste, » poursuit Socrate, « un des gardes de l'empereur, et qui a écrit sa vie en vers héroïques, dit qu'il fut tué par un démon : ce qu'il a peut-être inventé par une fiction poétique, et peut-être la chose est-elle ainsi. » Voilà tout ce que dit Socrate, et il rejette assez clairement ce qu'on dit de ce prétendu Chrétien, puisqu'il ne donne aucun lieu à cette opinion parmi les bruits incertains qu'ils racontent tous, sans même faire mention du sentiment de Libanius, que personne ne suivait. Théodoret en use de même[1], sans rien décider sur le fait, et sans même daigner répéter ce qu'avait imaginé Libanius, comme chose qui ne méritait et en effet n'avait trouvé aucune créance.

Il ne reste à examiner que Sozomène, dont le ministre fait son fort, mais sans raison. Car il raconte seulement « qu'un cavalier en courant fort vite avait frappé l'empereur dans l'obscurité, sans que personne le connût ; qu'on ne sait point qui le frappa, que les uns disent que ce fut un Persan, et d'autres un Sarrasin, d'autres un soldat romain indigné contre l'empereur, qui jetait l'armée romaine en tant de périls[2]. » Si cela est, ce ne fut donc pas le christianisme qui le poussa à faire ce coup : et tels étaient, selon Sozomène, les bruits populaires : après quoi il rapporte encore, pour ne rien omettre, le discours du sophiste Libanius : puis, en disant son avis, il se déclare pour l'opinion qui attribue cette mort à un coup du ciel, dont il donne pour garant « une vision, où dans une grande assemblée des Apôtres et des prophètes, après les plaintes qu'on y fit contre Julien, on vit deux de l'assemblée partir soudain, et peu après revenir comme d'une grande expédition, en disant que c'en était fait, et que Julien n'était plus. » Il raconte à ce propos beaucoup de choses, qui tendent à confirmer que Julien était mort par un coup miraculeux ; et ainsi le parti qu'il prend est directement opposé à celui de M. Basnage, qui ne craint rien tant que de voir les esprits célestes mêlés dans cette mort. Il est vrai qu'en récitant le discours de Libanius qui accusait un Chrétien, quoique ce ne soit pas là à quoi il s'en tient, il reconnaît que cela peut être : car en effet, on ne prétend pas que tous les Chrétiens soient incapables de faillir, et Sozomène excuse l'action par l'exemple de ceux qui ont été tant loués, principalement *parmi les Grecs*, pour avoir tué les tyrans : discours qui peut avoir lieu contre Libanius et les païens qui élevaient jusqu'au ciel de tels attentats, mais que le christianisme ne reçut jamais.

Voilà ces exemples de l'ancienne Eglise qu'on nous avait tant vantés. Tout se réduit dans le fait à la conjecture du seul Libanius, manifeste calomniateur et ennemi juré des Chrétiens ; et dans le dogme, au sentiment du seul Sozomène, à qui, sans lui dénier dans les faits l'autorité qu'il peut avoir comme historien, nous refuserons hardiment celle qui peut convenir à un docteur. Car enfin, s'il est permis de mettre la main sur un empereur, sous prétexte qu'il persécute l'Église, que deviennent ces déclarations qu'elle faisait durant la persécution dans toutes ses apologies, lorsqu'elle y protestait solennellement qu'elle regardait dans les princes une seconde majesté, que la première majesté, c'est-à-dire celle que Dieu avait établie ; en sorte qu'honorer le prince, c'était un acte de religion, comme en violer la majesté c'était un sacrilége[1] ? Que si M. Basnage a voulu penser que l'Eglise du IVe siècle, et sous Julien l'Apostat, eût dégénéré de cette sainte doctrine, il eût fallu nous alléguer un saint Basile, un saint Grégoire de Nazianze, un saint Ambroise, un saint Chrysostome, un saint Augustin et les autres saints évêques qu'elle reconnaissait pour ses docteurs, dont aussi le sentiment unanime réglait celui de tous les fidèles. Mais le ministre n'a pas osé seulement les nommer, car il s'avait bien qu'en parlant souvent contre Julien l'Apostat et contre les autres princes persécuteurs, ils n'ont eu et n'ont inspiré à tous les peuples qu'un inviolable respect pour leur autorité. Je ne répéterai pas tout ce que j'ai dit sur cette matière dans le *Ve Avertissement*[2], où il paraît plus clair que le jour, que, loin de rien attenter contre la personne des princes, l'Eglise, quoique constamment la plus forte dans ce siècle, a persisté dans l'obéissance par maxime, par piété, par devoir, autant que dans les siècles où elle était plus faible. Seulement, pour fermer la bouche à notre ministre, je le ferai souvenir de ce témoignage de saint Augustin[3] : « Quand Julien disait à ses soldats chrétiens : Offrez de l'encens aux idoles, ils le refusaient ; quand il leur disait : Marchez, combattez, ils obéissaient sans hésiter. » Mais c'était peut-être pour trouver plus commodément dans la mêlée l'occasion de l'assassiner. Laissons-le croire à M. Basnage, à Libanius et aux autres ennemis de la piété. Saint Augustin dit tout autre chose de ces religieux soldats : « Ils distinguaient, » dit-il, « le Roi éternel du roi temporel, et demeuraient assujétis au roi temporel pour l'amour du Roi éternel, parce que, » poursuit le même

[1] *Theodor., Hist.* l. III. — [2] *Soz.*, VI, l. III.

[1] Voy. *Ve Avertis.*, n. 13 et suiv. — [2] N. 17 et suiv. — [3] N. 17 et suiv. *Aug. in Psal.* CXXIV, n. 7, tom. IV.

Père, « lorsque les impies deviennent rois, c'est Dieu qui le fait pour exercer son peuple. » Comment l'exercer, si ce n'est par la persécution? D'où ce grand homme conclut que, loin de rien entreprendre contre l'autorité, et encore moins contre la personne du prince, *on ne peut pas refuser à cette puissance* établie de Dieu, comme il vient de le prouver, *l'obéissance qui lui est due*. Saint Augustin fait deux choses en cette occasion, toutes deux entièrement décisives : la première, il pose le fait constant et public, c'est-à-dire l'obéissance que les soldats chrétiens rendirent toujours à Julien, sans s'être jamais démentis; secondement, il va au principe selon sa coutume, et il montre que cette pratique constante et universelle des soldats chrétiens était fondée sur les maximes inébranlables de l'Église, en sorte « qu'on ne pouvait pas refuser à cette puissance l'honneur qui lui était dû. *Non poterat non reddi honos ei debitus potestati.* » C'est d'un si grand évêque qu'il fallait apprendre la pratique inviolable aussi bien que la doctrine constante de l'Église sous Julien, et non pas de Libanius, ou même de Sozomène. Car, outre la différence qu'il y a entre un docteur si autorisé et un simple historien, Sozomène raisonne sur un récit en l'air, que lui-même croyait faux, et saint Augustin rapporte un fait constant, dont il avait pour témoin tout l'univers : Sozomène répond à un païen selon les principes du paganisme : et saint Augustin propose les plus sûres et les plus saintes maximes du christianisme; et ce qui seul emporte la décision, Sozomène parle seul, sans qu'on puisse alléguer un seul chrétien qui ait parlé comme lui; et saint Augustin est soutenu, comme on l'a fait voir[1], par la tradition constante de tous les siècles passés, et par le consentement unanime de tous les évêques de son temps.

Et puisque nous sommes tombés sur saint Augustin, pour ne m'en tenir pas ici seulement à ce que j'en avais rapporté ailleurs; vous serez bien aises, mes Frères, de remonter avec lui jusqu'au principe qui peut rendre les guerres légitimes, afin d'entendre à fond combien sont injustes celles que les ministres ont fait entreprendre à vos pères, et qu'ils voudraient encore aujourd'hui vous faire imiter.

Saint Augustin, attaqué par diverses objections des Manichéens, qui condamnaient beaucoup de pratiques et de lois de l'Ancien Testament, comme contraires aux bonnes mœurs, pour connaître la règle des mœurs consulte avant toutes choses *la loi éternelle*, c'est-à-dire comme il la définit, *la raison divine de l'immuable volonté de Dieu, qui ordonne de conserver l'ordre naturel, et défend de le troubler*[1]. Puis venant à parler des guerres entreprises par l'ordre de Dieu sous Moïse et les autres princes du peuple saint, il montre aux Manichéens, qui les blâmaient, que si l'on peut entreprendre justement la guerre par l'ordre des princes, à plus forte raison le peut-on par l'ordre de Dieu, pour punir ou pour corriger ceux qui se rebellent contre lui[2]. Par ce moyen, il entre nécessairement dans le principe qui rend les guerres légitimes parmi les hommes; et là, en considérant la loi éternelle qui ordonne de conserver l'ordre naturel, il donne cette belle règle : « L'ordre naturel, » dit-il[3], « sur lequel est établie la tranquillité publique, demande que l'autorité et le conseil d'entreprendre la guerre soit dans le prince, et en même temps que l'exécution des ordres de la guerre soit dans les soldats qui doivent ce ministère au salut et à la tranquillité publique. » Ainsi selon l'ordre de la nature, que la loi éternelle veut conserver, saint Augustin établit dans le prince, comme dans le chef, la raison et l'autorité, et dans les soldats, comme dans les membres, un ministère qui lui est soumis : d'où il s'ensuit que quiconque n'est pas le prince ne peut commencer ni entreprendre la guerre. Autrement, contre la nature, il ôte à la tête l'autorité et le conseil, pour les transporter aux membres, qui n'ont que le ministère et l'exécution : il partage le corps de l'État; il y met deux princes et deux chefs; il fait deux États dans un État, et rompant le lien commun des citoyens, il introduit dans un empire la plus grande confusion qu'on y puisse voir, et la plus prochaine disposition à sa totale ruine, conformément à cette parole de notre Sauveur : *Tout royaume divisé en lui-même sera désolé, et les maisons en tomberont l'une sur l'autre*[4].

Il ne faut donc pas s'étonner si saint Augustin n'a laissé aux soldats de Julien d'autre parti à prendre dans la guerre, que celui d'obéir à leur empereur, lorsqu'il leur disait : *Marchez;* s'ils marchent sans son ordre, et encore plus s'ils marchent contre son ordre, de membres ils se font les chefs, et renversent l'ordre public; ce qui va si loin, que qui combat même l'ennemi sans l'ordre du prince, se rend digne de châtiment : combien plus s'il tourne ses armes contre le prince lui-même, et contre sa patrie, comme on fait dans les guerres civiles?

Et de peur qu'on ne s'imagine qu'en combattant sous un prince injuste, on ait part à l'injustice de ses entreprises, saint Augustin établit un autre principe ou plutôt du premier principe

[1] Vᵉ *Avertis.* n. 3, 12, 13, jusqu'à 21.

[1] *Cont. Faust.*, l. XXII, cap. 27, tom. VIII. — [2] *Ibid.*, cap. 74. — [3] *Ibid.*, cap. 75. — [4] *Matth.*, XII, 25; *Luc.*, XI, 17.

qu'il a établi, il tire cette conséquence, « qu'un homme de bien qui, en combattant, suit les ordres d'un prince impie, et ne voit pas manifestement l'injustice de ses desseins; ni une expresse défense de Dieu dans ses entreprises, peut innocemment faire la guerre en gardant l'ordre public et la subordination nécessaire au corps de l'Etat : » c'est-à-dire en se soumettant à l'ordre du prince, qui seul en fait le lien : « en sorte, » continue-t-il, « que l'ordre de la sujétion rend le sujet innocent, lors même que l'injustice de l'entreprise rend le prince criminel : » tant il importe à l'ordre, dit le même Père, *de savoir ce qui convient à chacun*[1]; et tant il est véritable que l'obéissance peut être louée, encore même que le commandement soit injuste et condamnable.

Par là donc on voit clairement que dans les guerres on n'est assuré de son innocence que lorsque l'on combat sous les ordres de son prince; et qu'au contraire lorsque l'on combat, ou sans ordre, ou, ce qui est encore pis, contre son ordre et contre lui, comme dans les guerres civiles, la guerre n'est qu'un brigandage, et on commet autant de meurtres qu'on tire de fois l'épée.

Mais parce qu'on pourrait imaginer d'autres règles à suivre lorsqu'on est injustement opprimé par son prince légitime, saint Augustin fait voir dans la suite, par l'exemple de Jésus-Christ[2], qu'encore qu'il fût l'innocence même, et tout ensemble le plus parfait et le plus indignement opprimé de tous les justes, « il ne permet pas à saint Pierre de tirer l'épée pour le défendre, et répare par un miracle la blessure qu'il avait faite à un des exécuteurs des ordres injustes qu'on avait donnés contre lui : montrant en toutes manières à ses disciples, et par ses exemples aussi bien qu'il avait fait par ses paroles, qu'il ne leur laissait aucun pouvoir ni aucune force contre la puissance publique, quand ils en seraient opprimés avec autant d'injustice et de violence qu'il l'avait été lui-même.

Ainsi loin de conclure, comme a fait M. Jurieu, que Jésus-Christ en commandant à ses disciples d'avoir des épées, avait intention de leur commander en même temps de s'en servir pour le défendre contre ses injustes persécuteurs[3], saint Augustin remarque au contraire[4], « qu'il avait bien ordonné d'acheter une épée, mais qu'il n'avait pas ordonné qu'on en frappât, et même qu'il reprit saint Pierre d'avoir frappé de lui-même et sans ordre, » afin de lui faire entendre qu'il n'est pas permis aux particuliers d'employer l'épée qu'avec l'ordre ou la permission de la puissance publique, et qu'il est encore bien moins permis de l'employer contre elle-même dans quelque abus qu'elle tombe. C'est aussi manifestement ce que Jésus-Christ nous fait voir, lorsqu'à l'occasion de ces épées et des coups que ses disciples en donnèrent : *Il faut,* dit-il [1], *que cette prophétie soit encore accomplie de moi : Il a été mis au nombre des scélérats :* mettant manifestement au rang des crimes la résistance que voulurent faire ses disciples à la puissance publique, encore que ce fût dans une occasion où l'injustice et la violence furent poussées au dernier excès, ainsi que nous l'avons plus amplement expliqué ailleurs[2].

Selon ces paroles de Jésus-Christ, il ne reste plus aux fidèles, opprimés par la puissance publique, que de souffrir à l'exemple du Fils de Dieu, sans résistance et sans murmure, et de répondre comme lui à ceux qui voudraient combattre pour les en empêcher : *Ne voulez-vous pas que je boive le calice que mon Père m'a préparé*[3] *?* C'est ce qu'a fait Jésus-Christ, et c'est ce qu'il prescrit aux siens : *Il leur présente,* dit saint Augustin [4], le calice qu'il a pris; et sans leur permettre autre chose, *il les oblige à la patience par ses préceptes et par ses exemples.* C'est pourquoi, dit le même Père [5], « quoique le nombre de ses martyrs fût si grand, que s'il avait voulu en faire des armées, et les protéger dans les combats, nulle nation et nul royaume n'eût été capable de leur résister; » il a voulu qu'ils souffrissent, parce qu'il ne convenait pas à ses enfants humbles et pacifiques de troubler l'ordre naturel des choses humaines, ni de renverser, avec l'autorité des princes, le fondement des empires et de la tranquillité publique.

Telle est la doctrine de saint Augustin, qui se trouve renfermée tout entière dans ce seul mot de saint Paul : *Ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée comme ministre de Dieu, et comme vengeur des crimes*[6]; par où il montre que le prince est seul armé dans un Etat; qu'on n'a nulle force que sous ses ordres; que c'est à lui seul à tirer l'épée que Dieu lui a mise en main pour la vengeance publique; et que l'épée tirée contre lui est celle que Jésus-Christ ordonne de remettre dans le fourreau. Ainsi les guerres civiles, sous prétexte de se défendre de l'oppression, sont des attentats; et saint Augustin, qui a établi cette vérité par de si beaux principes, n'a été que l'interprète de saint Paul.

Selon ces lois éternelles qui ont réglé durant les persécutions la conduite de l'Eglise, et qu'elle

[1] *Cont. Faust.*, l. XXII, cap. 73, tom. VIII. — [2] *Ib.*, l. II, c. 76, 77. — [3] *Ve Avertis.*, n. 23. — [4] *Ibid.*, cap. 77.

[1] *Luc.*, XXII, 37. — [2] *Ve Avertis.*, n. 23. — [3] *Joan.*, XVIII, 11. — [4] *Cont Faust.*, c. 75. — [5] *Ibid.* — [6] *Rom.*, XIII, 4.

n'a constamment jamais démenties, elle n'avait garde d'approuver le soulèvement du peuple de Constantinople contre l'empereur Anastase, où ce bel ordre et si naturel des choses humaines était si étrangement renversé, que les membres mettaient en péril non-seulement l'autorité, mais encore la vie de leur chef; encore moins eût-elle approuvé ce prétendu attentat d'un soldat chrétien contre Julien, qui, selon les règles de l'Eglise, quoique Sozomène en eût pu dire, eût passé pour une entreprise contre la loi éternelle, et même pour un sacrilége contre la seconde majesté.

Pour ce qui regarde les Arméniens sujets à la Perse, ou, comme on les appelait, les Pers-Arméniens, qui, maltraités pour leur religion par le roi de Perse, se donnèrent à l'empereur Justin; il faudrait savoir pour en juger, à quelles conditions le royaume d'Arménie était sujet à celui de Perse. Car tous les peuples ne sont pas sujets à même titre; et il y en a dont la sujétion tient autant de l'alliance et de la confédération, que de la parfaite et véritable dépendance; ce qui se remarque principalement dans les grands empires, et surtout dans leurs provinces les plus éloignées, au nombre desquelles était la Pers-Arménie dans le vaste royaume de Perse. Elle avait été détachée du reste de l'Arménie, et tout ce royaume avait autrefois appartenu aux Romains, mais à des conditions bien différentes du reste des peuples sujets, puisque l'empire romain n'exerçait aucun droit sur ceux-ci, que celui de leur donner un roi de leur nation et du sang des Arsacides, sans au surplus en rien exiger, ni se mêler de leur gouvernement.

Après même qu'ils eurent cessé d'avoir des rois, ils conservaient de grands priviléges, et prétendirent en général devoir vivre selon leurs lois, et en particulier, d'être exempts de tous impôts [1] : en sorte qu'en étant chargés, ils se donnèrent au roi de Perse. Si la partie de ce royaume, qui fut depuis sujette à la Perse, en s'unissant à ce grand empire, s'était réservée ou non quelque droit semblable, et avait fait ses conditions sur la religion chrétienne qu'elle avait presque reçue dès son origine, c'est ce que les historiens de M. Basnage ne nous disent pas [2], ni aucune des circonstances qui pourraient nous faire juger jusqu'à quel degré on pourrait condamner ou excuser la défection de ces peuples. Mais comme ces historiens nous racontent dans le même temps, et pour la même cause, une semblable action des Ibériens, nous pouvons juger de l'une par l'autre. Or constamment les Ibériens, quoique sujets de la Perse, ne l'étaient pas si absolument qu'ils n'eussent leur roi, et n'usassent de leurs lois. C'est Procope qui nous l'apprend [1], et que le roi des Ibériens, qui se retira d'avec les Perses pour s'attacher aux Romains, s'appelait Gurgène; ces peuples, qui avaient leurs rois, ordinairement étaient bien sujets du grand roi de Perse pour certaines choses, et devaient le suivre à la guerre; mais dans le reste le roi de Perse n'exerçait sur eux aucune souveraineté [2]. Ainsi on peut croire que les Ibériens et leur roi étaient soumis à l'empire persan à peu près aux mêmes conditions que les Laziens leurs voisins (c'était l'ancienne Colchos) l'étaient aux Romains; et tout le droit des Romains consistait à envoyer au roi de Colchos les marques royales, sans en pouvoir exiger d'autres services.

Telle était la condition de ces peuples. Mais, après tout, que nous importe, puisque dans le fond, et quoi qu'il en soit, si les Pers-Arméniens étaient sujets aux mêmes conditions que les Perses, leur sentence est prononcée dès le temps de la persécution de Sapor, où nous avons vu les évêques et les Chrétiens accusés d'intelligence avec les Romains, s'en défendre comme d'un crime, et repousser cette accusation comme une manifeste calomnie [3]? On sait aussi que Constantin ne fit autre chose que d'écrire en leur faveur, comme nous l'avons fait voir par Sozomène [4]; et nous y ajoutons maintenant le témoignage conforme de Théophane, qui assure en termes formels qu'ils *furent calomniés par les Juifs et par les Perses* [5]. Ainsi les Pers-Arméniens, s'ils étaient sujets comme les autres et à même condition, ne peuvent qu'augmenter le nombre des rebelles que la loi éternelle condamne.

On voit clairement par là que les exemples de M. Basnage, à la manière qu'il nous les propose, sont des exemples réprouvés. Ce ne sont donc pas des exemples de l'ancienne Eglise, dont aussi on ne nous fait voir aucune approbation.

Ainsi ceux qui nous les proposent, au lieu d'autoriser leurs attentats, en prononcent la condamnation, et montrent qu'il ne leur reste plus aucune ressource.

On s'imaginera peut-être que la Réforme, si souvent livrée au mauvais esprit qui la poussait à la révolte, n'aura qu'à la désavouer et tous ceux qui l'ont excitée. Mais non : car on a vu, par des pièces qui ne souffrent aucune ré-

[1] *Proc. Pers.*, l. I, c. 3. — [2] *Evag.*, lib. V; *Theoph. Byzanc. ap. Phot.*; *Joan. Biclar.*, *in Chron.*

[1] *Proc. Pers.*, I, 12, II, 15. — [2] *Ib.*, II, 15. — [3] Ire *Avertis.*, n. 20. — [4] *Soz.* II, 8. — [5] *Theoph. Chronog.*, an. 5817, p. 19.

plique, que ceux qui ont excité la révolte, et qui l'ont autorisée par leurs décrets, sont les ministres eux-mêmes, sans en excepter les réformateurs, et que le peuple réformé a été porté à prendre les armes contre son roi et sa patrie par les décrets des synodes les plus authentiques.

Telle a été l'accusation que j'ai intentée à la Réforme ; et il ne faut pas s'étonner si elle est tombée, en se défendant, dans de manifestes contradictions. Car voici la juste sentence du souverain Juge : ceux qui combattent la loi éternelle de la vérité sur laquelle est établi l'ordre du monde, par une suite inévitable de leur erreur, sont forcés à se contredire eux-mêmes ; et c'est ce qui a causé dans la réforme les variations infinies qu'on a vues dans cette matière. La loi de la vérité gravée dans les cœurs l'avait forcée à ne montrer au commencement que douceur et que soumission envers les puissances. Aussitôt qu'elle s'est sentie de la force, elle a mis en évidence ce qu'elle portait dans le sein ; elle a changé de langage comme de conduite : et le même esprit de vertige et de variation qui a paru dans tout le parti, s'est fait sentir en particulier dans les auteurs qui ont écrit pour sa défense.

Nous avons vu dans l'*Histoire des Variations* [1], que la Réforme si souvent vaincue et tellement désarmée, que la révolte était impossible, s'est tournée à faire voir, si elle pouvait, que ces guerres qu'on lui reprochait étaient guerres de politique, où la religion n'avait aucune part ; et c'est à quoi les meilleures plumes du parti, les Bayle, les Burnet, les Jurieu même ont consumé leur esprit ; mais on ne veut plus maintenant s'en tenir là : on veut que la Réforme arme de nouveau, si elle peut ; et le même Jurieu, qui a condamné les guerres civiles comme contraires à l'esprit du christianisme, sonne maintenant le toscin, et n'oublie rien pour montrer que ces guerres sont légitimes : il méprise l'ancienne Eglise ; il profane l'Ecriture en cent endroits, il dogmatise, il prophétise : tout lui est bon, pourvu qu'il vienne à son but de porter le flambeau de la rébellion dans sa patrie qu'il a renoncée.

Qu'on ne s'imagine pas que le ministre Basnage soit moins agité de cet esprit de la secte, sous prétexte qu'il paraît plus modéré. Il a fait plus que le ministre Jurieu, puisqu'il n'a pas craint d'attribuer non-seulement des révoltes, mais encore des parricides à l'ancienne Eglise, ce que l'autre n'avait osé. Il ne faut pas s'étonner, après cela, s'il excuse toutes les guerres civiles et jusqu'à la conjuration d'Amboise [1] ; mais il ne peut pas demeurer ferme dans un sentiment si insoutenable : en même temps qu'il trouve justes tous ces attentats, il fait les derniers efforts pour en défendre la réforme et ses synodes, c'est-à-dire que toutes ces bonnes actions au fond lui paraissent dignes d'être désavouées ; et pendant que sa plume les justifie, sa conscience lui dicte au dedans que ce sont des crimes. C'est ce qui jette l'esprit de vertige et de contradiction dans sa défense, puisque les deux moyens qu'il y emploie se combattent l'un l'autre ; il soutient que toutes les guerres des prétendus réformés sont justes ; et en même temps il fait violence à toutes les histoires, pour nous faire accroire que la religion n'y a point de part. Mais quelle difficulté de lui donner part à ce qui est juste ? C'est ce qu'on ne comprend pas ; et cependant, sans nous contenter de cet avantage, nous montrerons dans le reste de ce discours non-seulement que ces deux moyens sont incompatibles, mais encore que chacun des deux est mauvais en soi.

« Il est aisé, » dit M. Basnage [2], « de justifier notre premier attentat, malgré les démonstrations que M. de Meaux a produites ; car un prince du sang était l'auteur de l'entreprise d'Amboise, qui fut formée par tous les ennemis de la maison de Guise sans aucune distinction de religion. Je ne sais, » conclut-il ensuite, « si cela se doit appeler rébellion. » Mais d'abord, et sans encore entrer plus avant dans le fond, où trouve-t-il qu'un prince du sang, qui après tout est un sujet, puisse autoriser les ennemis du duc de Guise et du cardinal son frère, à attenter sur leurs personnes, et à les enlever dans le palais du roi et entre ses bras ? « Le roi faible et jeune, » dit-il, « ne gouvernait pas lui-même. » S'il est permis, sous ce prétexte, de faire des coups de main, quels Etats sont en sûreté dans la jeunesse des rois ? Le ministre, qui est né Français, et qui doit savoir les lois du royaume, n'ose nier que François II n'y fût reconnu majeur selon ces lois. Etait-il donc permis d'usurper sur lui l'autorité souveraine, et de lui arracher l'épée que Dieu lui avait mise en main, pour la mettre entre les mains d'un prince du sang, qui n'était que plus obligé par sa naissance à respecter l'autorité royale ? M. Basnage cite par deux fois Castelnau, *qui fut employé*, dit-il [3], *pour savoir le secret de la conjuration*, et qui assure qu'on avait dessein de procéder contre ceux de Guise *par toutes les formes de la justice.* Mais il supprime ce que dit le même auteur, « que les protestants

[1] Liv. x.

[1] Tom. I, liv. II, ch. 6, p. 512, 513. — [2] Pag. 112. — [3] Pag. 513, 514.

conclurent qu'il fallait se défaire du cardinal de Lorraine et du duc de Guise par forme de justice, s'il était possible, pour n'être estimés meurtriers [1]. » C'est dire assez clairement que le nom de la justice était le prétexte, et qu'à quelque prix que ce fût, on les voulait faire périr; mais puisqu'on allègue cet auteur, digne en effet de toute croyance par son désintéressement et son grand sens, écoutez, mes Frères, comme il parle de vos ancêtres: écoutez vous-même, M. Basnage, qui en faites un de vos témoins, comme il explique les causes de la conjuration d'Amboise [2]: « Les protestants de France se mettant devant les yeux l'exemple de leurs voisins, c'est à savoir des royaumes d'Angleterre, de Danemark, d'Ecosse, de Suède, de Bohême, etc., où les protestants tiennent la souveraineté, et ont ôté la Messe, à l'imitation des protestants de l'empire, se voulaient rendre les plus forts, pour avoir pleine liberté de leur religion; comme aussi espéraient-ils et pratiquaient leur secours et appui de ce côté-là, disant que la cause était commune et inséparable. » Ainsi les protestants de France pratiquaient dès lors le secours de ceux d'Allemagne [3], sous prétexte que la cause était commune. C'est ce qui avait déjà éclaté en diverses occasions, et depuis peu très-clairement, lorsque les princes de la Confession d'Augsbourg, sollicités par les huguenots à se mêler du gouvernement de ce royaume, *les obligèrent à demander qu'on donnât* au roi François II *un légitime conseil*. Étrange hardiesse pour des sujets, de vouloir qu'on gouvernât le royaume au gré des étrangers! Mais ce n'était là qu'un commencement, et ce qui parut dans la suite, où les armes des étrangers furent ouvertement appelées, fit bien voir ce que la réforme méditait dès lors. Voilà donc, selon Castelnau, quel fut le dessein *des protestants* lorsqu'ils ourdirent ce noir attentat de la conspiration d'Amboise. Ils voulaient se rendre les maîtres, et *pratiquaient* déjà secrètement pour cela *le secours des étrangers*. Par quelle autorité, et de quel droit? Mais continuons la lecture de Castelnau: « Les chefs du parti du roi, » poursuit cet auteur, « n'étaient pas ignorants des guerres avenues pour le fait de la religion ès lieux susdits; mais les peuples ignorants pour la plupart n'en savaient rien, et beaucoup ne pouvaient croire qu'il y en eût une telle multitude en France, comme depuis elle se découvrit, ni que les protestants osassent ou pussent faire tête au roi, et mettre sus une armée, et avoir secours d'Allemagne comme ils eurent. » Remaquez tous ces desseins, M. Basnage, et osez dire qu'il n'y a pas là de *rébellion*. Vous voyez en termes précis le contraire dans votre auteur: il prend soin de vous expliquer la disposition du peuple ignorant qui ne connaissait ni le pouvoir ni les desseins des protestants; ce qui leur donnait espérance de pouvoir engager le peuple dans leurs attentats sous d'autres prétextes; mais au fond le dessein était de rendre leur religion maîtresse en France, en opprimant, comme vous voyez, *le parti du roi*, car c'est ainsi *que le nomme* cet historien. Il poursuit: « Aussi ne s'assemblaient-ils pas seulement (les protestants) pour l'exercice de leur religion, mais aussi pour les affaires d'Etat, et pour essayer tous les moyens de se défendre et assaillir, de fournir argent à leurs gens de guerre, et faire des entreprises sur les villes et forteresses pour avoir quelques retraites. » Après cela vous ne voulez pas qu'on ait tenu, ni qu'on tienne encore leurs assemblées pour suspectes, pendant que sous prétexte de religion ils font des menées secrètes contre l'Etat. Osez dire que tout cela n'est pas véritable, et qu'il ne fut pas résolu dans l'assemblée de Nantes de lever de l'argent et des troupes, et d'allumer la guerre civile par tout le royaume: dites que tout cela ne se fit pas à l'instigation de la Renaudie en suite des résolutions de cette assemblée: dites encore que la Renaudie, huguenot lui-même, ne fut pas établi par les huguenots et par leur chef pour être le conducteur de la conjuration d'Amboise, qui éclata quelques mois après. Par quelle autorité et par quel droit faisait-on toutes ces menées? La loi éternelle et l'ordre public les souffrent-ils dans les Etats? Mais écoutez comme conclut Castelnau: *Après donc avoir levé nombre de leurs adhérents par toute la France* (c'est toujours les protestants dont il parle) *et connu leurs forces et leurs enrôlements*: voilà, ce me semble, assez clairement prendre l'épée, contre le précepte de saint Paul, qui la met uniquement en la main du prince, ou qui assure plutôt que c'est Dieu qui l'y a mise; mais continuons: *ils conclurent qu'il fallait se défendre du cardinal de Lorraine et du duc de Guise, et par forme de justice, s'il était possible, pour n'être pas estimés meurtriers*. Voilà la belle justice des protestants, selon cet auteur tant cité par M. Basnage: mais voilà, ce qui est pis, le fond du dessein; et sous le prétexte de punir les princes de Guise, c'était *au parti du roi* et à sa souveraineté qu'on en voulait, puisqu'on levait malgré lui des troupes et de l'argent dans tout le royaume, pour occuper ses places et ses provinces.

M. Basnage croit tout sauver en dissimulant le fond du dessein et en disant « qu'il s'y agissait seulement de savoir si les lois divines et humai-

[1] *Cast.*, l. I, c. 7, édit. de Lab. p. 15. — [2] *Ibid.* — [3] *Thu.*, XXIII, t. I, p. 637.

nes permettaient d'arrêter un ministre d'Etat, avant que d'avoir fait son procès: défaut de formalité, » continue-t-il [1], « qui se trouvait dans l'entreprise d'Amboise, auquel on tâcha de suppléer par informations secrètes. » Mais s'il ne veut pas écouter la loi éternelle, qui lui dira dans le fond du cœur, que ces *informations secrètes* faites sans autorité, par les ennemis de ces princes, étaient de manifestes attentats; qu'il écoute du moins son auteur, qui lui déclare que *telles informations et procédures, si aucunes y en avaient, étaient folies de gens passionnés contre tout droit et raison* [2].

Telles sont les défenses de M. Basnage, et celles de tout le parti, car il n'y en a point d'autres; et ce ministre en explique le mieux qu'il peut les raisons. Mais si ces raisons sont bonnes, il ne faut point parler du gouvernement, ni de puissance publique; et il n'y aura, pout tout oser, qu'à donner un prétexte au crime.

Mais en tout cas, nous dit-il [3], ce n'est pas un crime de la Réforme, puisque « l'entreprise fut formée par tous les ennemis de la maison de Guise, sans aucune distinction de religion. » Son auteur le dément encore; et si ce n'est pas assez de ce qu'on en a rapporté, pour montrer que les protestants étaient les auteurs de l'entreprise, le même historien raconte encore [4], « qu'il fut envoyé par Sa Majesté, pour apprendre qu'elle était la délibération des conjurés, et qu'il fut vérifié qu'une assemblée de plusieurs ministres, surveillants, gentilshommes et autres protestants de toute qualité, s'était faite en la ville de Nantes. » On voit donc plus clair que le jour, que c'est l'entreprise et l'assemblée des protestants. Il continue: La Renaudie, protestant lui-même, par dépit et par vengeance, comme on a vu [5], « communiqua le secret à des Avenelles, qui trouva cet expédient fort bon; aussi était-il protestant. » C'est donc, encore une fois, l'affaire de la secte. Dans la suite de l'entreprise, Castelnau parle toujours du *rendez-vous des protestants*, et de la requête que les conjurés devaient présenter au roi, pour « être assuré par le moyen de cette requête, qui se devait présenter pour la liberté de leurs consciences, de quelque soulagement au reste de la France [6]. » C'était donc, pour la dernière fois, une requête des protestants; mais il ne faut pas oublier que cette requête se devait présenter à main armée, et par des gens soutenus d'un secours de cavalerie, dispersée aux environs [7]: ce que le même Castelnau trouve avec raison « fort étrange, et du tout contre le devoir d'un bon sujet, principalement d'un Français obéissant et fidèle à son prince, de lui présenter une requête à main armée [1]. » Mais enfin le fait est constant, non-seulement par Castelnau, mais encore unanimement parmi les auteurs, sans en excepter les protestants; et cependant ce n'est pas là une rébellion, ni une entreprise de la réforme, si nous en croyons M. Basnage.

Mais, dira-t-il, dans cette requête, on demandait aussi le soulagement du peuple. Il n'y a donc qu'à le demander *à main armée*, pour être innocent, et la réforme sera lavée d'une rébellion si ouverte, à cause qu'à la manière des autres rebelles ceux-ci l'auront revêtue d'un prétexte du bien public? Mais qui ne voit au contraire que les plus noirs attentats deviendraient légitimes par ce moyen, et que le comble de l'iniquité c'est de donner un beau nom au crime?

Mais, dit-on, il y entra quelques Catholiques. Quoi donc! quelques mauvais Catholiques entraînés dans un parti de protestants le feront changer d'esprit, de dessein et de nom même? On oubliera que le chef du parti était un prince huguenot; que la Renaudie, huguenot, en était l'âme; que le ministre Chandieu était son associé; que ceux à qui on se fiait étaient de même secte; que les huguenots composaient le gros du parti; que l'action devait commencer par une requête pour la liberté de conscience [2]; qu'après la conjuration découverte, l'amiral, interrogé par la reine sur ce qu'il y avait à faire pour en prévenir les suites, ne lui proposa que la liberté de conscience [3]? On oubliera tout cela, et on aura tant de complaisance pour les protestants, qu'on croira la conjuration entreprise pour toute autre fin.

Mais l'affaire fut découverte par deux protestants qui se repentirent d'y être entrés [4]. Il y eut deux hommes fidèles dans tout un parti. Donc il est absous. Qui fit jamais un raisonnement si pitoyable?

Il ne sert de rien de nous dire encore que les conjurés avaient protesté de ne point attenter sur la vie du roi, ni des personnes royales [5]. Car aussi aurait-on pu espérer de trouver autant qu'il fallait de conjurés, en leur déclarant un dessein si exécrable? Mais enfin, sans attenter sur la vie du roi, n'était-ce pas un crime assez noir que d'entrer dans son palais à main armée, soulever toutes ses provinces, le mettre en tutelle, se rendre maître de sa personne sacrée et de celle des deux reines, sa mère et sa femme, jusqu'à ce qu'on eût fait tout ce qu'on voulait? M. Basnage

[1] *Thu.*, XXIII, t. I, p. 514. — [2] *Casteln.*, ch. 7, pag. 16. — [3] *Ibid.*, p. 512. — [4] *Ibid.*, p. 8. — [5] *Var.*, l. X. — [6] Ch. 8, 9. — [7] *Th.*, XXIII, t. I, 675.

[1] Liv. II. — [2] *Th.*, XXV, 675. — [3] *Thuan.*, 676; *Cast.*, l. II, p. 24; *Bez.*, III, 264. — [4] *Basn.*, *ibid.* — [5] *Ibid.*

dissimule toutes ces choses, parce qu'elles ne souffrent point de répartie, et croit la réforme assez innocente, pourvu qu'elle soit exempte d'avoir attenté sur la vie du roi. Mais qui répondait aux complices de ce qui pouvait arriver dans un si grand tumulte, et de toutes les noires pensées qui auraient pu entrer dans l'esprit d'un prince devenu maître de son roi et de tout l'État? Comment peut-on justifier de tels attentats? et n'est-ce pas se rendre sourd à la vérité éternelle, qui établit l'ordre des empires et consacre la majesté des souverains?

C'est se moquer ouvertement après cela que de dire qu'on voulait tout faire contre les princes de Guise, et dans tout le reste *par l'ordre de la justice et par les États généraux* [1]. Mais si le roi ne voulait par les convoquer? si les états plus religieux que les protestants refusaient de s'assembler au nom du prince de Condé, qui ne pouvait les convoquer qu'en se faisant roi, qu'aurait-on fait? les conjurés auraient-ils posé les armes et remis non-seulement le roi et les reines, mais encore les princes de Guise en liberté? On insulte à la foi publique lorsqu'on s'imagine pouvoir persuader au monde de tels contes. Aussi l'histoire dit-elle nettement que, sans hésiter, on aurait massacré le duc de Guise et son frère le cardinal, s'ils ne promettaient de se retirer de la cour et des affaires [2]. On sait le nom de celui qui s'était chargé de tuer le duc [3], et après un si beau commencement, qui peut répondre de tous les excès où se serait emporté un peuple appâté de sang? Telle fut la résolution que fit prendre La Renaudie dans l'assemblée de Nantes, après avoir invoqué le nom de Dieu. Car Bèze sait bien remarquer que c'est par là qu'il commença [4]. Après cela tout est permis, et pourvu qu'on donne à l'assemblée un air de réforme, on peut destiner des assassins à qui l'on veut, fouler aux pieds toutes les lois, forcer le roi dans son palais, et mettre en feu tout le royaume.

Que si à la fin on est forcé d'avouer que cette conjuration est un crime abominable, il faut avouer encore avec la même sincérité que c'est un crime de la réforme, un crime entrepris par dogme, par expresse délibération de *jurisconsultes et de théologiens protestants*, comme l'assure M. de Thou en termes formels [5]; un crime approuvé des ministres et en particulier de Bèze, qui en fait l'éloge dans son *Histoire ecclésiastique* [6]. Les passages en sont rapportés dans le livre des *Variations* [7]: le prince de Condé, selon Bèze [8], est un héros chrétien pour avoir en cette occasion *postposé toutes choses* AU DEVOIR *qu'il avait à sa patrie, à sa majesté et à son san sang*; la province de Saintonge est louée *d'avoir fait* SON DEVOIR *comme les autres : combien* QU'UNE SI JUSTE *entreprise, par la* DÉLOYAUTÉ *de quelques hommes, ne succédât comme on le désirait*. Ainsi ces réformateurs renversent tout; ils appellent *justice* une affreuse conspiration, et *déloyauté* le remords de ceux qui se repentent d'un crime; ils sanctifient les attentats les plus noirs, et ils en font un *devoir*, tant pour les princes du sang que pour les autres sujets.

M. Basnage a vu cet endroit de Bèze dans l'*Histoire des Variations*, et il fait semblant de ne le pas voir. C'est sa perpétuelle coutume : ce ministre croit tout sauver en dissimulant ce qui ne souffre point de répartie; en récompense, il soutient que, parmi les consultants qui autorisèrent la conjuration, il y avait *des jurisconsultes papistes;* du moins il n'ose avancer qu'il y eût des théologiens de notre religion, ni démentir M. de Thou qui n'y admet que des protestants. Mais si le ministre veut mettre des nôtres parmi les jurisconsultes, qu'il les nomme; qu'il nomme un seul auteur catholique qui ait approuvé cette entreprise, comme nous lui nommons Bèze qui en fait l'éloge. Mais pourquoi lui nommer ce réformateur et les autres de même temps? Je nomme à M. Basnage M. Basnage lui-même, et je lui demande de par Dieu quel intérêt il peut prendre à excuser, comme il fait, une si noire entreprise, si la réforme, comme il le prétend, n'y a point de part?

Enfin, pour dernière excuse, on nous dit que plusieurs des chefs du parti improuvèrent ce dessein. M. Bayle nomme l'amiral, à qui on n'osa jamais le confier, et s'il l'eût su, dit Brantôme, *il aurait bien rabravé les conjurateurs et révélé le tout* [1]. Calvin même, qui sut l'entreprise, dit M. Basnage [2], déclara une et deux fois *qu'il en avait de l'horreur*, et il le prouve par ses lettres que j'ai aussi alléguées dans l'*Histoire des Variations* [3]; mais si Calvin et l'amiral ont, en effet, et de bonne foi, détesté un crime si noir, comment ose-t-on aujourd'hui le justifier? Qui ne voit ici qu'on se moque, et qu'il n'y a dans les réponses des ministres ni sincérité ni bonne foi? Calvin, je l'avoue, improuva beaucoup l'entreprise, après qu'elle eut manqué, et s'en disculpa autant qu'il put; mais si Bèze avait remarqué dans le fond et dès l'origine qu'elle lui eût paru criminelle plutôt que mal concertée, en aurait-il entrepris si hautement la défense? Y avait-il si peu de concert entre ces deux chefs de la réforme sur la règle des mœurs et sur le devoir des su-

[1] *Basn.*, 514, 515. — [2] *Thuan.*, 675. — [3] *Brant.*, *Vie de Guise; Le Laboureur*, *Addit. à Castelnau*, t. I, l. I. p. 398. — [4] Liv. III, 252. — [5] *Thuan.*, 670. — [6] *Hist. eccles.*, III, p. 251. — [7] Liv. X. — [8] Liv. III.

[1] *Var.*, liv. X. — [2] Pag. 516. — [3] Liv. X.

jets? Bèze aurait-il proposé comme une chose approuvée par *les plus doctes théologiens* ce que Calvin aurait détesté jusqu'à en avoir de l'horreur? Calvin tenait-il un si petit rang parmi les théologiens de la réforme? M. Basnage, selon sa coutume, dissimule tout cela, et se contente de dire que *M. de Meaux fait éclater son injustice contre Calvin d'une manière trop sensible* [1]. Pourquoi? Parce que je dis que ce prétendu réformateur, à prendre droit par lui-même, agit trop mollement en cette occasion, et qu'il devait dénoncer le crime [2]. Mais l'amiral lui en donnait l'exemple, puisqu'on vient de voir qu'il était en disposition de tout révéler s'il l'eût su, il ne fallait pas qu'un réformateur sût moins son devoir qu'un courtisan. M. Basnage devait répondre à cette raison, avant que de m'accuser d'une injustice *si sensible* envers Calvin. Mais il ne pénètre rien, et ne fait que supprimer les difficultés. Cependant, comme s'il avait satisfait à celle-ci, qui est si pressante et si clairement exposée dans l'*Histoire des Variations*, il demande avec un ton de confiance: *Que pouvait faire Calvin qu'il n'ait fait?* Ce qu'il pouvait! Rompre absolument l'entreprise, en la faisant déclarer au roi ou à la justice. L'ordre des empires le veut, la loi éternelle l'ordonne; si Calvin en ignorait les règles sévères, pourquoi prenait-il le titre de *Réformateur?* Il était Français, et faisait semblant de conserver dans Genève les sentiments d'un bon citoyen et d'un bon sujet [3]. Quand donc il l'en faudrait croire, et se persuader sur sa parole qu'il a fait véritablement tout ce qu'il raconte après que le coup a failli, toujours de son aveu propre il demeurera impliqué dans le crime, puisqu'il l'a su sans le révéler. Lorsqu'on sait un complot d'assassinat, on n'en est pas quitte pour l'improuver: il faut avertir celui qui est en péril; et en matière d'Etat il faut du moins faire entendre au coupable que, s'il ne se désiste d'un si noir dessein contre son roi et sa patrie, on en avertira le magistrat; autrement on y participe. Et voilà le chef de la Réforme, quoi qu'en dise M. Basnage, complice manifestement, selon la loi éternelle, du crime des conjurés.

Il l'a été beaucoup davantage des guerres civiles. Que diriez-vous d'un docteur, si, écrivant à un chef de rebelles ou de voleurs, qui se glorifierait d'être son disciple, au lieu de lui faire sentir l'horreur de son crime, il lui prescrivait seulement comme à un homme autorisé par le public, les lois d'une milice légitime? C'est précisément ce qu'a fait Calvin. J'ai rapporté une lettre qu'il écrit au baron des Adrets [4], le plus ardent et le plus cruel de tous les chefs de la Réforme. Dans cette lettre, il ne blâme que les violences, la déprédation des reliquaires, et les autres choses de cette nature faites *sans l'autorité publique*. Mais il se garde bien de lui dire que le titre même du commandement qu'il usurpait était destitué de cette autorité: par conséquent, que la guerre entreprise de cette sorte, était non-seulement dans ses excès, mais encore dans son fond, une révolte, un attentat, et, en un mot, un brigandage plutôt qu'une guerre légitime. Au lieu de lui reprocher son impiété à tourner ses armes infidèles contre sa patrie et contre son prince, il se contente de lui dire comme saint Jean faisait aux soldats légitimement enrôlés sous les étendards publics: *Ne faites point de violence, et contentez-vous de votre paye* [1]. Les catholiques et les protestants concluent d'un commun accord de cette décision de saint Jean, avec saint Augustin et les autres Pères, que la guerre sous un légitime souverain est permise; puisque saint Jean n'en reprenant que les excès il s'en suit qu'il en approuve le fond. Mais par la même raison, on démontre manifestement à Calvin qu'il autorisait la guerre civile. M. Basnage répond premièrement, *qu'on ne dit pas toujours tout dans une lettre* [2] et que Calvin avait assez expliqué ailleurs [3], *qu'il fallait obéir aux rois lors même qu'ils étaient méchants et indignes de porter le sceptre*. Le ministre voudrait nous donner le change. La question n'était pas s'il fallait obéir aux mauvais rois. La Réforme ne prenait pas pour prétexte de sa révolte leur injustice en général, mais en particulier la seule persécution: c'était donc contre cette erreur que Calvin la devait munir pour lui ôter les armes des mains, et il fallait lui montrer qu'à l'exemple de l'ancienne Eglise, on doit obéir même aux princes persécuteurs. C'est ce que devait faire un réformateur: mais c'est de quoi Calvin ne dit pas un mot dans le passage allégué par notre ministre; et s'il eût eu ce sentiment dans le cœur, il le fallait expliquer en écrivant à un chef de la révolte; car c'est le cas d'appliquer les grandes maximes au fait particulier, et d'instruire à fond de ses devoirs celui qu'on entreprend d'enseigner.

Mais M. Basnage répond en second lieu [4], « que c'était assez entreprendre contre le baron des Adrets, que de vouloir d'abord réprimer sa fureur; on n'obtient rien, » poursuit-il « quand on demande beaucoup. » Je vous entends, M. Basnage; en effet, c'est trop demander à la Réforme que de lui prescrire *de poser les armes* qu'elle a

[1]. *Basn.*, p. 616. — [2] *Var.*, *ibid.* — [3] *Ve Avertis.*, n. 64. — [4] *Var.*, l. x.

[1] *Luc.*, III, 14. — [2] Liv. III. — [3] *Inst.*, IV, c. 20, art. 25. — [4] Liv. III.

prises contre sa patrie. Mais si Calvin n'eût rien obtenu, si ses disciples avaient persisté, contre son avis, dans une guerre criminelle, la protestation qu'il eût faite contre leur infidélité eût servi de témoignage à son innocence. Je crois ici que M. Basnage se moque en son cœur de notre simplicité de demander à Calvin de semblables déclarations. Ce n'est pas le style des ministres; nous trouvons bien dans Bèze les protestations qu'ils firent contre la paix d'Orléans : *Afin que la postérité fût avertie comme ils s'étaient portés dans cette affaire*[1]. Mais des protestations contre la guerre civile, on n'en trouve point dans leur histoire : ce n'était point là leur esprit ni celui de la Réforme.

M. Basnage ose soutenir cette protestation des ministres, mais la raison qu'il en rend est admirable. « Les ministres, » dit-il[2], « avaient raison de s'opposer à ce traité, puisque le prince voulait les sacrifier à sa grandeur. » Sans doute il valait bien mieux que les ministres le sacrifiassent à leurs intérêts avec toute la noblesse et le peuple qui le suivait, et que toute la France fût en sang, plutôt que de blesser la délicatesse de ces docteurs qui voulaient être les maîtres de tout. L'aveu au moins est sincère; « mais, » poursuit M. Basnage, « leurs demandes étaient justes dans le fond, puisqu'ils souhaitaient seulement qu'on observât un édit qu'on leur avait donné; il ne s'agissait pas de décider si la guerre était juste ou non. » Quelle erreur de prêcher la guerre sans avoir auparavant décidé qu'elle était juste ! M. Basnage se moque-t-il, d'alléguer de telles raisons? Mais les ministres ne *songeaient*, continue-t-il, *qu'à pourvoir à la sûreté de leurs troupeaux*. Nous avons fait voir ailleurs[3] que le prince y avait pourvu, et que toute la question n'était que du plus au moins : mais, en quelque façon qu'on le prenne, c'était donc un point résolu par le sentiment des ministres, que la guerre était légitime, puisqu'à quel prix que ce fût, et aux dépens du sang de tous les Français, ils voulaient qu'on la continuât.

Voyons maintenant les raisons par lesquelles notre auteur ose soutenir que cette guerre était juste. Il les réduit à trois principales : la première, « qu'il s'agissait de la punition du massacre de Vassi commis par le duc de Guise, laquelle la reine avec son conseil avait solennellement promise, malgré les oppositions du roi de Navarre et du cardinal de Ferrare; et qu'ainsi les protestants avaient droit de la demander et de se plaindre si on ne la faisait pas[4]. » La seconde raison de M. Basnage, « c'est qu'on ne s'unissait que pour un édit que les parlements de France et les États avaient vérifié[1]. » La troisième, qui paraît la plus vraisemblable, c'est que le prince, sous la conduite duquel la Réforme se réunit, agissait par les ordres de la reine régente : c'était donc lui qui était muni de l'autorité publique, et il ne regardait le duc de Guise, qui était le chef du parti contraire, que comme un *particulier* contre lequel on avait droit de s'élever, comme contre un ennemi de l'État[2]. Au reste, M. Basnage déclare d'abord « qu'il ne prétend pas traiter cette matière épuisée par d'autres auteurs, et qu'il touchera seulement les réflexions que M. de Meaux a faites. » Mais c'est justement ce qu'il oublie. Sur le prétendu *massacre de Vassi* ma principale remarque a été que ce *n'était pas une entreprise préméditée*, ce que j'établis en un mot[3], mais d'une manière invincible, par le consentement unanime des historiens non suspects. Ma preuve est si convaincante que M. Burnet s'y est rendu. Je lui avais fait le reproche *d'avoir pris le désordre de Vassi pour une entreprise préméditée*[4], et voici comme il y répond : « Il m'accuse (M. de Meaux) de m'être mépris sur le but du massacre de Vassi. Mais il n'y a rien dans l'anglais qui marque que j'aie cru que ce fût un dessein formé, et je ne suis responsable que de l'anglais[5]. » Je n'en sais rien, puisqu'il a donné à la version française une approbation si authentique. Quoi qu'il en soit, je le prends au mot et je le loue de désavouer de bonne foi ce qu'il dit que son traducteur avait ajouté du sien. M. Basnage n'a qu'à l'imiter; puisqu'il le comble de tant de louanges, en lui dédiant sa réponse il ne doit pas avoir honte de suivre son exemple. Qu'il avoue donc de bonne foi que ce qu'on appelle *le massacre de Vassi* ne fut qu'une rencontre fortuite, et que c'est un fait avéré par l'histoire de M. de Thou, et par celle de la Popelinière, auteurs non suspects; qu'il ajoute sur la foi des mêmes auteurs que le duc de Guise fit ce qu'il put pour empêcher le désordre, et qu'ainsi c'était à la Réforme une manifeste injustice d'exiger par tant de clameurs, ensuite par une guerre déclarée, que, sans connaissance de cause et sur la seule accusation de ses ennemis, on le punît d'un crime dont il était innocent. Mais après tout, quand le duc de Guise serait aussi criminel que les protestants le publiaient, le faible du raisonnement de M. Basnage n'en est pas moins clair, puisque, même en lui accordant tout ce qu'il demande, on voit qu'il ne conclut rien, et qu'enfin tout ce qu'il conclut, c'est *que la reine avec son conseil ayant promis la punition* de ce pré-

[1] *Hist.*, t. II, l. VI, 282; *Var.*, l. X. — [2] Lib. III. — [3] *Var.*, liv. X. — [4] Pag. 519.

[1] Pag. 519. — [2] *Ibid.*, 517, 518. — [3] *Var.*, l. X. — [4] *Ibid.* — [5] *Critiq. de l'Hist. des Var.*, n. 11, p. 33.

tendu massacre, *les protestants avaient droit de demander et de se plaindre si on ne la faisait.* Mais *qu'ils eussent droit de la demander* par la force ouverte et par une guerre déclarée *ou de se plaindre* les armes à la main, c'est précisément de quoi il s'agit; c'est ce qu'il fallait établir pour justifier la Réforme. Mais M. Basnage lui-même ne l'a osé dire; il a senti la loi éternelle qui lui criait dans sa conscience, qu'on renverse l'ordre du monde lorsque des sujets entreprennent de se faire justice à eux-mêmes contre les plus criminels, et à plus forte raison contre un innocent.

La même raison détruit encore le vain prétexte tiré des édits. Car sans se tourmenter vainement l'esprit par la discussion des faits, dans une occasion où l'on s'accusait mutuellement d'avoir manqué à la foi donnée, la règle invariable de la vérité décide que les sujets doivent conserver les édits qu'on leur accorde, par les mêmes voies dont ils ont dû se servir pour les mériter, c'est-à-dire par d'humbles supplications et de fidèles services. Ainsi, de quelque contravention qu'on ait à se plaindre, cette règle de la vérité et de l'ordre public revient toujours, qu'on ne se doit pas faire justice à soi-même; que les sujets n'ont point de force contre la puissance publique, et que le glaive n'est donné qu'aux souverains. Nos ancêtres les martyrs n'ont pas fait la guerre à Sévère et à Valérien, pour rappeler en usage les favorables édits d'Adrien et de Marc-Aurèle; ni à Julien l'Apostat, en faveur de ceux de Galère et de Maximin, de Constantin et de Constance. Le bel ordre dans un Etat, si toutes les plaintes de contravention aux libertés et aux droits de chaque corps, se tournaient en guerre civile! Mais quel prodige d'égarement de s'imaginer qu'en donnant des priviléges, le prince donne le droit d'armer contre lui, partage son autorité, et se dégrade lui-même; ou que les grâces qu'il accordera en faveur d'une religion contraire à la sienne, soient plus inviolables et plus sacrées que les autres! Que si l'on nie que ces édits fussent des grâces, c'était donc de deux choses l'une, ou un effet de la violence faite au souverain, ce qui est un attentat manifeste, ou un droit également acquis, et une justice due à toutes les sectes; ce qui est une prétention trop nouvelle, encore même parmi les protestants, pour faire une loi.

Il n'y a donc plus aucune ressource pour la Réforme si souvent rebelle, que de dire qu'elle a armé par l'autorité publique, et d'en revenir à ces ordres secrets donnés par la reine au chef du parti. Mais d'abord il est manifeste que cette excuse n'est bonne, en tous cas, que pour les premières guerres commencées durant la régence de Catherine de Médicis. Car ce n'est qu'en cette occasion qu'on peut alléguer de tels ordres, et il n'y en a pas même le moindre vestige dans les guerres qui ont suivi, depuis Charles IX jusqu'à Louis XIII de triomphante mémoire. Quelle misérable défaite, qui, dans la vaste étendue qu'ont occupée ces guerres civiles, ne trouve à justifier qu'une seule année, puisque la première guerre ne dura pas davantage? Mais après tout, que peut-on conclure de ces lettres de la reine? J'y ai donné deux réponses[1], la première entièrement décisive : « Que la reine, qui appelait en secret le prince de Condé au secours du roi son fils, n'en avait pas le pouvoir; puisqu'on est d'accord que la régence lui avait été déférée, à condition de ne rien faire de conséquence que dans le conseil avec la participation et de l'avis d'Antoine de Bourbon, roi de Navarre, comme premier prince du sang et lieutenant-général du roi dans toutes ses provinces et dans toutes ses armées durant sa minorité. » C'est ce que portait l'acte de tutelle arrêté dans les états généraux; le fait est constant par l'histoire[2]. Cette réponse ferme la bouche aux protestants; aussi M. Basnage, qui avait promis *de répondre à mes réflexions*, demeure muet à celle-ci, comme il fait dans tout son ouvrage à celles qui sont les plus décisives : on appelle cela répondre à l'*Histoire des Variations*, comme si répondre était faire un livre, et lui donner un vain titre.

Le ministre, qui passe sous silence un endroit si essentiel de ma réponse, en touche un autre, mais pour le corrompre. *M. de Meaux soutient que le duc de Guise ne faisait rien que par l'ordre du roi*[3]. Il m'impose : il n'était pas même question des ordres du roi, qui était mineur, et qui avait à peine douze ans : je parle du roi de Navarre, et je dis, ce qui est certain, que le duc de Guise *ne fit rien que par les ordres du roi*[4], comme il devait. Le ministre, qui n'a rien à dire à une réponse si précise, change mes paroles : est-ce là répondre, ou se moquer et insulter à la foi publique? Il poursuit : « Maimbourg ne chicane point, et il avoue que la reine écrivit coup sur coup quatre lettres extrêmement fortes, où elle conjure le prince de Condé de conserver la mère, les enfants et le royaume, en dépit de ceux qui voulaient tout perdre[5]. » On dirait, à entendre le ministre, que je dissimule ces lettres, mais j'en rapporte tous les termes qu'il a élevés, et je reconnais que la reine les écrivit pour prier ce prince *de bien conserver la mère et les enfants, et tout le royaume contre ceux qui voulaient tout*

[1] *Var.*, liv. X. — [2] *Thuan.*, t. I, l. XXVI, 719; édit. 1606. — [3] *Basn.*, *ibid.*, 517. — [4] *Var.*, liv. X. — [5] *Basn.*, p. 518.

perdre[1]. Est-ce chicaner sur ces lettres que de les rapporter de si bonne foi? Mais j'ajoute ce que vous taisez, M. Basnage, que la reine, qui écrivait en ces termes, et qui semblait vouloir se livrer avec le roi et ses enfants au chef d'un parti rebelle et aux huguenots, n'en avait pas le pouvoir; répondez, si vous pouvez; et si vous ne pouvez pas, comme vous l'avouez assez par votre silence, cessez de tromper le monde par une vaine apparence de réponse.

J'avais fait une autre remarque qui n'était pas moins décisive : que « ces sentiments de la reine ne durèrent qu'un moment; qu'après qu'elle se fut rassurée, elle rentra de bonne foi dans le sentiment du roi de Navarre, et qu'elle fit ce qu'elle put par de continuelles négociations avec le prince de Condé, pour le ramener à son devoir.» Tous ces faits que j'avais rapportés dans l'*Histoire des Variations*[2], sont incontestables, et en effet ne sont pas contestés par M. Basnage. J'ajoute encore, dans le même endroit, que la reine écrivit ces lettres « en secret par ses émissaires, de peur qu'en favorisant la nouvelle religion, elle ne perdît l'amitié des grands et du peuple, et qu'on ne lui ôtât enfin la régence. » Ce sont les propres termes de M. de Thou; et voilà ce qui fit prendre de meilleurs conseils à cette princesse, que son ambition avait jetée d'abord dans des conseils désespérés. M. Basnage n'a rien à répondre sinon *que la reine changea, parce qu'elle se vit opprimée par les Guises qu'il fallut flatter*[3]. Il dissimule que tout se faisait par les ordres du roi de Navarre, selon l'acte de tutelle autorisé par les Etats; et qu'à la réserve du prince de Condé et de l'amiral, ce roi avait avec lui les autres princes du sang, les grands du royaume, le connétable et les principaux officiers de la couronne, la ville et le parlement de Paris, les parlements, les provinces, et en un mot toutes les forces de l'Etat. M. Basnage oublie tout cela, et il appelle oppression les ordres publics : tout cela était les rebelles *et les ennemis de l'Etat*; et le prince de Condé fut le seul fidèle, à cause qu'il avait pour lui les huguenots seuls, et qu'il était à leur tête. Peut-on s'aveugler soi-même jusqu'à cet excès, sans être frappé de l'esprit d'étourdissement?

Si l'on se souvient maintenant de ce qu'entreprit peu de temps après, et dans les secondes guerres, *ce parti fidèle* et si obéissant à la reine, on sera bien plus étonné. Il appela l'étranger au sein du royaume, il livra le Hâvre-de-Grâce, c'est-à-dire la clef du royaume aux Anglais, anciens ennemis de l'Etat, et les consola de la perte de Calais et de Boulogne. Il n'y avait point là de lettres de la régente, elle fut contrainte de prendre la fuite avec le roi devant *ce parti fidèle :* on les attaqua dans le chemin au milieu de ce redoutable bataillon de Suisses; il fallut fuir pendant la nuit, et achever le voyage avec les terreurs que l'on sait; cependant ceux qui poursuivaient le roi et la reine, sans garder aucune mesure, étaient les fidèles sujets; et ceux qui les gardaient étaient les rebelles.

M. Basnage, qui se tait à tous ces excès, croit excuser la Réforme en nous alléguant en tous cas d'autres rébellions; il n'a que de tels exemples pour se soutenir. Mais toutes les rébellions sont faibles à comparaison de celles de la Réforme; les rois, pour ne pas ici répéter le reste, s'y sont vus assiégés dans leurs palais, comme François II à Amboise, et au milieu de leurs gardes, comme Charles IX dans la fuite de Meaux à Paris. Quelle rébellion poussa jamais plus loin son audace? Oubliera-t-on cette réponse de Montbrun à une lettre où Henri III lui parlait naturellement avec l'autorité convenable à un roi envers son sujet? Que lui répondit ce fier réformé : « Quoi! » dit-il[1], « le roi m'écrit comme roi, et comme si je devais le reconnaître? Je veux bien qu'il sache que cela serait bon en temps de paix, et que lors je le reconnaîtrais pour tel; mais en temps de guerre, qu'on a le bras armé et le cul sur la selle, tout le monde est compagnon. » C'est l'esprit qui régnait dans le parti; et je ne finirais jamais, si je commençais à raconter les paroles, et, ce qui est pis, les actions insolentes des héros de la Réforme.

Si ce ne sont là des rébellions et des félonies manifestes, je n'en connais plus dans les histoires. Encore pour les autres révoltes on en rougit; mais pour celles-ci, on les soutient, on les loue, on les imite : il le faut bien, puisqu'elles ont été faites par religion, et autorisées par les synodes.

M. Basnage ose le nier, et nous avons déjà dit que par là il se réfute lui-même. Car si ces conjurations et ces guerres sont légitimes, pourquoi en rougir, et n'oser y faire entrer les synodes? Mais c'est que l'iniquité se dément toujours elle-même : ces révoltés couvrent de honte ceux qui les soutiennent : ce sont de bonnes actions, disent les ministres, mais que chacun serait plus aise de n'avoir point faites, et dont on voudrait du moins laver les synodes.

Le ministre le tente vainement, et il est encore plus faible et plus faux dans cet endroit de sa *Réponse* que dans tous les autres : on va le voir. La pièce la plus décisive contre la Réforme est

[1] *Var., ibid.*— [2] *Var., ibid.; Thuan.*, t. II, lib. XXIX.— [3] *Ibid.*, 518.

[1] *Brant., Le Labour., Addit. aux Mém. de Casteln.*, tom. II, p. 643.

un décret du synode national de Lyon en 1563 dès l'origine des guerres. Nous en avons produit deux articles, que, malgré leur ennuyeuse longueur, je ne craindrai pas de remettre encore sous les yeux du lecteur. Car il faut une fois confondre ces infidèles écrivains, qui osent nier les faits les plus constants. J'ai donc produit deux articles de ce synode[1] : le XXXVIII[e] où il est écrit « qu'un ministre de Limosin, qui, AUTREMENT S'ETAIT BIEN PORTÉ, a écrit à la reine-mère qu'il n'avait jamais consenti au port des armes, jaçait qu'il y ait consenti et contribué : item, qu'il promettait de plus prêcher, jusqu'à ce que le roi le lui permettrait. Depuis, connaissant sa faute, il en a fait confession publique devant tout le peuple ; et en jour de Cène, en la présence de tous les ministres du pays et de tous les fidèles : on demande s'il peut rentrer dans sa charge ? On est d'avis que cela suffit : toutefois, il écrira à celui qui l'a fait tenter, pour lui faire connaître sa pénitence : et le priera-t-on qu'on le fasse entendre à LA REINE, et là où il adviendrait que le scandale en arrivât à son Eglise : et sera en la prudence du synode de Limosin de le changer de lieu. »

L'autre article du même synode, qui est le XXVII[e], n'est pas moins exprès : « Un abbé venu, » dit-on, « à la connaissance de l'Evangile, a brûlé ses titres, et n'a permis, depuis six ans, qu'on ait chanté Messe en l'abbaye ; ainsi s'est toujours PORTÉ FIDÈLEMENT, et a porté LES ARMES pour maintenir L'EVANGILE ; il doit être reçu à la Cène, » conclut tout le synode national.

Voilà qui est clair, il n'y faut point de notes, ni de commentaires ; c'est le décret d'un synode national qu'on a en forme authentique avec tous les autres ; c'est l'acte d'un des synodes, où, selon la discipline de nos réformés, se fait la suprême et finale résolution, tant au dogme qu'en la discipline ; et il n'y a rien au-dessus dans la Réforme : tout y enseigne, tout y autorise, tout y respire la guerre et la désobéissance. Que fera ici M. Basnage ? ce que font les avocats des causes déplorées ; ce que lui-même il fait partout dans sa *Réponse*, comme on a vu, et comme on verra dans toute la suite. C'est de passer sous silence ce qui ne souffre aucune réplique, et si on trouve un petit mot par où l'on puisse embrouiller la matière, de s'y accrocher par une basse chicane. L'article de l'abbé est d'une nature à ne point souffrir de répartie ; les circonstances du fait sont trop bien marquées ; c'est un abbé huguenot qui garde six ans son abbaye, sans en acquitter aucune charge, ni faire dire aucune partie de l'office ; les revenus l'accommodaient, et c'est assez pour garder le bénéfice : ce qui l'excuse envers la Réforme, c'est qu'il a brûlé tous les titres, pour abolir la mémoire de l'intention des fondateurs, et toutes les marques de la papauté dans son abbaye. Car, au reste, un homme de main comme lui n'avait besoin que de la force pour se maintenir dans la possession, et un abbé de cette trempe, *qui sait se porter fidèlement et prendre les armes pour l'Evangile*, n'a que faire de titre. Voilà au moins le cas bien posé : la cause de la guerre bien expliquée, l'abbaye en très-bonnes mains ; on reçoit l'abbé à la Cène, et la guerre qu'il fait à son roi et à sa patrie lui en ouvre les entrées. Il n'y a ici qu'à se taire, comme fait M. Basnage.

Personne ne peut douter que l'article du même synode sur le ministre limosin, ne soit de même esprit et de même sens ; mais parce qu'il y est parlé du déni que fait le ministre d'avoir consenti au port des armes, *jaçait qu'il y eût consenti et contribué*, et de la promesse qu'il fait de ne prêcher plus *sans la permission du roi* ; M. Basnage s'attache à ces derniers points : « Il sufit, » dit-il[1], « de savoir lire pour voir que la censure tombe sur deux choses : la première que le ministre avait proféré un mensonge public en écrivant à la reine qu'il n'avait jamais consenti au port des armes, quoiqu'il y eût consenti et contribué ; et la seconde, parce qu'il abandonnait son ministère. Il ne s'agissait donc pas de la repentance de ce ministre, et encore moins d'une décision en faveur de la guerre. » Quoi ! le ministre n'est pas loué *de s'être bien porté d'ailleurs*, et d'*avoir contribué* comme les autres au port des armes ? Ce n'est pas là tout l'air du décret, et cet homme n'est pas continué dans le ministère, encore qu'il ait *consenti et contribué* à la guerre, en sorte que *tout le scandale* qu'il a donné à l'Eglise, c'est d'avoir eu honte de sa révolte, et d'avoir promis, sur ce fondement, de ne prêcher plus ? J'en appelle à la conscience des sages lecteurs. Car aussi, pourquoi le synode aurait-il refusé à ce ministre la louange de consentir à la guerre, puisqu'on a bien loué l'abbé de l'avoir faite lui-même ? Et quand nous voudrions nous attacher à ce que M. Basnage reconnaît pour la seule cause de la censure, si la guerre contre sa patrie et contre son roi était réputée, dans le synode, un fait honteux et reniable, comme on parle, serait-ce un si grand scandale de le désavouer ? Si contribuer à la révolte, en y animant les peuples, eût été réputé un attentat contre son roi et sa patrie, quelle honte y aurait-il eu d'abandonner le ministère dont on aurait abusé ? N'eût-il

[1] *Var.*, lib. X ; *V*[e] *Avertis.*, n. 10.

[1] *Basn.* l. II, art. 6, p. 510, et *Jur.*

pas fallu se souvenir de cette parole du Saint-Esprit : *Dieu a dit au pécheur : Pourquoi annonces-tu ma justice, et portes-tu mon alliance dans ta bouche ? Tu as haï la discipline, et tu as rejeté ma parole loin de toi, tu t'es joint avec les voleurs*[1] ; ou ce qui n'est pas moins impie : Tu as augmenté le nombre des rebelles, et tu as allumé, dans ta patrie, le flambeau de la guerre civile : *ta bouche a abondé en malice, et ta langue a été adroite à forger des fraudes*, pour engager dans la révolte ceux qui écoutaient tes discours. Quoi de plus juste en cet état que d'abdiquer le ministère dont on aurait abusé contre son prince, et du moins de ne le reprendre qu'avec sa permission ? Mais ce qui ferait l'édification d'une vraie Eglise, fait un scandale dans la Réforme ; il faut que toutes les Eglises du parti, il faut que la reine même sache qu'on se repent d'avoir eu la guerre civile en horreur ; et il ne reste que ce moyen-là d'être maintenu dans le ministère. Voilà comme M. Basnage sauve son Eglise et le synode national de Lyon. M. Jurieu est plus sincère ; il a tâché comme les autres de déguiser autant qu'il a pu le fait des guerres civiles ; lorsqu'il a vu qu'on savait le décret du synode national, il a reconnu la vérité : mais aussi en même temps il a repris son audace, qu'il n'avait quittée que pour un moment[2] : Et, dit-il, *M. de Meaux doit savoir que nous ne nous faisons pas une honte de ces décisions de nos synodes*. Voilà deux ministres bien opposés ; l'un accorde ce que l'autre nie ; l'un est contraint d'avouer que le synode approuve la prise des armes, et soutient qu'il a eu raison de le faire ; l'autre, qui ne s'est pas encore durci le front jusqu'à croire que les synodes doivent autoriser de tels excès, ne se sauve qu'en niant un fait constant : mais la Réforme demeure toujours également confondue, soit qu'elle craigne d'avouer ce fait honteux, ou qu'elle ait l'audace de le soutenir.

La question est terminée par ces seuls décrets d'un synode si solennel, et suivi dans tout le parti. Mais j'ai encore d'autres synodes à produire, et ce sont ceux des vaudois calvinisés, en l'an 1560.

C'est ici que M. Basnage semble triompher, puisqu'il se vante d'avoir prouvé que je cite faux, et voici comment : « On tâche, » dit-il[3], « en passant d'Allemagne dans les vallées de Piémont, d'y trouver quelque ombre de rébellion. » Que le lecteur attentif prenne garde à ces paroles, *on tâche*, c'est de moi qu'il parle, *de trouver dans les vallées quelque ombre de rébellion* ; il n'y a donc eu dans ces vallées, selon le ministre, ni aucun attentat contre le ministre, ni aucun attentat contre le prince, ni pas même une ombre de rébellion. D'où viennent donc tant de siéges, tant de combats, et tant de sang répandu ? Mais sans encore entrer dans ce détail, que M. de Thou et la Popelinière racontent si amplement, que répondra-t-on au traité transcrit mot à mot par ces historiens dont voici le commencement : *Capitulation et articles dernièrement accordés entre M. de Raconis de la part de Son Altesse, et ceux des vallées de Piémont, appelés vaudois*. Il en rapporte les paroles, et conclut ainsi : *Que l'on expédiera lettres patentes de Son Altesse, par lesquelles il constera qu'il fait rémission et pardon à ceux des vallées d'Angrogne*, et des autres qu'il nomme toutes, *tant pour avoir pris les armes contre Son Altesse, que contre les seigneurs et gentilshommes particuliers* (à qui ces lieux appartenaient), *lesquels il reçoit et tient en sa sauvegarde particulière*. Voilà, ce me semble, toutes les vallées spécifiées avec assez de soin, qui toutes ensemble demandent pardon d'avoir pris les armes contre leurs seigneurs et contre leur prince souverain. Cependant à entendre notre ministre, il n'y a pas eu parmi les vaudois *une ombre de rébellion*, et c'est en vain que M. de Meaux *tâche* d'y en trouver le moindre vestige. Ce traité, que j'ai tiré de la Popelinière[1] est raconté en un mot, mais toujours dans le même sens, par M. de Thou, puisqu'il dit *qu'on fit un traité d'amnistie, par lequel le prince pardonnait à ses sujets des vallées tout ce qui s'était passé dans les guerres*[2]. Cependant M. Basnage m'insulte comme si j'avais faussement cité ces deux auteurs.

Je rapporterai ses paroles, afin qu'on voie une fois ce qu'il faut croire de son jugement et de sa sincérité. « Les vaudois, » dit M. de Meaux, « avaient enseigné tout nouvellement cette doctrine (qu'on pouvait armer contre son prince) : et la guerre fut entreprise dans les vallées contre les ducs de Savoie qui en étaient les souverains[3]. » Je reconnais mes paroles, et il est vrai que je donne pour garants M. de Thou et la Popelinière, deux historiens non suspects. Ecoutons sur cela M. Basnage : « On cite M. de Thou pour le prouver : mais il dit précisément le contraire de ce que M. de Meaux lui fait dire. Il est vrai, » poursuit M. Basnage[4], « que les ministres permirent aux vaudois de repousser la violence de quelques soldats qui s'attroupaient pour les piller. Car il est permis de s'armer contre des voleurs. Mais quand les armées du duc de Savoie, commandées par un chef, s'approchèrent, M. de Thou dit qu'on délibéra s'il était permis de pren-

[1] *Psal.* XLIX. — [2] *Jur.*, lett. 9. — [3] *Basn.*, part. 2, c. 6, p. 410.

[1] *La Pop.*, tom. I, l. VII, fol. 253. — [2] *Thuan.*, tom. II, lib. XXVII, pag. 18. — [3] *Basn.*, *ibid.* — [4] *Ibid.*

dre les armes contre son prince pour la défense de la religion, et que les syndics et les pasteurs des vallées décidèrent que cette défense n'était point permise, qu'il fallait se retirer sur les montagnes, et se reposer sur la bonté de Dieu qui n'abandonnerait pas ses enfants ; et il remarque comme une espèce de prodige, qu'après cette décision il n'y en eut pas un seul qui ne quittât ses maisons et ses biens au lieu de les défendre. » Ainsi conclut le ministre, « on ne peut parler d'une manière plus contraire à M. de Meaux. » Il est vrai, si ces belles résolutions avaient duré. Mais le ministre déguise d'une étrange sorte ce qu'ajoute M. de Thou. « Il ajoute, » dit M. Basnage, « que dans la suite quelques ministres varièrent, s'imaginant qu'on pouvait se défendre, parce qu'il ne s'agissait point de la religion, mais de la conservation de ses femmes et de ses enfants, qui allaient être immolés à la violence des persécuteurs ; et que d'ailleurs on ne faisait pas la guerre à son souverain, mais au Pape qui était l'auteur de cette violence. Mais, continue M. Basnage, ces raisons qui étaient soutenues par les mouvements de la nature, ne furent point suivies, et on demeura ferme dans la première décision. La Popelinière rapporte précisément la même chose que M. de Thou : et ces deux historiens font voir que M. de Meaux est souverainement injuste dans ses accusations. »

Où me cacherai-je, si j'ai falsifié si honteusement les deux historiens que je produis ? Mais aussi que répondra M. Basnage, si c'est lui qui les a tronqués ? La chose n'est pas douteuse, puisqu'il ne fallait que continuer un moment la lecture de M. de Thou, pour la trouver trois pages après [1], « que les pasteurs d'Angrogne CHANGÈRENT D'AVIS, et résolurent d'un commun consentement qu'on défendrait dorénavant la religion par les armes. »

Après une si honteuse dissimulation de M. Basnage, où un passage si clair est entièrement retranché de l'histoire de M. de Thou, il n'y aura plus que les aveugles, qui ne verront pas que les ministres, lorsqu'ils nous répondent, ne songent qu'à faire dire qu'ils ont répondu, et entretenir la réputation du parti, sans au reste se mettre en peine de répliquer rien de sincère ni de sérieux. Ne laissons pas de faire voir à M. Basnage la conduite des nouveaux martyrs dont il nous vante la constance. M. de Thou lui apprendra que cette courageuse résolution *de tout perdre jusqu'à la vie* [2], plutôt que de résister à son souverain, ne dura que peu de jours, puisqu'un peu après l'armée du duc de Savoie s'étant avancée sous la conduite du comte de la Trinité, les habitants prirent les armes qu'ils avaient auparavant rejetées ; qu'ils combattirent jusqu'à la nuit, résolus de maintenir leur religion jusqu'au dernier soupir ; qu'ils envoyèrent demander secours à ceux de Pérouse, et même à ceux de Pragelas dans le royaume de France; que le comte de la Trinité, craignant de les pousser au désespoir, les porta à entrer en quelque accommodement ; qu'ils présentèrent une requête au prince, où ils lui promettaient une prompte et inviolable fidélité, et lui demandaient pardon pour ceux qui avaient pris les armes par une extrême nécessité et comme par désespoir, le suppliant de leur laisser la liberté de leurs consciences [1]; que les députés n'ayant rapporté de la part du duc que des ordres qui parurent trop rigoureux à ceux de Luzerne et de Bobio, ils écrivirent à Pragelas et aux autres vallées du royaume de France, pour leur demander conseil et secours [2] ; qu'il se fit un traité entre eux de s'entre-secourir mutuellement, sans jamais pouvoir traiter d'accommodement les uns sans les autres ; que les habitants enflés du succès de ce traité résolurent de refuser les conditions imposées par le duc, et désavouèrent leurs députés qui les avaient accordées ; que, pour confirmer l'alliance par quelque entreprise mémorable, *ils pillèrent les vallées voisines*, et sous prétexte d'aller entendre le sermon dans une église, *en renversèrent les autels et les images* ; qu'un corps de troupes du duc, qui venaient exécuter le traité que les députés des vallées avaient conclu, trouvèrent au lieu de la paix qu'ils attendaient, *tous les habitants armés*, qui les poussèrent jusque dans la citadelle, où ils les contraignirent de se rendre à discrétion ; et qu'enfin le comte de la Trinité étant venu à Luzerne avec son armée, et ayant mis garnison dans Saint-Jean, ce fut alors *qu'on changea d'avis*, comme on a vu, *et qu'après avoir conclu qu'on prendrait les armes contre le duc, on confirma l'accord arrêté avec ceux de Pragelas.*

M. Basnage a raison de dire que la Popelinière a raconté précisément la même chose [3]. Voilà comme ces deux auteurs *disent positivement le contraire de ce que M. de Meaux en a rapporté.* Les vaudois de l'obéissance de Savoie par le commun avis de leurs pasteurs ont renoncé à la patience et au martyre, dont d'abord ils avaient eu quelque idée : ceux de Pragelas, sujets du roi, qui font de telles confédérations avec des étrangers sans la permission de leur prince, ne sont pas moins criminels ; et voilà tout ce qui restait des vaudois, coupables manifestement de la rébellion, dont le ministre avait entrepris de les

¹ *Thuan.*, tom. II, lib. XXVII. — ² *Ibid.*, p. 12.

¹ *Ibid.*, p. 13. — ² — *Ibid.*, p. 14. — ³ *La Pop.*, l. VII.

excuser, jusqu'à dire qu'on n'en trouva pas même l'ombre parmi eux.

Cependant c'était ici cette réponse dont on me menaçait il y a deux ans, et qui devait me convaincre d'énormes infidélités. Les ministres ne manquent pas de se vanter les uns les autres, et ils éblouissent les simples par cet artifice. M. Jurieu a publié qu'on saurait bien me montrer que j'avais falsifié beaucoup de passages dans l'*Histoire des Variations*, sans neanmoins en marquer un seul. Dans sa petite *critique* de trente-six pages, M. Burnet, qui se vante d'avoir détruit toute mon histoire, ajoute *qu'une belle plume, et trop belle à son gré pour la matière où elle s'emploie*, me fera voir mon peu de sincérité. A la vérité ces messieurs n'ont pas voulu se charger de cette recherche, et M. Burnet me passe tous les faits que j'ai rapportés sur sa *Réforme anglicane* et sur son *Cranmer*, aussi bien que sur ses autres héros [1], sans en contredire aucun; aussi ne le peut-il pas, puisque je les ai pris de lui-même. La gloire de découvrir mes prétendues faussetés dans la conduite variable, dont j'ai convaincu la Réforme, était laissée à M. Basnage, qui répète aussi à toutes les pages que je n'ai rien vu par moi-même, que j'ai suivi en aveugle mes compilateurs, en relisant tout au plus les endroits qu'ils m'avaient marqués, sans considérer tout le reste, et qu'aussi je suis convaincu de faux par tous les auteurs que je produis; mais c'est principalement dans le fait des guerres civiles, qu'il prétend m'avoir convaincu de ces honteuses falsifications; et son frère, qui fait ce qu'il peut dans son Histoire des ouvrages des savants, pour lui préparer un théâtre favorable, a remarqué en particulier que c'est sur les guerres de France et d'Allemagne, qu'on *accuse M. de Meaux de bien des infidélités* [2]. On a vu les principales dont on m'accusait, et on peut juger maintenant de la sincérité de M. Basnage.

Ce ministre, trop aisément ébloui par la belle résolution que les vaudois avaient fait paraître, n'a pas voulu passer outre, ni pousser plus loin son récit. La décision des vaudois était en effet plus forte encore que M. Basnage ne nous l'a représentée; puisque au lieu de dire simplement que la défense n'était pas permise contre son prince, M. de Thou leur fait dire: loin qu'on pût défendre sa maison et ses biens, qu'*il n'était pas même permis de défendre sa vie contre son souverain*. Mais ces courageuses maximes, si promptement démenties par des maximes contraires, ne servent qu'à justifier ce que j'ai dit des variations de la Réforme, qui d'une part a été forcée par la vérité à reconnaître ce qu'on doit au prince et à la patrie, et de l'autre y a renoncé par d'expresses décisions.

On peut voir encore en cette occasion ce qu'on doit attendre de notre ministre sur l'Histoire des albigeois et des vaudois, où il prend le ton de vainqueur, d'une manière qui, à ce qu'on dit, a ébloui tout le parti; mais j'espère qu'il faudra bientôt déposer cet air superbe, et dès à présent on peut voir combien l'Histoire vaudoise est inconnue à cet auteur, en la reprenant dès son origine, puisqu'il en ignore même ce qui s'est passé du temps de nos pères, jusqu'à nous donner les vaudois de ce dernier temps, comme des gens où l'on cherche en vain une ombre de rébellion, et leurs Bardes comme des docteurs qui n'ont jamais varié dans une partie si essentielle de la doctrine chrétienne.

Après leur décision qui fut prononcée en 1561, toute la Réforme retentit de décrets semblables, où la domination fut ravilie, et la majesté blasphémée. En 1562 *une assemblée* tenue à Paris, où *étaient les principaux de l'Eglise, résolut qu'on prendrait les armes, si la nécessité amenait les Eglises à ce point* [1]. C'est Bèze qui le raconte dans son Histoire ecclésiastique [2]. Pour excuser l'Eglise de cet attentat, M. Basnage fait semblant de vouloir douter, *si ces principaux de l'Eglise étaient ecclésiastiques, ou plutôt laïques* [3]. Sans doute il y avait beaucoup de laïques, puisque les assemblées de la Réforme les plus ecclésiastiques sont composées d'anciens, c'est-à-dire de purs laïques, plus que de ministres. Mais enfin s'il y eut de l'ordre dans cette assemblée, où la question proposée regardait la religion et la conscience, les ministres y devaient tenir le premier rang; et sans s'arrêter à ces chicanes de M. Basnage, Castelneau, dont il loue l'histoire, nous apprend qu'au commencement de la guerre civile, « les huguenots firent assembler le synode général en la ville d'Orléans, où il fut délibéré des moyens de faire une armée, d'amasser de l'argent, lever des gens de tous côtés, et enrôler tous ceux qui pourraient porter les armes. Puis ils firent publier jeûnes et prières solennelles par toutes leurs Eglises, pour éviter les dangers et persécutions qui se présentaient contre eux [4]. »

Qu'on dise encore que ce *synode général* n'était pas une assemblée ecclésiastique, ou qu'on n'y approuva pas la prise des armes contre le roi et la patrie. On n'en demeura pas là: il se tint encore un synode à Saint-Jean-d'Angély, où la question étant proposée « s'il était permis par la parole de Dieu de prendre les armes pour la

[1] *Burn., Crit. des Var.*, n. 11, pag. 32. — [2] *Hist. des ouv. des sav.*, mois de décembre, 89, janvier et février, 90, p. 25.

[1] *Var.*, liv. X. — [2] Liv. VI. — [3] Tom. I, part. II, ch. 6, p. 619. — [4] *Mém. de Castelnau*, l. III.

liberté de conscience, et pour délivrer le roi et la reine contre ceux qui violaient les édits, et contre les perturbateurs du repos public, il fut décidé qu'on le pouvait [1]. » Laissons à part les prétextes qui ne manquent jamais à la révolte, et dont aussi nous avons vu la vanité. Enfin le fait est constant, et un synode résolut *par la parole de Dieu*, que des sujets peuvent armer sans ordre du prince, et se soulever contre lui, sous prétexte de le délivrer. Car on voulait le tenir pour captif entre les bras des princes du sang, à qui les Etats généraux l'avaient confié, et dans le sein, pour ainsi parler, de son parlement et de sa ville capitale. C'était là qu'il était captif selon la Réforme, et il eût été entièrement libre entre les mains du prince de Condé et des huguenots. Le synode le décide ainsi, et afin que rien ne manque à l'iniquité, la parole de Dieu y est employée. La même chose fut résolue dans un synode de Saintes, pour raffermir ceux qui « doutaient si cette guerre était licite, attendu que le roi et la reine sa mère ayant l'administration du royaume par les Etats, et le roi de Navarre lieutenant-général représentant la personne du roi, tenaient le parti contraire [2]. » Voilà du moins le fait bien posé, et on supposait la régente bien revenue de l'erreur, où son ambition inquiète l'avait plongée. *Elle tenait le parti contraire*, et demeurait bien unie avec le roi de Navarre, *représentant la personne du roi* par l'autorité des Etats. Mais le prince de Condé son cadet avait lui seul plus d'autorité que tout cela, parce qu'il se disait réformé, et qu'il était le chef du parti : en sorte que ce synode, où il y avait soixante ministres, résolut *par la parole de Dieu* (sans laquelle on ne résout rien dans la réforme) *que la guerre n'était pas seulement* PERMISE ET LÉGITIME *mais encore* ABSOLUMENT NÉCESSAIRE : ce qui fut ainsi décidé, pour user de leurs propres termes, *toutes objections et doutes bien débattus par tout droit divin et humain*. Voilà, ce me semble, assez de synodes, assez d'assemblées et assez de décrets pour autoriser la guerre civile ; et néanmoins on en vint encore à la résolution du synode national de Lyon, que nous avons rapportée, qui confirma et exécuta toutes les résolutions précédentes, en leur donnant la dernière force qu'elles pouvaient recevoir dans le parti. Et après cela je suis un faussaire d'accuser toute la Réforme d'avoir entrepris la guerre civile par principe de religion, et en corps d'Eglise.

Il n'y a encore qu'à se souvenir des décisions de Calvin : il n'y a qu'à rappeler celles de Bèze, qui se glorifie « d'avoir averti de leur devoir, tant en public par ses prédications, que par lettres et de parole, tant M. le prince de Condé, que M. l'amiral et tous les autres seigneurs et gens de toutes qualités, faisant profession de l'Evangile, pour les induire à maintenir par tous moyens à eux possibles l'autorité des édits du roi et l'innocence des pauvres opprimés : et depuis, poursuit ce réformateur, il a toujours continué dans la même volonté, exhortant toutefois un chacun d'user des armes en la plus grande modestie qu'il est possible, et de chercher après l'honneur de Dieu la paix sur toutes choses, POURVU QU'ON NE LAISSE DÉCEVOIR [1]. » C'est assez, en autorisant la révolte, que d'y recommander la modestie; comme si on pouvait être à la fois et modeste et rebelle contre son roi.

Les ministres étaient si ardents à prêcher la guerre, que les Rochelois, résolus au commencement à demeurer dans l'obéissance, furent contraints de chasser Ambroise Faget, dont les prêches séditieux les animaient à prendre les armes. Le fait est constant par Aubigné [2] et par d'autres historiens. Il fallait bannir les ministres, lorsqu'on voulait demeurer dans son devoir; et nous avons vu qu'on ne put conclure la paix après le siége d'Orléans qu'en excluant les ministres de toutes les délibérations [3]. Il ne faut donc plus demander si l'assemblée de Paris, où l'on résolut de prendre les armes, était gouvernée par les ministres; et la protestation qu'ils publièrent contre cette paix fit bien voir de qui venaient les conseils de la guerre.

Je ne dois pas omettre ici la lettre que la prétendue Eglise de Paris écrivit à la reine Catherine [4]; parce qu'elle est d'un style extraordinaire envers une reine, et confirme admirablement tout ce qu'on a vu de l'esprit de la réforme. Elle fut écrite en 1560, un peu avant la condamnation d'Anne du Bourg : et la lettre porte « que si on attendait plus outre contre lui et les autres Chrétiens, il y aurait grand danger de troubles et émotions, et que les hommes pressés par trop grande violence ne ressemblassent aux eaux d'un étang, la chaussée duquel rompue, les eaux n'apportaient par leur impétuosité que ruine et dommage aux terres voisines : non, poursuivaient-ils, que cela avînt par ceux qui, dessous leur ministère, avaient embrassé la réformation de l'Evangile; car elle devait attendre d'eux toute obéissance, mais pour ce qu'il y en avait d'autres en plus grand nombre cent fois, qui connaissant les abus du Pape, et ne s'étant encore rangés à la discipline ecclésiastique, NE POURRAIENT SOUFFRIR la persécution; de quoi ils

[1] *Thuan.*, tom. II, l. XXX, pag. 101, an. 1562. — [2] *Thuan.*, *ibid.*; *La Pop.*, l. VIII, fol. 332.

[1] Ci-dessus, n. 20; *Var.*, liv. X; *Bez.*, *Hist.*, liv. VI. — [2] Liv. III, c. 6. — [3] Ci-dessus, n. 20, 21. — [4] *Bez.*, liv. III, p. 227.

avaient bien voulu l'avertir, afin qu'avenant quelque méchef, elle ne pensât icelui procéder d'eux. »

Bèze nous a conservé cette lettre, et on y remarque deux choses contraires. En apparence, on y promettait une obéissance inviolable. Le royaume n'a rien à craindre, disent les ministres, de ceux qui se sont soumis *à leur ministère :* il n'y a que ceux des réformés qui ne se sont pas encore rangés à la discipline, *qui ne pourront souffrir la persécution;* les autres, à les ouïr, sont à toute épreuve. Voilà parler en sujets, à qui la loi éternelle fait sentir leur devoir. Mais ils ne demeurent pas longtemps sur ce ton soumis : on les aurait crus trop endurants; et ils ajoutent aussitôt après qu'il y a beaucoup d'autres parmi eux de qui tout est à craindre, jusqu'aux plus grands excès et jusqu'aux débordements les plus furieux; ainsi ils diront, si vous voulez, avec saint Paul, pour exagérer leur patience : *Nous sommes comme des brebies destinées à la boucherie* [1]; mais si vous les pressez, ils tiendront bientôt un autre langage, et vous diront hardiment : Ne vous y trompez pas : nous ne sommes pas si brebies ni si patients que vous pourriez croire; il est vrai qu'il y en a parmi nous dont vous n'avez rien à craindre; mais le nombre en est petit; le nombre des emportés est *cent fois plus grand.* Que ne devait-on craindre de cette réforme? Au lieu que les premiers Chrétiens disaient aux empereurs et à tout l'empire, comme on a vu dans le précédent avertissement [2] : Vous n'avez rien à craindre de nous; ceux-ci écrivent à la reine : Tout est à craindre. Leurs menaces ne furent pas vaines : tôt après on les vit suivies de la conjuration d'Amboise, de la prise universelle des armes, des décrets de trente synodes qui les autorisaient : tout, et peuples et ministres mêmes, et synodes et consistoires, passa aux rangs de *ces âmes indisciplinées* dont on avait menacé la reine; on vit cette prétendue Eglise de Paris, qui promettait selon l'Evangile une soumission à toute épreuve, sonner le tocsin pour animer toutes les autres à la guerre; et les ministres qui avertissaient que les peuples, comme les eaux d'un étang, pourraient rompre leurs digues, furent les premiers à les lever.

Cette seule lettre est capable de pousser à bout les Jurieu, les Burnet, les Basnage, et en un mot tous les écrivains de la réforme. Car d'un côté la prétendue Eglise de Paris promet une obéissance à toute épreuve et malgré la persécution; ce qu'elle n'aurait pas fait, si elle ne s'y fût sentie obligée par la règle de la vérité; de l'autre elle menace le roi en la personne de la reine sa mère, et lui fait, en effet, la guerre un an ou deux après. Que diront donc les ministres? qu'il est permis de prendre les armes contre son roi? la prétendue Eglise de Paris les confond par ses promesses : que leur parti est demeuré dans la soumission? la même prétendue Eglise les dément par ses menaces : que la réforme n'a point varié dans ce dogme si essentiel à la tranquillité publique? On voit toutes les variations dont nous l'avons convaincue, ramassées dans une seule lettre, où en même temps qu'elle établit la loi de l'obéissance, elle y déroge d'abord par ses discours menaçants, toute prête à l'anéantir par les actions les plus sanguinaires.

M. Basnage entreprend de justifier la réforme de l'assassinat du duc de Guise; et d'abord il réussit mal pour l'amiral. « On lui fait un crime, dit-il [1], d'avoir ouï quelquefois parler du dessein d'assassiner le duc de Guise, sans s'y être opposé fortement. » Il supprime le principal chef de l'accusation. L'amiral n'est pas seulement convaincu d'avoir *ouï quelquefois parler* de cet assassinat; il avoue lui-même que l'assassin lui a découvert son dessein en partant d'auprès de lui pour l'exécuter, et que, loin de l'en détourner, il lui donna de l'argent pour se monter et pour vivre dans l'armée du roi où il allait le commettre. C'est une complicité manifeste; c'est non-seulement nourrir l'assassin, mais lui fournir des moyens pour exécuter son traître attentat. Bèze nous a conservé la déclaration où se trouve cet aveu formel de l'amiral [2]. M. Basnage le tait parce qu'il n'y a rien à y répondre; mais avec tous ses artifices, il n'a pu dissimuler deux faits décisifs : l'un, que l'amiral a su le crime; l'autre, qu'il n'a voulu ni détourner ni découvrir le criminel. C'en est assez pour le condamner, selon la loi éternelle qui met au rang des coupables ceux qui consentent au crime, et ne prennent aucun soin de l'empêcher. L'amiral, dit M. Basnage [3], l'avait fait autrefois; je le veux, quoique je ne le sache que de la bouche de l'amiral même qui s'en vante; mais, en tout cas, il devait donc continuer à bien faire et à satisfaire à une loi dont il avait reconnu la force. Mais, ajoute M. Basnage, ce qui l'empêcha de découvrir cet assassinat, c'est que le duc de Guise *avait attenté à sa personne.* C'est l'amiral qui le dit, et le dit seul et le dit sans preuves : je l'ai fait voir dans l'*Histoire des Variations* [4]; M. Basnage le dissimule, et il croit le crime du duc de Guise sur la seule déposition de son ennemi [5]. Ce n'est pas ainsi que je procède, et j'ai convaincu l'amiral par l'aveu de l'amiral même. Mais après tout, et quoi qu'il en

[1] *Rom.*, VIII, 36. — [2] *Ve Avertis.*, n. 13.

[1] *Basn.*, n. 522. — [2] *Bez.*, liv. VI; *Var.*, liv. X. — [3] *Ibid.* — [4] *Var.*, *ibid.* — — [5] *Basn.*, *ibid.*

soit, la justice chrétienne souffre-t-elle qu'on permette d'attenter sur son ennemi, ni qu'on laisse périr son frère pour qui Jésus-Christ est mort, en lui permettant de courir à la trahison et au meurtre, sans seulement se mettre en peine de l'en détourner, pour ne pas dire en lui fournissant de l'argent et du secours? Mais je fais nos prétendus réformés d'une conscience trop délicate sur l'assassinat. On sait assez que d'Andelot ne s'excusa que faiblement du meurtre commis en la personne de Charri; l'amiral son frère n'en fut non plus ému que lui [1]; ces messieurs voulaient bien qu'on sût qu'il ne faisait pas bon s'attaquer à eux, et que leurs amis ne leur manquaient pas dans le besoin; et le meurtre ne leur était rien, pourvu qu'on ne pût pas les en convaincre dans les formes. Ce ne sont pas là des soupçons, ce sont des assassinats bien avérés dans l'histoire. La prédiction d'Anne du Bourg coûta la vie au président Minard [2]. M. Basnage m'a demandé si j'étais assez crédule pour m'imaginer que Julien l'Apostat ait été tué par un ange : je pourrais bien à mon tour lui demander, s'il *est si crédule* que de croire que du Bourg ait été prophète, ou que quelqu'un des esprits célestes ait tué Minard. La réforme était toute pleine d'anges semblables. Les deux compagnons du président n'échappèrent à leurs mains que par hasard; mais Julien Freme ne s'en sauva pas : « Il portait, » dit Castelnau [3], « des mémoires et papiers pour faire le procès à plusieurs grands protestants et partisans de cette cause. » Il en mourut : les anges de la réforme ne manquèrent pas leur coup à cette fois, et l'envoyèrent avec le président Minard.

Je me suis senti obligé à remarquer ces assassinats dans l'*Histoire des Variations*, et je suis encore contraint de les répéter; si la réforme s'en fâche, je veux bien m'en taire à jamais, pourvu enfin qu'elle cesse de nous tant vanter des héros et sa feinte douceur. M. Basnage nous veut faire accroire que tous ces meurtres infâmes et même celui de Poltrot fut *hautement désavoué par les chefs du parti* [4]. Il ne fut que faiblement désavoué, comme on a vu [5], puisque l'amiral en avoue assez pour se déclarer complice. Il n'y a qu'à revoir l'*Histoire des Variations*, pour en demeurer convaincu. Pour Bèze, je lui fais justice et je reconnais *que Poltrot, après l'avoir accusé d'abord, persista jusqu'à la mort à le décharger* [6]. M. Basnage le répète, et prouve parfaitement bien ce que personne ne lui conteste ; mais en récompense, il ne dit mot sur ce qui charge la réforme de tous ces crimes; c'est que Poltrot et les autres s'en expliquaient hautement, sans que personne les en reprît; ce qui montre combien la réforme était indulgente à ces pieux assassinats. J'ai aussi reproché à Bèze *l'approbation qu'il avait donnée à l'entreprise d'Amboise, sans comparaison plus criminelle* que le meurtre de Poltrot [1]. Ce traître pouvait-il croire que ce fût un crime de massacrer le duc de Guise, après avoir vu tout le parti entrer par conjuration dans un semblable dessein contre ce prince, avec l'approbation *des plus doctes théologiens* de la réforme, et de Bèze lui-même, qui en trouve, comme on a vu [2], le dessein très-juste? C'est à quoi il fallait répondre; mais le ministre ne l'entreprend pas. J'avais encore ajouté, ce qui est hors de doute, *que Bèze devant l'action ne fit rien pour l'empêcher, encore qu'il ne pût pas l'ignorer*, puisque la déclaration en était publique; et *qu'après qu'elle eut été faite, il n'oublia rien pour lui donner la couleur d'une action inspirée.* Pour en être entièrement convaincu, il ne faut que lire l'*Histoire des Variations*, et voir en même temps le profond silence de M. Basnage.

J'ai satisfait ce ministre sur ce qui regarde la France; et le lecteur peut juger si son livre, où il laisse sans réplique ce qu'il y a de plus convaincant, et où il déguise le reste avec des faussetés si évidentes, mérite le nom de Réponse. Il ne faut pas laisser croire à M. Burnet que sa petite critique sur l'*Histoire des Variations* soit meilleure. Il s'offense du juste reproche que je lui ai fait, de parler des affaires de France comme un protestant entêté et un étranger mal instruit. Je fais plus, car je lui fais voir qu'il a pris pour le droit français les murmures et les libelles des mécontents. Comment s'en peut-il laver, puisqu'après avoir été si bien averti, il tombe encore dans la même faute? il ne faut qu'entendre sa *critique*, où il parle ainsi : « Si, dit-il [3], M. de Meaux s'était donné la peine de parcourir le XXIIIe livre de M. de Thou, qui traite de l'administration des affaires sous François II, il y aurait trouvé tout ce que j'ai allégué concernant les opinions des jurisconsultes français. » Sans doute, je l'aurais trouvé, mais dans des libelles sans nom. « Car, » continue notre docteur, « M. de Thou fait un long extrait d'un livre écrit sur la fin du mois d'octobre de l'an 1559 contre la part qu'une femme et des étrangers prenaient au gouvernement du royaume. » Il est vrai que tout cela se trouve dans cet extrait, et on y trouve encore « que les rois de France ne sont en âge de régner par eux-mêmes qu'à vingt-cinq ans [4]. » Mais on y trouve en même temps

[1] *Brant.*, *Le Labour.*, *Addit.*, liv. I, tom. I, p. 388. — [2] *Var.*, liv. X. — [3] *Cast.*, liv. I, ch. 5, p. 9. — [4] *Basn.*, *ibid.*, 521. — [5] *Var.*, liv. X. — [6] *Ibid.*

[1] *Ibid.* — [2] Ci-dessus, n. 18. — [3] *Crit.*, p. 35. — [4] *Ibid.*, 634.

que ce livre qu'on fait tant valoir est *un libelle* sans nom d'auteur, qu'on sema parmi le peuple pour l'émouvoir, et que M. de Thou a rapporté comme un fidèle historien, de même qu'il a rapporté dans le même endroit « les discours licencieux qu'on répandait artificieusement parmi le peuple, sous prétexte de défendre la liberté publique. » Voilà les jurisconsultes de M. Burnet, et les sources où il a puisé les maximes du droit public des Français.

Mais puisque cent ans après que tous ces petits écrits sont dissipés, et que l'histoire en a reconnu la malignité, M. Burnet se met encore à la tête de ses réformés pour les défendre : venons au fond. C'est un fait constant que François II était reconnu pour majeur dans tout le royaume : la reine sa mère présidait à ses conseils : Antoine, roi de Navarre, premier prince du sang, qui fut sollicité de troubler le gouvernement, ne se laissa pas ébranler, non plus que les autres princes du sang [1] : le seul prince de Condé, que ses liaisons avec l'amiral et les huguenots rendaient suspect dès lors, fit quelques démarches qui n'eurent aucun effet, et qu'on traita de séditieuses : tout était tranquille : on murmurait contre les princes de Guise, comme on fait contre les autres favoris bons ou mauvais : que sert ici de parler des prétextes dont on se servit ? le fond était que les mécontents voulaient obliger le roi à former son conseil à leur gré. Cependant on ne niait pas que le duc de Guise n'eût sauvé l'Etat en plusieurs rencontres, et qu'au grand bonheur de la France il n'eût été bien avant dans les affaires sous le règne précédent. Metz et Calais sont des témoins immortels de son zèle pour le bien de l'Etat : on s'obstinait néanmoins à lui trouver le cœur étranger malgré ses services, et encore que la branche d'où il était issu eût fait tige en France. Quoiqu'il en fût, ce qui décidait contre les auteurs du libelle, c'est que le gouvernement était reconnu par les armées et par les provinces, dans toutes les compagnies et dans tous les ordres du royaume : en sorte que les affaires allaient leur train sans contradiction jusqu'au tumulte d'Amboise, auquel tous ces libelles préparaient la voie.

Tous ces faits sont bien constants dans notre histoire, et en particulier dans celle de M. de Thou. Disons plus : M. Burnet ne nie pas lui-même que dès l'an 1374 il n'y eut une ordonnance de Charles V, surnommé le Sage, et en effet le plus avisé et le plus prévoyant de tous nos rois, qui réglait les majorités à quatorze ans, ou pour mieux dire à la quatorzième année. Notre auteur fait semblant de croire que cette ordonnance ne fut pas suivie; mais c'est nier, non quelques faits particuliers, mais une suite de faits si constants, qu'il n'y a pas moyen de les désavouer; puisqu'on sait non-seulement que cette ordonnance de Charles V a été souvent confirmée par ses successeurs, mais encore dans le fait que toutes les minorités arrivées depuis ont été réglées sur ce pied-là. Et d'abord Charles VI, fils de Charles V, fut déclaré majeur à l'âge qui y était porté. Les autres rois jusqu'à Charles VIII étaient venus à la couronne en âge viril : mais Charles VIII avait seulement treize ans et demi à la mort de Louis XI son père. Cependant *il fut ordonné dans les états de Tours qu'il n'y aurait aucun régent en France* [1] : sa personne fut confiée à Mme de Beaujeu sa sœur aînée, *de quoi Louis duc d'Orléans ne fut pas content;* mais la majorité du jeune roi n'en fut pas moins reconnue. Après les règnes de Louis XII, de François Ier et de Henri II, François II fut le premier qui tomba dans le cas de l'ordonnance de Charles V, et encore qu'il n'eût que quinze ans, il fut naturellement et sans aucune contradiction reconnu majeur, conformément aux derniers exemples de Charles VI et de Charles VIII, où l'autorité des états généraux avait passé. La maxime était si constante, qu'elle fut suivie sans difficulté sous Charles IX, frère et successeur de François II, qui fut aussi sans contradiction déclaré majeur dans sa quatorzième année, et gouverna son royaume par les conseils de la reine sa mère, qui avait été régente. Car pour les reines, que l'auteur sans nom du libelle séditieux voulait exclure absolument du gouvernement, il en était démenti par les exemples des siècles passés. Les régences, quoique malheureuses, de Frédégonde et de Brunehaut, ne laissent pas de faire connaître l'ancien esprit de nos ancêtres dès l'origine de la monarchie; et sans ici alléguer les autres régences, celle de la reine Blanche était en vénération à tous les peuples. Il y avait tant d'autres exemples anciens et modernes d'une semblable conduite, qu'on ne pouvait les nier sans impudence. Ainsi le gouvernement n'eut rien d'extraordinaire ni d'irrégulier sous François II, et M. Burnet n'a pu l'improuver qu'en préférant les libelles aux ordonnances, et les cabales aux conseils publics.

C'est ainsi que Du Tillet, reconnu par tous les Français pour le plus savant et le plus fidèle interprète du gouvernement de France, est devenu odieux à cet auteur, à cause qu'il était du parti royal : il voudrait même nous faire accroire que *M. de Thou censure Du Tillet, et favorise son adversaire* [2]; mais il ne faut que ce seul endroit pour découvrir la mauvaise foi de M. Burnet,

[1] *Thuan.*, XXIII, p. 626.

[1] *Du Tillet, Chron. abrég. des rois de France.* — [2] *Crit.*, p. 37.

puisque, loin d'avoir censuré le livre de Du Tillet, M. de Thou lui donne au contraire ce grand éloge : « que ce livre qu'on avait blâmé dans le temps qu'il fut publié, en haine de ceux de Guise pour qui il fut fait, fut rappelé en usage par le chancelier de l'Hospital durant la minorité de Charles IX, et élevé à un si haut point d'autorité, qu'on lui donna rang parmi les ordonnances de nos rois[1]. » Ce qu'il dit, que ce livre de Du Tillet fut rappelé en usage, c'est qu'ayant été imprimé d'abord par ordre du roi, les cabales le décrièrent; mais *la face des choses était changée,* comme parle M. de Thou[2], *et l'expérience ayant fait voir que ceux qui voulaient s'attirer l'autorité* (durant la minorité des rois) *avaient mis par leur ambition dans un extrême péril l'Etat divisé de factions;* tout le monde connut clairement qu'il en fallait revenir aux maximes que Du Tillet avait établies par tant d'ordonnances et tant d'exemples; et en effet, après la décision d'un aussi grave chancelier que Michel de l'Hospital, ce qu'avait écrit cet auteur passa pour inviolable parmi nous, comme tiré des archives et des registres publics, qu'il avait maniés longtemps avec autant de facilité que d'intelligence. Voilà comme M. de Thou a censuré Du Tillet, et voilà comme M. Burnet lit ses auteurs.

Il n'a point trouvé d'autre remède à ce passage de M. de Thou que de le corrompre. Au lieu que M. de Thou dit précisément « que le livre de Du Tillet fut rappelé en usage par le chancelier de l'Hospital : *Is liber in usum revocatus fuit a Michaele Hospitalio,* il lui fait dire *que c'est l'ordonnance de Charles V* qui fut rappelée en usage par ce savant chancelier; au lieu que M. de Thou continue à dire que ce livre *mérita tant d'autorité qu'il fut mis au rang des ordonnances,* M. Burnet lui fait dire *que l'ordonnance de Charles V* (dont il n'est fait nulle mention en cet endroit de M. de Thou) *fut insérée entre les édits royaux :* comme si un ordonnance reçue tant de fois par les états généraux, et si constamment pratiquée, eût eu besoin de recevoir une nouvelle autorité du chancelier de l'Hospital; ou que ce fût une chose bien rare de mettre un édit royal si authentique parmi les édits royaux. Ce qu'il y avait de rare et de remarquable, c'est de donner cette autorité au livre d'un particulier; et c'est ce qui arriva, dit M. de Thou, à celui de Du Tillet, tant on le jugea rempli des sentiments et de la doctrine de toute la France.

Que M. Burnet cesse donc de parler de nos affaires, puisque, toutes les fois qu'il y met la main, il augmente la confusion, et qu'il cesse d'attribuer à M. de Thou ses erreurs et ses ignorances, en falsifiant comme il fait un si grand auteur. Il triomphe cependant, et comme s'il avait fermé la bouche à tous les Français, il insulte au gouvernement de France[1]. Je ne daignerai lui répondre : ce n'est pas à un homme de cette trempe de censurer le gouvernement de la plus noble et de la plus ancienne de toutes les monarchies : et en tout cas, s'il nous veut donner pour modèle celui d'Angleterre, il devrait attendre qu'il eût pris une forme arrêtée, et qu'on y fût du moins convenu d'une règle stable et fixe pour la succession, qui est le fondement des Etats.

Je louerais la rétractation que fait cet auteur de l'erreur où il est tombé sur la régence prétendue du roi de Navarre[2]; mais on ne doit pas se faire honneur de si peu de chose, pendant qu'on persiste à soutenir des erreurs bien plus essentielles. Si M. Burnet avait à se repentir, c'était d'avoir donné son approbation aux révoltes des protestants : c'était d'avoir autorisé la plus noire des conjurations, c'est-à-dire celle d'Amboise : et pour passer à d'autres matières, c'était d'avoir mis au rang des plus grands saints un Cranmer qui n'a jamais refusé sa main, sa bouche, son consentement aux iniquités et aux violences d'un roi injuste, qui lui a sacrifié durant treize ans sa religion et sa conscience, qui en mourant a renié deux fois sa croyance, et dont on ose encore comparer la perpétuelle et infâme corruption a la faiblesse de saint Pierre, qui n'a duré qu'un moment, et qui fut si tôt expiée par des larmes intarissables.

Il ne peut rester aucun doute sur les révoltes de la Réforme en France ; et les palliations de M. Burnet sont aussi faibles pour les excuser, que celles de M. Basnage; mais peut-être qu'il y aura mieux réussi à colorer les rébellions de son pays. C'est ce qu'il est bon d'examiner pendant que nous sommes sur cette matière. Il est constant dans le fait que l'esprit de sédition et de révolte parut en Ecosse comme en France et partout ailleurs, dès que la nouvelle Réforme y fut portée. Elle se contint comme en France sous les règnes forts, tel que fut celui de Jacques V. Comme en France, elle s'emporta aux derniers excès sous les faibles règnes et dans les minorités, telle que fut celle de Marie Stuart, qui avait à peine six jours lorsqu'elle vint à la couronne. Une si longue minorité, et l'absence de la jeune reine qui était en France, où elle épousa le dauphin François, donnèrent lieu aux réformés de son royaume de tout entreprendre contre elle. Ils commencèrent à s'autoriser par l'assassinat du cardinal David Beton, archevêque de Saint-André, et pri-

[1] *Thuan.*, XXIII, p. 638. — [2] *Ibid.*

[1] *Crit.*, p. 37. — [2] *Ibid.*, p. 34, 36.

mat du royaume. Il est constant, de l'aveu de tous les auteurs, et entre autres de M. Burnet [1], que le prétendu martyre de Georges Vischard, un des prédicants de la Réforme, donna lieu à la conjuration par laquelle ce cardinal perdit la vie. On répandit une opinion qu'il était digne de mort pour avoir fait mourir Vischard contre les lois [2]; que si le gouvernement n'avait pas assez de force alors pour le punir, c'était aux particuliers à prendre ce soin, et que les assassins d'un usurpateur avaient de tout temps été estimés dignes de louanges. C'est ce que raconte M. Burnet. On reconnaît le génie de la Réforme, qui a toujours de bonnes raisons pour se venger de ses ennemis, et usurper la puissance publique. Les conjurés, prévenus de ces sentiments, entrèrent dans le château du cardinal, et l'ayant engagé à leur ouvrir la porte de sa chambre où il s'était barricadé, ils le massacrèrent sans pitié. Ainsi ils joignirent la perfidie à la cruauté. « La mort de Beton, » dit M. Burnet, « fit porter des jugements assez opposés. Il se trouva des personnes qui voulurent justifier les conjurés, en disant qu'ils n'avaient rien fait que tuer un voleur insigne. D'autres, bien aises que le cardinal fût mort, condamnaient pourtant la manière dont on l'avait assassiné, et y trouvaient TROP DE PERFIDIE et de cruauté. » S'il y en eût eu un peu moins, l'affaire aurait pu passer. C'est sur cet acte sanguinaire que la réformation a été fondée en Écosse, et il est bon de remarquer comment il est raconté dans un livre imprimé à Londres, qui a pour titre : *Histoire de la Réformation d'Écosse* [3]. Après s'être saisis du château et de la chambre du cardinal, par la perfidie qu'on vient de voir, les conjurés « le trouvèrent assis dans une chaire qui leur criait : je suis prêtre, je suis prêtre, ne me tuez pas. Jean Leslé suivant ses anciens vœux frappa le premier, et lui donna un ou deux coups, comme fit aussi Pierre Carmichaelle. Mais Jacques Malvin, HOMME D'UN NATUREL DOUX ET TRÈS-MODESTE, croyant qu'ils étaient tous deux en colère, les arrêta en disant : Cet œuvre et jugement de Dieu doit être fait avec une plus grande gravité. Alors présentant la pointe de l'épée au cardinal, il lui dit : Repens-toi de ta mauvaise vie passée, et en particulier d'avoir répandu le sang de ce notable instrument de Dieu, Georges Vischard, qui consumé par le feu devant les hommes, crie néanmoins vengeance contre toi, et nous sommes envoyés de Dieu pour en faire le châtiment. Car je proteste ici en présence de mon Dieu, que ni la haine de ta personne, ni l'amour de tes richesses, ni la crainte d'aucun mal que tu m'aurais pu faire en particulier, ne m'ont porté ou ne me portent à te frapper ; mais seulement parce que tu as été et que tu es encore un ennemi obstiné de Jésus-Christ et de son Évangile. Ensuite il lui donna deux ou trois coups d'épée au travers du corps. »

On n'avait jamais vu encore de douceur ni de modestie de cette nature, ni la pénitence prêchée à un homme de cette force, ni un assassinat si religieusement commis. On voit combien sérieusement tout cela est raconté dans l'*Histoire de la Réformation d'Écosse*. C'est en effet par cette action que les réformés commencèrent à prendre les armes ; et on lui donne partout dans cette histoire l'air d'une action inspirée pour l'honneur de l'Évangile. Tout le monde fut persuadé que les ministres étaient du complot : mais, pour ne raconter ici que les choses dont M. Burnet demeure d'accord, il est certain que les conjurés s'étant emparés du château où ils avaient fait le meurtre, et y ayant soutenu le siége pour éviter la juste vengeance de leur sacrilége, *quelques nouveaux prédicateurs allèrent s'y réfugier avec eux* [1]. Cette marque d'intelligence et de complicité est manifeste. Les coupables du même crime cherchent naturellement un même refuge. Mais il faut voir de quelle couleur M. Burnet a voulu couvrir cette honteuse action de ses prédicants. « Ces nouveaux prédicateurs, » dit-il [2], « lorsque le coup eut été fait, allèrent véritablement se réfugier dans le château où les assassins s'étaient mis à couvert ; mais aucun d'eux n'était entré dans cette conjuration, pas même par un simple consentement ; et si plusieurs tâchèrent ensuite de pallier l'énormité de ce crime, je ne trouve point qu'aucun entreprît de le justifier. » On voit déjà deux faits constants : l'un, que *ces nouveaux prédicateurs* eurent le même asile que les meurtriers ; et l'autre, qu'ils pallièrent l'énormité du meurtre. Voilà, de l'aveu de M. Burnet, les premiers fruits de la Réforme : on y pallie selon lui les crimes les plus énormes. Hé ! que voulaient-ils qu'ils fissent ? qu'ils donnassent ouvertement leur approbation, pour se rendre exécrables à tout le genre humain ? C'est ainsi que la Réforme commence. Tout ce qu'on peut dire en faveur de ses auteurs, c'est qu'en palliant les assassinats les plus barbares, ils n'en étaient pas venus jusqu'à l'excès de les approuver ouvertement. M. Burnet ajoute que, « comme ces nouveaux prédicateurs appréhendèrent que le clergé ne vengeât sur eux la mort de Beton, ils se retirèrent dans le château » où ils s'étaient réfugiés. C'est, en voulant les excuser, achever de les convaincre. Car je demande, quand a-t-on vu des innocents se ranger volontairement avec les cou-

[1] *Hist. de la Réf.*, tom. I, liv. III, p. 461 et suiv. — [2] *Burn., ib.* — [3] *Hist. de la Réf. d'Écosse* à Londres, 1644. p. 72.

[1] *Burn., ibid.* — [2] *Ibid.*

pables, et si, au lieu de se disculper ou de se mettre à couvert de la vengeance publique, ce n'est pas là au contraire en se déclarant complice, l'irriter davantage? Quel exil ne devait-on pas plutôt choisir qu'un asile si infâme, et pouvait-on s'éloigner trop de gens si indignes de vivre? Cependant M. Burnet raconte lui-même qu'un nommé *Jean Rough*, un de ces nouveaux prédicateurs de l'Evangile, *prit sa route en Angleterre*[1], mais ce fut *à cause qu'il ne put souffrir la licence des soldats de la garnison de qui la vie faisait honte à la cause dont ils le couvraient :* c'est-à-dire à la Réforme. Ce ne fut ni l'assassinat commis avec perfidie sur la personne d'un cardinal et d'un archevêque, ni l'audace de le défendre par les armes contre la puissance publique, qui firent horreur à ce prédicant; mais seulement la licence des soldats : il aurait toléré en eux l'assassinat et la rébellion, si le reste de leur vie eût un peu mieux soutenu le titre de réformés qu'ils se donnaient. Au surplus, et lui et les autres docteurs de la Réforme se joignirent aux meurtriers, et ils cherchèrent des excuses à leur crime.

Je trouve au nombre de ceux qui se joignirent à ces assassins, Jean Knox, ce fameux disciple de Jean Calvin, et le chef des réformateurs de l'Ecosse[2]. On le croit auteur de l'*Histoire de la Réformation d'Ecosse*, où l'on vient de voir l'assassinat étalé avec autant d'appareil et d'aussi belles couleurs qu'on aurait pu faire les actions les plus approuvées. Il est bien constant d'ailleurs que Jean Knox se retira comme les autres prédicants dans le château avec les meurtriers, et tout ce qu'on dit pour l'excuser, c'est qu'il ne s'y mit avec eux qu'après la levée du siége : comme si, en quelque temps que ce fût, je ne dis pas un réformateur, mais un homme de bien, n'eût pas dû avoir en horreur les auteurs d'un crime si énorme, et les éviter comme des monstres. Les plus zélés défenseurs de ce chef de la Réforme d'Ecosse demeurent d'accord que cette action est insoutenable. M. Burnet n'a osé la remarquer, et il dissimule encore ce que raconte Buchanan, et après lui M. de Thou[3], que Jean Knox reprenait *ceux du château des viols et des pilleries qu'ils faisaient dans le voisinage :* mais sans qu'on ait remarqué que jamais, non plus que Jean Rough, il leur ait dit le moindre mot de leur assassinat.

Il aurait trop démenti sa propre doctrine. Car c'est lui qui, dans ce fameux Avertissement à la noblesse et au peuple d'Ecosse, ne craint point d'écrire ces mots[4] : « J'assurerai hardiment que les gentilshommes, les gouverneurs, les juges et le peuple d'Angleterre, devaient non-seulement résister à Marie, leur reine, cette nouvelle Jézabel, dès lors qu'elle commença à éteindre l'Evangile, mais encore la faire mourir avec tous ses prêtres et tous ceux qui entraient dans ses desseins. « Qui doute donc qu'avec ces principes, un tel homme ne dût approuver le meurtre du cardinal Beton, puisqu'il aurait même approuvé celui de la reine d'Angleterre et de tous ses prêtres, non-seulement depuis qu'elle eut puni du dernier supplice les auteurs de la Réforme, mais encore dès le moment qu'elle commença à la vouloir supprimer?

Tels ont été les sentiments des auteurs, et, comme on les appelle dans le parti, des apôtres de la Réforme, bien éloignés en cela comme en tout le reste des apôtres de Jésus-Christ. Ce Jean Knox est encore celui dont le violent discours anima tellement le peuple réformé de Perth à la sédition, qu'il en arriva des meurtres et des pilleries par toute la ville, que l'autorité de la régente ne put jamais apaiser. Depuis ce temps la révolte ne cessa de s'augmenter : la reine n'eut plus d'autorité, qu'autant, dit M. Burnet, *qu'il plut à ses peuples de dépendre de ses volontés :* ils secondèrent les desseins de la reine Elisabeth, et on sait jusqu'où ils poussèrent leur reine Marie Stuart.

On trouve dans l'Histoire d'Ecosse, qu'après qu'elle eut été condamnée à mort, le roi son fils ordonna des prières pour elle; mais tous les ministres refusèrent de les faire. Il crut que la religion dont la reine faisait profession pouvait les empêcher d'obéir à ses ordres et dressa lui-même cette formule de prière : *Qu'il plut à Dieu l'éclaircir par la lumière de la vérité, et la délivrer du péril où elle était.* Il n'y eut qu'un seul ministre qui obéit, à la réserve de ceux qui étaient domestiques du roi : les autres aimèrent mieux ne prier pas pour la conversion de leur reine, que de demander à Dieu qu'il la délivrât du dernier supplice auquel ils la voyaient condamnée.

Ils ne furent pas plus tranquilles sous le roi Jacques son fils, qui crut être échappé des mains de ses ennemis, plutôt que de ses sujets, lorsque l'ordre de la succession l'appela de la couronne d'Ecosse à celle d'Angleterre. Tout le monde sait ce qu'il dit des puritains ou presbytériens, et de leurs maximes toujours ennemies de la royauté. Enfin, il eût cru trouver la paix dans son nouveau royaume d'Angleterre, s'il n'y eût pas trouvé cette secte, et le même esprit que Jean Knox et Buchanan avaient inspiré aux Ecossais. Mais enfin, les puritains qui en étaient pleins ont dominé en Angleterre comme en Ecosse; et ils ont fait souffrir au fils et au petit-fils de ce roi, ce qu'on sait et ce

[1] *Burn.*, p. 463. — [2] *Buchan.*, liv. XV; *Thuan.*, liv. III. — [3] *Thuan.*, *ibid.* — [4] *J. Knox, Admon. ad nob. et pop. Scot.*

qu'on voit. L'Angleterre a oublié ce qu'elle avait conservé de meilleur de l'ancienne religion; et il a fallu, comme nous l'avons montré ailleurs[1], que la doctrine de l'inviolable majesté des rois cédât au puritanisme. Toutes les conjurations que nous avons vues s'élever en Angleterre contre les rois et la royauté ont été notoirement entreprises par des gens de ce parti. Le même parti a renouvelé de nos jours l'assassinat du cardinal Beton, en la personne d'un de ses successeurs, archevêque de Saint-André, et primat d'Ecosse comme lui. Les proclamations du meurtrier[2], et celles des autres fanatiques contre les rois de l'Etat, n'ont point eu d'autres fondements que ceux que Jean Knox et Buchanan ont établis en Ecosse contre les rois et contre ceux qui en soutenaient l'autorité; et tout ce qu'ont fait ces fanatiques plus que les autres a été de prêcher sur les toits, ce que les autres se disaient mutuellement à l'oreille. Tels ont été, encore un coup, les fruits de la Réforme et de la prédication de Jean Knox et des calvinistes; et M. Burnet, qui les imite, a donné lieu à cette addition de l'*Histoire des Variations de la Réforme*.

Afin de remonter à la source, il faut aller jusqu'à Luther, malgré les vaines défaites de M. Basnage, faire voir l'esprit de révolte dans l'Allemagne protestante. Cette dispute ira plus vite, parce qu'il y a moins de faits: mais d'abord il y en a un absolument décisif contre Luther, dans ses thèses de 1540, toutes pleines de sédition et de fureur, comme on le peut voir par la simple lecture[3]. M. Basnage excuse Luther en disant qu'il y établit « l'obéissance due au magistrat lors même qu'il persécute, et qu'il y a décidé qu'on devait abandonner toutes choses plutôt que de lui résister[4]. » Je l'avoue; mais ce ministre ne connaît guère l'humeur de Luther, qui après avoir dit quelques vérités pendant qu'il est un peu de sens rassis, entre tout à coup en ses furies aussitôt qu'il nomme le Pape, et ne se possède plus. C'est pourquoi, à ces belles thèses où il avait si bien établi l'autorité du magistrat, il ajoute celles-ci, dont la fureur est sans exemple[5]: « Que le Pape est un loup-garou possédé du malin esprit: que tous les villages et toutes les villes doivent s'attrouper contre lui: qu'il ne faut attendre l'autorité, ni de juge, ni de concile, ni se soucier du juge qui défendrait de le tuer: que si ce juge ou les paysans sont tués eux-mêmes dans le tumulte par ceux qui poursuivent ce monstre, ils n'ont que ce qu'ils méritent: on ne leur a fait aucun tort: *Nihil injuriæ illis illatum est.* » Ne voilà-t-il pas le juge ou le magistrat bien en sûreté sous l'autorité de Luther? Il poursuit: « Qu'il ne faut point se mettre en peine, si le Pape est soutenu par les princes, par les rois, par les Césars mêmes; que qui combat sous un voleur est déchu de la milice aussi bien que du salut éternel; et que ni les princes, ni les rois, ni les Césars ne se sauvent pas de cette loi sous prétexte qu'ils sont défenseurs de l'Eglise, parce qu'ils sont tenus de savoir ce que c'est que l'Eglise. » M. Basnage passe tout cela, et ne craint pas d'assurer que Luther n'attaque que *l'autorité usurpée et tyrannique des Papes*[1], sans seulement daigner remarquer qu'il n'attaque pas moins violemment, non-seulement les juges et les magistrats, mais encore et nommément les rois et les princes, et même les empereurs qui le soutiennent; qu'il les dégrade de la milice, qu'il les met au rang des bandits qui combattent sous un chef de voleurs, et qu'il abandonne leur vie au premier venu. Ce n'est pas là seulement permettre de prendre les armes pour se défendre des persécuteurs; c'est ouvertement se rendre agresseurs, et contre le Pape et contre les rois qui défendront de le tuer; et on ne peut pas pousser la révolte à un plus grand excès. Le chef des réformateurs a introduit ces maximes.

Ces thèses, soutenues d'abord en 1540, furent jugées dignes par Luther d'être renouvelées en 1545, quelques mois avant sa mort; et ce cygne mélodieux (car c'est ainsi qu'on prétend que le prophète Jean Hus a nommé Luther) répéta cette chanson en mourant. Elle fut suivie des guerres civiles de Jean Frédéric, électeur de Saxe, et de Philippe, landgrave de Hesse, contre l'empereur, pour soutenir la ligue de Smalcalde[2]. M. Basnage fait semblant de me vouloir prendre par mes propres paroles, à cause de ce que j'ai dit[3], que l'empereur témoignait que ce n'était pas pour la religion qu'il prenait les armes. C'était donc, dit M. Basnage[4], une guerre politique. Il raisonne mal: pour savoir le sentiment des protestants, il ne s'agit pas de remarquer ce que disait Charles V, mais ce que disaient les protestants eux-mêmes. Or j'ai fait voir[5], et il est constant par leur manifeste, et par Sleidan qui le rapporte[6], qu'ils s'autorisaient du prétexte de la religion et de l'Evangile, que l'empereur, disaient-ils, attaquait en leurs personnes, mêlant partout l'Antechrist romain, comme les thèses de Luther et tous ses autres discours le leur apprenaient: c'était donc, dans l'esprit des protestants, une guerre de religion, et on pouvait se révolter par ce principe.

[1] Ire *Avertis.*, n. 20 et suiv. — [2] *Proclam. de Jean Russell.* — [3] *Luth.* tom. I, p. 407; *Sleid.*, XVI; *Var.*, liv. VIII. — [4] *Basn.*, t. I, part. 3, ch. 6, p. 16. — [5] *Ibid.*, th. 58 et seq.

[1] *Basn.*, *ibid.*, p. 506. — [2] *Sleid.*, lib. XVI. — [3] *Var.*, liv. VIII. — [4] *Basn.*, *ibid.*, 504. — [5] *Var.*, liv. VIII. — [6] *Sleid.*, XVII.

M. Basnage en convient [1], mais il croit sauver la Réforme, en disant qu'outre le motif de la religion, les princes alléguaient encore les raisons d'Etat. Il raisonne mal, encore un coup. Car il suffit pour ce que je veux, sans nier les autres prétextes, que la religion en ait été l'un, et même le principal, puisque c'était celui-là qui faisait le fondement de la ligue, et dont les armées rebelles étaient les plus émues.

Le raisonnement du ministre a un peu plus d'apparence, lorsqu'il dit que les princes d'Allemagne sont des souverains [2]; d'où il conclut qu'ils peuvent légitimement faire la guerre à l'empereur. Néanmoins il se trompe encore, et, sans entrer dans la discussion des droits de l'empire, dont il parle très-ignoramment, aussi bien que du droit des vassaux, Sleidan dit expressément en cette occasion, comme il a été remarqué dans l'*Histoire des Variations* [3], que le duc de Saxe, le plus consciencieux des protestants, ne voulait pas « que Charles V fût traité d'empereur dans le manifeste, parce qu'autrement on ne pourrait pas lui faire la guerre légitimement : *alioqui cum eo belligerari non licere.* » M. Basnage passe cet endroit, selon sa coutume, parce qu'il est décisif et sans réplique. Il est vrai que le landgrave n'eut point ce scrupule : mais c'est qu'il n'avait pas la conscience si délicate; témoin son intempérance, et ce qui est pis, sa polygamie, qui fait la honte de la Réforme. Il est vrai encore que le duc de Saxe entreprit la guerre en suite du bel expédient dont on convient, de ne traiter pas Charles V comme empereur, mais *comme se portant pour empereur* [4]. Mais tout cela sert à confirmer ce que j'ai établi partout, que la Réforme est toujours forcée par la vérité à reconnaître ce qui est dû aux puissances souveraines, et en même temps toujours prête à éluder cette obligation par de vains prétextes. M. Basnage n'a donc qu'à se taire, et il le fait : mais il faudrait donc renoncer à la défense d'une cause qui ne se peut soutenir que par de telles dissimulations.

Il dissimule encore ce qui est constant, que ces princes proscrits par l'empereur comme de rebelles vassaux, furent contraints d'acquiescer à la sentence : que le duc en perdit son électorat et la plus grande partie de son domaine; que l'empereur donna l'un et l'autre; que cette sentence tint et tient encore; en un mot, qu'il punit ces princes comme des rebelles, et les tint comme prisonniers non-seulement de guerre, mais encore d'Etat; sans que l'Allemagne réclamât, ni que les autres princes fissent autre chose que de très-humbles supplications et des offices respectueux envers l'empereur. M. Basnage soutient indéfiniment que les princes d'Allemagne, lorsqu'ils font la guerre à l'empereur, ne demandent ni grâce ni pardon [1]. Ceux-ci le demandèrent souvent et avec autant de soumission que le font les rebelles, et jurèrent à l'empereur une fidèle obéissance comme une chose qui lui était due. Tout cela, dis-je, est constant par l'autorité de Sleidan et de toutes les histoires [2] : ce qui montre dans cette occasion, quoi qu'en dise M. Basnage, une rébellion manifeste, pendant qu'il est certain d'ailleurs que la religion en fut le motif, qui est tout ce que j'avais à prouver.

Dans ce temps, après la défaite de l'électeur et du landgrave, arriva la fameuse guerre de ceux de Magdebourg, et le long siége que cette ville soutint contre Charles V. Les protestants se défendirent par maximes autant que par armes, et publièrent en 1550 le livre qui avait pour titre : *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, où ils soutiennent à peu près la même doctrine que le ministre Languet, sous le nom de Junius Brutus; que Buchanan, que David Paré, que les autres protestants, et depuis peu M. Jurieu ont établie, c'est-à-dire celle qui donne aux peuples sujets un empire souverain sur leurs princes légitimes, aussitôt qu'ils croiront avoir raison de les appeler tyrans.

Il ne plaît pas à M. Basnage que Luther ait mis en feu toute l'Allemagne. Qu'on lise le IIe livre des *Variations*, on y trouvera que les luthériens furent les premiers qui armèrent pour leur religion, sans que personne songeât encore à les attaquer [3]. Un traité imaginaire entre George, duc de Saxe, et les Catholiques, en fut le prétexte : il demeura pour constant que ce traité n'avait jamais été; cependant tout le parti prit les armes; Mélanchton est troublé *du scandale dont la bonne cause allait être chargée* [4], et ne sait comment excuser les exactions énormes que fit le landgrave, toujours peu scrupuleux, pour se faire dédommager d'un armement, constamment et de son aveu, fait mal à propos et sur de faux rapports. Mais Luther approuva tout, et sans aucun respect ni ménagement pour la maison de Saxe, dont il était sujet, il ne menaça de rien moins le duc George, qui était un prince de cette maison, que de le faire *exterminer* par les autres princes. N'est-ce pas là allumer la guerre civile? Mais M. Basnage ne le veut pas voir, et il passe tout cet endroit des *Variations* sous silence.

En voici un où il croit avoir plus d'avantage. On a rapporté dans cette histoire un célèbre écrit

[1] *Ibid.*, 505. — [2] *Ibid.*, 501 et suiv — [3] *Sleid.*, XVII; *Var.*, liv. VIII. — [4] *Ibid.*

[1] *Basn.*, p. 501. — [2] *Sleid.*, XVII, XVIII, XIX, XX, XXIV. — [3] *Var.*, II; *Sleid.*, VI. — [4] *Var.*, II; *Mel.*, IV, 70, 72.

de Luther, où « encore que jusqu'alors il eût enseigné qu'il n'était pas permis de résister aux puissances légitimes, » il déclarait maintenant, contre ses anciennes maximes, « qu'il était permis de faire des ligues pour se défendre contre L'EMPEREUR et contre tout autre qui ferait la guerre EN SON NOM, et que non-seulement le droit, mais encore la nécessité ET LA CONSCIENCE mettait les armes en main aux protestants [1]. » J'avais à prouver deux choses : l'une que Luther fit cette déclaration après avoir été expressément consulté sur la matière : je le prouve par Sleidan qui rapporte la consultation des théologiens et jurisconsultes où il assista, et où il donna son avis tel qu'on vient de le rapporter [2] ; l'autre, que le même Luther mit son sentiment par écrit, et « que cet écrit de Luther répandu dans toute l'Allemagne fut comme le son de tocsin pour exciter toutes les villes à faire des ligues ; » ce sont les propres termes de Mélanchton dans une lettre de confiance qu'il écrivit à son ami Camérarius, et le fait que je rapporte est incontestable par le témoignage constant de ces deux auteurs.

Ajoutons que Mélanchton même, quelque horreur qu'il eût toujours eue des guerres civiles, consentit à cet écrit. Car après avoir enseigné *que tous les gens de bien doivent s'opposer à ces ligues* ; après s'être glorifié *de les avoir dissipées l'année auparavant* [3], comme il a été démontré dans l'*Histoire des Variations* par ses propres termes [4] ; à la fin il s'y laisse aller quoiqu'en tremblant et comme malgré lui. « Je ne crois pas, » dit-il [5], « qu'il faille blâmer les précautions de nos gens ; il peut y avoir de justes raisons de faire la guerre ; Luther a écrit très-modérément, et on a bien eu de la peine à lui arracher son écrit ; je crois que vous voyez bien, mon cher Camérarius, que nous n'avons point de tort. » Tout le reste qu'on peut voir dans l'*Histoire des Variations*, est de même style. Ainsi quoiqu'ils eussent peine à apaiser leur conscience, Luther et Mélanchton même franchirent le pas : toutes les villes suivirent, et la Réforme se souleva contre l'empereur par maxime.

M. Basnage m'objecte que « le passage de Mélanchton que je cite est falsifié [6] ; Mélanchton se plaint, » poursuit-il, « qu'on a publié cet écrit dans toute l'Allemagne après l'avoir tronqué : M. de Meaux efface ce mot qui détruit sa preuve, car on sait bien que l'écrit le plus pacifique et le plus judicieux peut produire de mauvais effets quand il est tronqué. » Voyons si ce mot ôté affaiblit ma preuve, ou même s'il sert quelque chose à la matière. Je ne cherchais pas dans Mélanchton le sentiment de Luther ; il n'en parle qu'obscurément à un ami qui savait le fait d'ailleurs. C'est de Sleidan que nous l'apprenons, et ce sentiment de Luther était, en termes formels, *de permettre de se liguer pour prendre les armes même contre l'empereur*. On en a vu le passage, qui ne souffre aucune réplique : aussi M. Basnage n'y en fait-il pas. De cette sorte ma preuve est complète ; la doctrine de Luther est claire, et nous n'avons besoin de Mélanchton que pour en apprendre les mauvais effets. Il nous les découvre en trois mots lorsqu'il se plaint que *l'écrit donna le signal à toutes les villes pour former des ligues* ; ces ligues qu'il se glorifiait *d'avoir dissipées* ; ces ligues que *les gens de bien devaient tant haïr*. Les ligues étaient donc comprises dans cet écrit de Luther, et les ligues contre l'empereur, puisque c'était celles dont il s'agissait, et pour lesquelles on était assemblé ; l'écrit n'était pas *tronqué* à cet égard, et c'est assez. Qu'on en ait, si vous voulez, retranché les preuves dont Luther soutenait sa décision, ou que Mélanchton se plaigne qu'on la laisse trop sèche et trop crue en lui ôtant les belles couleurs dont sa douce et artificieuse éloquence l'avait peut-être parée : quoi qu'il en soit, le fait est constant, et le mot que j'ai omis ou par oubli ou comme inutile, l'était en effet. Mais enfin rétablissons ce mot oublié, si M. Basnage le souhaite : quel avantage en espère-t-il ? si cet écrit *tronqué*, qui soulevait toutes les villes contre l'empereur, déplaisait à Luther, que ne le désavouait-il ? Si la fierté de Luther ne lui permettait pas un tel désaveu, où était la modération dont Mélanchton se faisait honneur ? était-ce assez de se plaindre à l'oreille d'un ami d'un écrit tronqué, pendant qu'il courait toute l'Allemagne, et y soulevait toutes les villes ? Mais ni Luther, ni Mélanchton même ne le désavouent ; et malgré toutes les chicanes de M. Basnage, ma preuve subsiste dans toute sa force, et la Réforme est convaincue par ce seul écrit d'avoir passé la rébellion en dogme.

Le ministre revient à la charge, et il fait dire à Mélanchton, *que Luther ne fut point consulté sur la ligue* [1]. Mais, à ce coup, c'est lui qui tronque, et d'une manière qui change le sens. Mélanchton ne dit pas au lieu qu'il cite, c'est-à-dire dans la lettre 111, que Luther ne fut pas consulté sur la ligue ; voici ses mots : « Personne, » dit-il [2], « ne nous consulte maintenant ni Luther ni moi sur les ligues. » Il ne nie pas qu'ils n'aient été consultés, il dit qu'on ne les consulte plus *maintenant* ; il avait dit dans sa lettre précé-

[1] *Var.*, liv. IX ; *Sleid.*, lib. VIII, *ibid.* — [2] *Sleid.*, *ibid.* — [3] *Mel.*, lib. IV, epist. 85, 110, 111. — [4] *Var.*, lib. IV, liv. V. — [5] *Epist.* 110, 111. — [6] *Ibid.*, p. 506.

[1] *Basn.*, *ibid.*, 506. — [2] *Mel.*, lib. IV, epist. 3.

dente : « On ne nous consulte plus tant sur la question, s'il est permis de se défendre par les armes[1]. » On les avait donc consultés, on les consultait encore ; mais plus rarement, et peut-être avec un peu de détour : mais toujours la conclusion était qu'on pouvait faire des ligues, c'est-à-dire prendre les armes contre l'empereur.

Ce n'était plus là le premier projet, ni ces beaux desseins de la Réforme naissante, lorsque Mélanchton écrivait au landgrave, c'est-à-dire à l'architecte de toutes les ligues : *Il vaut mieux périr*, que d'émouvoir des guerres civiles, *ou d'établir l'Evangile*, c'est-à-dire la Réforme, *par les armes*[2] ; et encore : *Tous les gens de bien doivent s'opposer à ces ligues*[3]. On dit que Mélanchton était faible et timide ; mais que répondre à Luther, qui ne voulait que souffler pour détruire l'Antechrist romain sans guerre, sans violence, *en dormant à son aise dans son lit, et en discourant doucement au coin de son feu ?* Tout cela était bien changé, quand il sonnait le tocsin contre l'empereur, et qu'il donnait le signal pour former les ligues, qui firent nager toute l'Allemagne dans le sang.

Mais après tout, à quoi aboutit tout ce discours du ministre ? Si on a eu raison de faire ces ligues comme il le soutient[4], pourquoi tant excuser Luther de les avoir approuvées ? N'oserait-on approuver une bonne action ? Ou bien est-ce, malgré qu'on en ait, qu'on sent en sa conscience que l'action n'est pas bonne, et que la Réforme, qui la défend le mieux qu'elle peut, ne laisse pas dans le fond d'en avoir honte ?

Il ne me reste qu'à dire un mot sur les guerres des paysans révoltés, et sur celles des anabaptistes qui se mêlèrent dans ces troubles. Le ministre s'échauffe beaucoup sur cette matière, et se donne une peine extrême pour prouver que Luther n'a point soulevé ces paysans ; qu'au contraire il a improuvé leur rébellion ; qu'il a défendu l'autorité du magistrat légitime, même dans son livre De la Liberté chrétienne, et ailleurs, jusqu'à soutenir qu'il n'est pas permis de lui résister, lors même qu'il est injuste et persécuteur, qu'il a toujours détesté les anabaptistes et leurs fausses prophéties qu'il a traitées de folles visions ; qu'il a combattu de tout son pouvoir Muncer, Pfifer, et les autres séducteurs de cette secte. Il emploie un long discours à cette preuve : en un mot, il est heureux à prouver ce que personne ne lui conteste. Il a voulu avoir le plaisir de me reprocher deux ou trois fois hardiment *mes calomnies* ; mais ç'a été en me faisant dire ce que je ne dis pas, et en laissant sans réplique ce que je dis.

Et d'abord pour ce qui regarde les anabaptistes, pourquoi s'étendre à prouver que Luther les a détestés, et s'opposa avec chaleur à leurs visions[1] ? Je le savais bien, et je l'ai marqué en plus d'un endroit de l'*Histoire des Variations*[2]. Comment Luther n'aurait-il pas rejeté Muncer et les siens, qui le traitaient de second Pape et de second Antechrist, autant à craindre que le premier contre lequel il se soulevait ? J'ai reconnu toutes ces choses, et je n'ai laissé pas pour cela d'appeler *les anabaptistes un rejeton de la doctrine de Luther*[3], non en disant qu'il ait approuvé leurs sentiments, à quoi je n'ai pas seulement songé, mais parce qu'encore qu'il les improuvât, il était vrai néanmoins que les *anabaptistes ne s'étaient formés qu'en poussant à bout ses maximes*.

C'est ce qu'il fallait attaquer, mais on n'ose. Car qui ne sait que les anabaptistes n'ont condamné le baptême des petits enfants, et le baptême sans immersion, qu'en poussant à bout cette maxime de Luther, que toute vérité révélée de Dieu est écrite, et qu'en matière de dogmes, les traditions les plus anciennes ne sont rien dans l'Ecriture ? Disons plus : Luther a reproché aux anabaptistes de s'être faits pasteurs sans mission ; il s'est bien déclaré évangéliste par lui-même[4], et il n'a fait non plus de miracles pour autoriser sa mission extraordinaire, que les anabaptistes à qui il en demandait[5]. Si Muncer et ses disciples se sont faits prophètes sans inspiration, c'est en imitant Luther, qui a pris le même ton sans ordre, et on n'a qu'à lire les *Variations* pour voir qu'il est le premier des fanatiques[6].

M. Basnage me fait dire que Luther *n'était pas innocent des troubles de l'Allemagne*[7]. Déjà, ce n'était pas dire qu'il les eût directement excités ; mais j'ai dit encore quelque chose de moins. Voici mes paroles : « On ne croyait pas Luther innocent des troubles de l'Allemagne[8] ; il fallait me faire justice en reconnaissant que je ménageais les termes envers Luther comme envers les autres, et que je prenais garde à ne rien outrer. Car, au reste, on croyait si peu Luther innocent de ces troubles, je veux dire de ceux des paysans révoltés comme de ceux des anabaptistes, que l'empereur en fit le reproche aux protestants en pleine diète, leur disant « que si on avait obéi au décret de Worms, où le luthéranisme était proscrit du commun consentement de tous les Etats de l'empire, on n'aurait pas vu

[1] *Ibid.*, 110. — [2] *Lib.* III, epist. 16. — [3] *Liv.* IV, epist. 85. — [4] *Basn.*, *ibid.*

[1] *Basn.*, 499. — [2] *Var.*, liv. II. — [3] *Ib.* — [4] *Ib.*, liv. I. — [5] *Ib.* — [6] *Ib.* — [7] *Basn.*, 497. — [8] *Var.*, liv. II.

les malheurs dont l'Allemagne avait été affligée, parmi lesquels il mettait au premier rang la révolte des paysans et la secte des anabaptistes. » C'est ce que raconte Sleidan, que j'ai pris à garant de cette plainte [1]. M. Basnage est si subtil qu'il ne veut pas que Charles V ait chargé Luther des désordres qu'il imputait au luthéranisme. « M. de Meaux, dit-il [2], ajoute du sien que Luther fut chargé particulièrement de ce crime dans l'accusation de l'empereur ; ce qui n'est pas, » et sur cela il s'écrie : « Est-il permis d'ajouter et de retrancher ainsi à l'histoire ? » Sans doute, lorsqu'on trouve dans l'histoire les malheurs attribués au luthéranisme, il sera toujours permis d'ajouter que c'est à Luther qu'il s'en faut prendre. Quoi qu'en dise M. Basnage, les protestants répondirent mal à ce reproche de l'empereur, lorsqu'ils se vantèrent *d'avoir condamné et puni les anabaptistes*, comme ils firent les paysans révoltés ; car l'empereur ne les accusait pas *d'avoir trempé dans leur révolte*, comme le veut notre ministre [3], mais d'y avoir donné lieu en rejetant le décret de Worms, et en soutenant Luther et sa doctrine que l'empire avait proscrite. Les effets parlaient plus que les paroles : l'empire était tranquille avant Luther : depuis lui on ne vit que troubles sanglants, que divisions irrémédiables. Les paysans, qui menaçaient toute l'Allemagne, étaient ses disciples, *et ne cessaient de le réclamer*. Le fait est constant par Sleidan [4]. Les anabaptistes étaient sortis de son sein, puisqu'ils s'étaient élevés en soutenant ses maximes et en suivant ses exemples : qu'y avait-il à répondre, et que répondront encore aujourd'hui les protestants ?

Diront-ils que Luther réprimait les rebelles par ses écrits, en leur disant *que Dieu défendait la sédition ?* On ne peut pas me reprocher de l'avoir dissimulé dans l'*Histoire des Variations*, puisque j'ai expressément rapporté ces paroles de Luther [5]. Mais j'ai eu raison d'ajouter en même temps « qu'au commencement de la sédition il avait autant flatté que réprimé les paysans soulevés [6], » c'est-à-dire en les réprimant d'un côté, qu'il les incitait de l'autre, tant il écrivait sans mesure. Est-ce bien réprimer une populace armée et furieuse, que d'écrire publiquement qu'on « exerçait sur elle une tyrannie qu'elle ne pouvait, ni ne voulait, ni ne devait plus souffrir [7] ? » Après cela, prêchez la soumission à des gens que vous voyez en cet état, ils n'écoutent que leur passion et l'aveu que vous leur faites, *qu'ils ne peuvent ni ne doivent pas souffrir davantage* les maux qu'ils endurent. Mais Luther passe plus avant, puisqu'après avoir écrit séparément aux seigneurs et à leurs sujets rebelles, dans un écrit qu'il adressait aux uns et aux autres, il leur criait qu'ils avaient « tort tous deux, et que s'ils ne posaient les armes, ils seraient tous damnés [1]. » Parler en cette sorte, non pas aux sujets rebelles seulement, comme il fallait, mais aux sujets et aux seigneurs indifféremment, à ceux dont les armes étaient légitimes et à ceux dont elles étaient séditieuses, c'est visiblement enfler le cœur des derniers, et affaiblir le droit des autres. Bien plus, c'est donner lieu aux rebelles de dire : Nous désarmerons quand nous verrons nos maîtres désarmés ; c'est-à-dire qu'ils ne désarmeront jamais ; à plus forte raison les princes et les seigneurs ne désarmeront pas les premiers. Ainsi cet avis bizarre de Luther était propre à faire qu'on se regardât l'un l'autre, et que loin de désarmer, on en vînt aux mains : ce qui, en effet, arriva bientôt après. Qui ne voit donc qu'il fallait tenir un autre langage, et en ordonnant aux uns de poser les armes, avertir les autres d'en user avec clémence, même après la victoire ? Mais Luther ne savait parler que d'une manière outrée : après avoir flatté ces malheureux jusqu'à dire les choses que nous venons d'entendre, il conclut à les passer tous dans le combat au fil de l'épée, même ceux *qui auront été entraînés par force dans des actions séditieuses* [2], encore qu'ils tendent les mains ou le cou aux victorieux. On en pourra voir davantage dans l'*Histoire des Variations*. Il y fallait répondre ou se taire, et ne se persuader pas que Luther eût satisfait à tous ses devoirs en parlant en général contre la révolte. Mais encore d'où lui venaient des mouvements si irréguliers, si ce n'est qu'un homme enivré du pouvoir qu'il croit avoir sur la multitude, fait paraître partout ses excès, ou pour mieux dire, qu'un homme qui se croit prophète, sans que le bon esprit du Seigneur soit tombé sur lui, s'imagine qu'à sa parole les bataillons hérissés baisseront les armes, et que tous, grands et petits, seront atterrés ?

Pour ce qui regarde le livre de *la Liberté chrétienne*, je reconnais avoir écrit, « qu'on prétendait que ce livre n'avait pas peu contribué à inspirer la rébellion à la populace [3]. » M. Basnage s'en offense [4] et entreprend de prouver que Luther y a bien parlé de l'autorité des magistrats. Loin de le dissimuler, j'ai remarqué, en termes exprès, qu'en parlant indistinctement en plusieurs endroits de son livre « contre les législateurs et les lois, il s'en sauvait en disant qu'il

[1] *Sleid.*, lib. VII ; *Var.*, *ibid.* — [2] *Basn.*, *ibid.* — [3] *Ibid.* — [4] *Sleid.*, l. V ; *Var.*, l. II. — [5] *Var.*, l. II. — [6] *Ibid* ; *Sleid.*, *ibid.* — [7] *Var.*, liv. II.

[1] *Sleid.*, *ibid.* ; *Var.*, *ibid.* — [2] *Ibid.* — [3] *Var.*, liv. II. — [4] *Basn.*, p. 607.

n'entendait point parler des magistrats ni des lois civiles. » Mais cependant dans le fait deux choses sont bien avérées, tant par les demandes des rebelles que par Sleidan, qui les rapporte [1] : l'une que ces malheureux, entêtés de *la liberté chrétienne* que Luther leur avait tant prêchée, se plaignaient « qu'on les traitait de serfs, quoique tous les Chrétiens soient affranchis par le sang de Jésus-Christ. » Il est bien constant qu'ils appelaient servitudes beaucoup de droits légitimes des seigneurs ; et, quoi qu'il en soit, c'était pour soutenir cette liberté chrétienne qu'ils prenaient les armes. Il n'en faudrait pas davantage pour voir comment ils prenaient ces belles propositions de Luther : « Le Chrétien est maître de tout ; le Chrétien n'est sujet à aucun homme ; le Chrétien est sujet à tout homme[2]. » On voit assez les idées que de tels discours mettent naturellement dans les esprits. Ce n'est rien moins que l'égalité des conditions, c'est-à-dire la confusion de tout le genre humain. Quand après on veut adoucir par des explications ces paradoxes hardis, le coup est frappé, et les esprits qu'on a poussés dans des excès n'en reviennent pas à votre gré. M. Basnage excuse ces propositions en disant que, selon Luther, « le Chrétien selon l'âme est libre et ne dépend de personne, mais qu'à l'égard du corps et de ses actions, il est sujet à tout le monde. » Tout cela est faux à la rigueur : car ni tout homme n'est sujet à tout homme selon le corps, puisqu'il y a des seigneurs et des souverains sur le corps desquels les sujets ne peuvent attenter sans crime en quelque cas que ce soit ; ni l'indépendance de l'âme n'est si absolue qu'il ne soit vrai en même temps que *toute âme doit être soumise aux puissances supérieures* et à leurs commandements, jusqu'au point d'en être liée même *dans la conscience*, selon saint Paul [3]. Ce n'est donc point enseigner, mais tromper les hommes, que de leur tenir en cette sorte de vagues discours : et on peut juger de ce qu'opéraient ces propositions toutes crues, comme Luther les avançait, puisqu'elles sont encore si irrégulières avec les excuses et les adoucissements de M. Basnage.

Mais le livre *de la liberté chrétienne* produisit encore un autre effet pernicieux. Il inspirait tant de haine contre tout l'ordre ecclésiastique, et même contre les prélats qui étaient en même temps souverains, qu'on croyait rendre service à Dieu lorsqu'on en secouait le joug qu'on appelait tyrannique. L'erreur passait aisément de l'un à l'autre ; je veux dire, comme il a été remarqué dans l'*Histoire des Variations* [4]. « que mépriser les puissances soutenues par la majesté de la religion, était un moyen d'affaiblir les autres. » C'est précisément ce qui arriva dans la révolte de ces paysans ; ils commencèrent par les princes ecclésiastiques, comme il paraît par Sleidan [1] ; et la révolte attaqua ensuite sans mesure et sans respect tous les seigneurs. C'en est trop pour faire voir qu'on avait raison de *prétendre* que le livre *De la liberté chrétienne n'avait pas peu contribué à inspirer la rébellion*[2].

Et puisque M. Basnage nous met sur cette matière, il faut encore qu'il voie un beau discours de Luther. Lorsque les séditieux semblaient n'en vouloir qu'aux seuls ecclésiastiques, et qu'ils n'avaient même pas encore pris les armes, Luther leur parlait en cette sorte : *Ne faites point de sédition :* il fallait bien commencer par ce bel endroit ; car sans cela qui aurait pu le supporter ? Mais voici comme il continue [3] : « Bien que les ecclésiastiques paraissent en évident péril, je crois ou qu'ils n'ont rien à craindre, ou qu'en tous cas leur péril ne sera pas tel, qu'il pénètre dans tous leurs Etats, ou qu'il renverse toute leur puissance. Un bien autre péril les regarde ; et c'est celui que saint Paul a prédit après Daniel, qui est que leur tyrannie tombera, sans que les hommes s'en mêlent par l'avénement de Jésus-Christ et par le souffle de Dieu : c'était là, poursuivait-il, son fondement : c'est pour cela QU'IL NE S'ÉTAIT PAS BEAUCOUP OPPOSÉ à ceux qui prenaient les armes ; car il savait bien que leur entreprise serait vaine et que si on MASSACRAIT quelques ecclésiastiques, cette BOUCHERIE ne s'étendrait pas JUSQU'A TOUS. »

On voit en passant l'esprit de la Réforme dès son commencement ; chaque temps a son prophète, et Luther faisait alors ce personnage : tout était alors dans saint Paul et dans Daniel, comme tout est présentement dans l'*Apocalypse ;* sur la foi de la prophétie, il n'y avait qu'à laisser faire les séditieux contre les ecclésiastiques : ils n'en tueraient guère ; et Luther se consolait de les voir périr en si d'abord petit nombre, parce qu'il était assuré d'une vengeance plus universelle qui allait éclater d'en haut sur eux. Si c'est dans cette vue qu'il les épargne, que deviendront-ils, hélas ! pour peu que tarde la prophétie ? Quoi, le saint nom des prophètes sera-t-il toujours le jouet de la Réforme et le prétexte de ses violences et de ses révoltes ? Mais laissons ces plaintes et renfermons-nous dans celles de notre sujet. On nous demande quelquefois la preuve des séditions causées par la Réforme, et poussées dès son consentement contre les Catholiques et contre les prêtres jusqu'à la pillerie : les voilà poussées jus-

[1] *Sleid.*, lib. v. — [2] *Luth., De lib. Christ.* — [3] *Rom.*, XIII, 1. 5. — [4] Liv. II.

[1] *Sleid., ibid.* — [2] *Var., ibid.* — [3] *Sleid.*, lib. v.

qu'au meurtre ; et c'est Luther, témoin non suspect, qui le dépose lui-même. On l'accuse d'y avoir du moins connivé ; on n'a pas besoin de preuve, et c'est lui-même qui nous avoue qu'*il ne s'y est opposé* que faiblement, sans se mettre *beaucoup* en peine d'arrêter le cours *de la sédition armée*. Il lui laissait massacrer un petit nombre d'ecclésiastiques, et c'était assez *que la boucherie ne s'étendît pas sur tous*. Peut-on nier, sous couleur de réprimer la sédition, que ce ne soit là lui lâcher la bride ? Je n'avais point rapporté cet étrange discours de Luther dans l'*Histoire des Variations :* on pense me faire accroire que j'y exagère les excès de la Réforme ; on voit, loin d'exagérer, que je suis contraint de supprimer beaucoup de choses ; et on verra dans tous les endroits qu'on attaquera de cette histoire, qu'on a si peu de moyen d'en affaiblir les accusations, que la Réforme au contraire paraîtra toujours plus coupable que je ne l'ai dit d'abord, à cause que j'étais contraint à donner des bornes à mon discours.

Cependant on ne rougit pas de m'accuser *de mauvaise foi*[1], et même de calomnie. Ces reproches m'ont fait horreur, je l'avoue : j'écris sous les yeux de Dieu ; et on a pu voir que je tâche de mesurer toutes mes paroles, en sorte que mes expressions soient plutôt faibles qu'outrées. S'il faut user de termes forts, la force de la vérité me les arrache. M. Basnage m'objecte *une contradiction sensible*[2], en ce *que je veux* que Luther, *dès l'an* 1525, *ait soulevé ou entretenu la rébellion des paysans*, pendant que *j'avoue ailleurs*[3], *que jusqu'à la ligue de Smalcalde, qui se fit longtemps après, il n'y avait rien de plus inculqué dans ses écrits que cette maxime, qu'on ne doit jamais prendre les armes pour la cause de l'Evangile.* Je reconnais mes paroles. Certainement je n'avais garde d'accuser Luther d'avoir au commencement rejeté l'obéissance due au magistrat, et même au magistrat persécuteur ; puisqu'au contraire j'avoue que, bien éloigné d'en venir à cet excès, il enseigna les bonnes maximes ; et c'est par où je le convaincs d'avoir varié lorsqu'il en a pris de contraires. Il fallait que la réforme fut confondue par elle-même dès son principe, et que la loi éternelle la forçât d'abord à établir l'obéissance qu'elle devait rejeter dans la suite. Le bien ne se soutient pas chez elle ; il n'y prend point racine, pour ainsi parler, parce qu'il n'y a jamais toute sa force ; de là vient aussi qu'elle se dément dans le temps même qu'elle dit la vérité. Luther fomentait la rébellion qu'il semblait vouloir éteindre, et en un mot, comme on vient de voir, il inspirait plus de mal qu'il n'en conseillait en effet dans ce temps-là. Mais dans la suite il ne garda point de mesure ; il enseigna ouvertement qu'on peut armer contre les souverains, sans épargner ni rois, ni Césars : toute l'Allemagne protestante entre dans ces sentiments ; la contagion gagne l'Ecosse et l'Angleterre ; la France ne s'en sauve pas ; la Réforme remplit tout de sang et de carnage ; dans les vains efforts qu'elle fait pour effacer de dessus son front ce caractère si visiblement antichrétien, elle succombe, et ne trouve plus de ressource qu'à chercher même parmi nous de mauvais exemples ; comme si réformer le monde était seulement prendre un beau titre, sans valoir mieux que les autres.

Mais si on ne voulait pas éviter soi-même les abus qu'on reprenait dans l'Eglise, il ne fallait pas du moins approuver ses propres égarements, ni s'en faire honneur. Nous détestons parmi nous tout ce que nous y voyons de mauvais exemples, en quelque lieu qu'il paraisse, et de quelque nom qu'il s'autorise : les rébellions des protestants sont passées en dogmes et autorisées par les synodes : ce n'est point un mal qui soit survenu à la Réforme vieillie et défaillante : c'est dès son commencement et dans sa force, c'est sous les réformateurs et par leur autorité qu'elle est tombée dans cet excès ; et des abus si énormes ont les mêmes auteurs que la Réforme.

On peut voir beaucoup d'autres choses également convaincantes sur cette matière dans un livre intitulé : *Avis aux réfugiés*, qui vient de tomber entre mes mains, quoiqu'il ait été imprimé en Hollande au commencement de l'année passée. Cet ouvrage semble être bâti sur les fondements de l'*Apologie des Catholiques*, qui n'a laissé aucune réplique aux protestants ; mais, pour leur ôter tout prétexte, on y ajoute en ce livre non-seulement ce qui s'est passé depuis, mais encore tant d'autres preuves de ces excès de la Réforme, et une si vive réfutation de ses sentiments, qu'elle ne peut plus couvrir sa confusion. Si l'auteur de ce bel ouvrage est un protestant, comme la Préface et beaucoup d'autres raisons donnent sujet de le croire, on ne peut assez louer Dieu de le voir si désabusé des préventions où il a été nourri, et de voir que sans concert nous soyons tombés lui et moi dans les mêmes sentiments sur tant de points positifs. Je ne dois pas refuser cette preuve de la vérité ; elle se fait sentir à qui il lui plaît ; et lorsqu'elle veut faire concourir les pensées des hommes au même but, nulle diversité d'opinions ou de pensées ne lui fait obstacle. Les protestants peuvent voir dans cet ouvrage[1], avec quelle témérité M. Jurieu les

[1] *Basn., ibid.* — [2] *Basn.,* 600. — [3] *Var.,* l. IV.

[1] *Avis, p.* 77.

vantait il y a dix ans; comme les plus assurés et les plus fidèles sujets [1] : On leur montre dans cet ouvrage l'affreuse doctrine de leurs auteurs contre la majesté des rois et contre la tranquillité des Etats. Toute la ressource de la Réforme était autrefois de désavouer, quoiqu'avec peu de sincérité, tous ces livres que l'esprit de rébellion avait produits, ceux d'un Buchanan, ceux d'un Paré, ceux d'un Junius Brutus, et tant d'autres de cette nature; mais maintenant on leur ôte entièrement cette vaine excuse en leur montrant qu'ils ont confirmé et qu'ils confirment encore, par leur pratique constante, cette doctrine qu'ils désavouaient; et que l'Eglise anglicane, qui de toutes les protestantes avait le mieux conservé la doctrine de l'inviolable majesté des rois, se voit contrainte aujourd'hui de l'abandonner [2]. On n'oublie pas que M. Jurieu, le même qui nous vantait il y a dix ans la fidélité des protestants à toute épreuve, jusqu'à dire que « tous les huguenots étaient près de signer de leur sang que nos rois ne dépendent pour le temporel de qui que ce soit que de Dieu, et que sous quelque prétexte que ce soit les sujets ne peuvent être absous du serment de fidélité [3], » à la fin a embrassé le parti de ceux qui donnent tout pouvoir aux peuples sur leurs rois : qu'il leur laisse par conséquent le pouvoir de s'absoudre eux-mêmes, et sans attendre personne, de tout serment de fidélité et de toute obligation d'obéir à leurs souverains; et qu'il s'est par ce moyen réfuté lui-même, plus que n'auraient jamais pu faire tous ses adversaires ensemble. Par là on découvre clairement que la réforme n'a rien de sérieux dans ses réponses qu'elle les accommode au temps et les fait au gré de ceux qu'elle veut flatter. Ce qui donnait prétexte aux protestants de préférer leur fidélité à celle des Catholiques, était la prétention des Papes sur la temporalité des rois. Mais outre qu'on leur a fait voir dans ce livre que toute la France, une aussi grande partie de l'Eglise catholique, fait profession ouverte de la rejeter [4], on montre encore plus clair que le jour que, s'il fallait comparer les deux sentiments, celui qui soumet le temporel des souverains aux Papes, et celui qui le soumet au peuple; ce dernier parti, où la fureur, où le caprice, où l'ignorance et l'emportement dominent le plus, serait aussi sans hésiter le plus à craindre. L'expérience a fait voir la vérité de ce sentiment, et notre âge seul a montré, parmi ceux qui ont abandonné les souverains aux cruelles bizarreries de la multitude, plus d'exemples tragiques contre la personne et la puissance des rois, qu'on n'en trouve durant six à sept cents ans parmi les peuples qui, en ce point, ont reconnu le pouvoir de Rome. Enfin la Réforme, poussée à bout pour ses révoltes, produisait pour dernière excuse l'exemple des Catholiques sous Henri le Grand : mais on l'a encore forcée dans ce dernier retranchement [1*], non-seulement en lui faisant voir combien il était honteux, en se disant Réformés, de faire pis que tous ceux qu'on était venu corriger; mais encore en montrant dans le bon parti, qui était celui du roi, des parlements tout entiers composés de Catholiques, une noblesse infinie de même croyance, et presque tous les évêques, desquels nulle autorité et nul prétexte de religion n'avait rien pu obtenir contre leur devoir : au lieu que, parmi les protestants, lorsqu'on y a attaqué les souverains, la défection a été universelle et poussée jusqu'aux excès qu'on a vus. Joignez à toutes ces choses, si évidemment démontrées par un protestant dans l'*Avis aux réfugiés*, ce que j'ai dit dans ces deux derniers avertissements en me renfermant comme je devais, dans la *Défense des Variations* contre M. Jurieu et M. Basnage qui les attaquaient; l'histoire de la Réforme paraîtra affreuse et insupportable, puisqu'on y verra toujours l'esprit de révolte en remontant depuis nos jours jusqu'à ceux des réformateurs.

Ainsi, par un juste jugement, Dieu livre au sens réprouvé et à des erreurs manifestes ceux qui prennent des noms superbes contre son Eglise, et entreprennent de la réformer dans sa doctrine. Témoin encore le mariage du landgrave, l'éternelle confusion de la Réforme, et l'écueil inévitable où se briseront à jamais tous les reproches qu'elle nous fait des abus de nos conducteurs. Car y en a-t-il un plus grand que de flatter l'intempérance, jusqu'à autoriser la polygamie, et d'introduire parmi les Chrétiens des mariages judaïques et mahométans? Vous avez vu les égarements du ministre Jurieu sur ce sujet; si étranges et si excessifs, que plusieurs bons protestants en ont eu honte. J'ai vu les écrits de M. de Beauval, que M. Jurieu tâche d'accabler par son autorité ministrale; j'ai vu la lettre imprimée d'un ministre sur ce sujet. J'ai cru que c'était M. Basnage, confrère de M. Jurieu dans le ministère de Rotterdam : on m'assure que c'est un autre, je le veux; et quoi qu'il en soit, ce ministre, qui m'est inconnu, pousse vigoureusement M. Jurieu, qui de son côté ne l'épargne pas. Le mariage du landgrave et l'erreur prodigieuse des réformateurs a excité ce tumulte parmi les ministres. M. Basnage lui-même, qui ne veut pas être l'auteur de la lettre

[1] *Polit. du clergé.* — [2] *Avis*, p. 219 et suiv — [3] *Avis*, p. 81 et suiv.; *Polit. du clergé*, p. 217. — [4] Pag. 210, 211, 214.

[1*] *Avis*, p. 282 et suiv.

publiée contre son confrère, prend un autre tour que le sien dans sa *Réponse aux Variations* ; voyons s'il réussira mieux ; et poussons encore ce ministre par cet endroit-là : ce sera autant d'avance sur la réponse générale qu'il lui faudra faire, et elle sera déchargée de cette matière. Voici donc comme il commence [1] : « Il faut rendre justice aux grands hommes autant que la vérité le permet ; mais il ne faut pas dissimuler leurs fautes. J'avoue donc que Luther ne devait pas accorder au landgrave de Hesse la permission d'épouser une seconde femme, lorsque la première était encore vivante : et M. de Meaux a raison de le condamner sur cet article. » C'est quelque chose d'avouer le fait, et de condamner le crime sans chicaner : mais il en fallait davantage pour mériter la louange d'une véritable et chrétienne sincérité : il fallait encore rayer Luther, Bucer et Mélanchton, ces chefs des réformateurs, du rang *des grands hommes*. Car encore que les grands hommes en matière de religion et de piété, qui est le genre où l'on veut placer ces trois personnages, puissent avoir des faiblesses, il y en a qu'ils n'ont jamais, comme celle de trahir la vérité et leur conscience, de flatter la corruption, d'autoriser l'erreur et le vice connu pour tel ; de donner au crime le nom de la sainteté et de la vertu ; d'abuser pour tout cela de l'Ecriture et du ministère sacré ; de persévérer dans cette iniquité jusqu'à la fin, sans jamais s'en repentir ni s'en dédire, et d'en laisser un monument authentique et immortel à la postérité. Ce sont là manifestement des faiblesses incompatibles, je ne dis pas avec la perfection *des grands hommes,* mais avec les premiers commencements de la piété. Or tels ont été Luther, Bucer et Mélanchton : ils ont trahi la vérité et leur conscience : c'est de quoi M. Basnage demeure d'accord, et en pensant les excuser il met le comble à leur honte. « Je remarquerai, » dit-il [2], « trois choses : » la première, « qu'on arracha cette faute à Luther ; il en eut honte, et voulut qu'elle fut secrète. » Bucer et Mélanchton ont la même excuse ; mais c'est ce qui les condamne. Car ils n'ont donc pas péché par ignorance : ils ont donc trahi la vérité connue : leur conscience leur reprochait leur corruption ; ils en ont étouffé les remords, et ils tombent dans ce juste reproche de saint Paul : *leur esprit et leur conscience sont souillés* [3]. Voilà les héros de la Réforme et les chefs des réformateurs. Si c'est une excuse de cacher les crimes qui ne peuvent pas même souffrir la lumière de ce monde, il faut effacer de l'Ecriture ces redoutables sentences : *Nous rejetons les crimes honteux qu'on est contraint de cacher* [1] ; et encore, *Ce qui se fait parmi eux,* et, qui pis est, ce qu'on y approuve, ce qu'on y autorise, *est honteux même à dire* [2] ; et enfin cette parole de Jésus-Christ même : *Celui qui fait le mal hait la lumière* [3]. Ainsi qui veut découvrir le faux de la Réforme, et la faible idée qu'on y a du vice et de la vertu, n'a qu'à entendre les vaines excuses dont elle tâche de diminuer ou de pallier les faiblesses les plus honteuses de ses prétendus grands hommes.

Mais ils ne connaissaient peut-être pas toute l'horreur du crime qu'ils commettaient. C'est ce qu'on ne peut pas dire en cette rencontre. Car ils savaient que leur crime était d'autoriser une erreur contre la foi, de pervertir le sens des Ecritures, d'anéantir la réforme que le Fils de Dieu avait faite dans le mariage. Ils savaient la conséquence d'une telle erreur, puisqu'ils reconnaissaient expressément que si leur déclaration venait aux oreilles du public, ils n'auraient rien de moins à craindre que d'être mis *au rang des mahométans et des anabaptistes qui se jouent du mariage* [4]. C'est en effet en ce rang qu'ils ne craignent pas de se mettre, pourvu que le cas soit secret. L'erreur qu'ils autorisent est quelque chose de pis qu'un adultère public, puisqu'ils aiment mieux que la femme qu'ils donnent au landgrave passe pour une impudique et lui pour un adultère, que de découvrir l'infâme secret de son second mariage. Par leur consultation ils ne justifient pas ce prince. Car un aveugle qui se laisse conduire par d'autres aveugles n'en est pas quitte pour cela, et il tombe avec eux dans l'abîme. Ils damnent donc celui qui leur confiait sa conscience, et ils se damnent avec lui. Ils le damnent, dis-je, d'autant plus inévitablement, qu'il se flatte du consentement et de l'autorité de ses pasteurs, qui n'étaient rien de moins dans le parti que les auteurs de la Réforme. Je ne vois rien de plus clair ni ensemble de plus affreux que tous ces excès.

On leur arracha cette faute, dit M. Basnage. Quoi ! leur fit-on violence, pour souscrire à cet acte infâme qui ternit la pureté du christianisme, où un adultère public est appelé du saint nom de mariage ? Leur fit-on voir les épées tirées ? Les enferma-t-on du moins ? Les menaça-t-on de leur faire sentir quelque mal ou dans leur personne ou du moins dans leurs biens ? C'est ce qu'on eût pu appeler en quelque façon *leur arracher une faute* ; quoique dans le fond on n'arrache rien de semblable à un parfait Chrétien, et il sait bien mourir plutôt que de céder à la vio-

[1] *Basn.*, part. II, tom. I, c. 3, p. 443. — [2] *Ibid.* — [3] *Tit.*, I, 15.

[1] *II Cor.*, IV, 2. — [2] *Eph.*, V, 12. — [3] *Joan.*, III, 20. — [4] *Consult.*, 10, 11 ; *Var.*, l. VI.

lence. Mais il n'y eut rien de tout cela dans la souscription des Réformateurs : on leur promit des monastères à piller [1] : que la Réforme en rougisse : le landgrave, l'homme du monde qui avait le plus conversé avec ces réformateurs, et qui les connaissait le mieux, les gagne avec ces promesses : et voilà toute la violence qu'il leur fait. Il est vrai qu'il leur fait aussi entrevoir qu'il pourrait les abandonner, et s'adresser ou à l'empereur ou au Pape même. A ces mots, la Réforme tremble : « notre pauvre petite Eglise, misérable et abandonnée, a besoin, » dit-elle [2], de princes régents vertueux : » de ces vertueux qui veulent avoir ensemble deux épouses : il faut tout accorder à leur intempérance, de peur de les perdre ; une Eglise qui s'appuie sur l'homme, et sur le bras de la chair, ne peut résister à de semblables violences. C'est ainsi que Luther, Bucer et Mélanchton, ces colonnes de la Réforme, sont violentés selon M. Basnage ; et cela, qu'est-ce autre chose qu'avouer en autres termes qu'ils sont violentés par la corruption de leur cœur ?

Elle fut si grande et leur assoupissement si prodigieux, qu'ils ne se réveillèrent jamais ; ils sentaient qu'ils laissaient un acte de célébration de mariage, la première femme vivante, où il était énoncé qu'on le faisait : « en présence de Mélanchton, de Bucer et de Mélander[3], le propre pasteur et prédicateur du prince, » et de l'avis de plusieurs autres prédicateurs, dont la consultation était jointe au contrat de mariage, signée en effet de sept docteurs, à la tête desquels étaient *Luther, Mélanchton, Bucer,* et à la fin le même *Denis Melander,* le propre pasteur du landgrave[4]. Ces deux actes furent déposés dans les registres publics attestés authentiquement par des notaires, « pour éviter le scandale et conserver la réputation de la fille que le landgrave épousait et de toute son honorable parenté [5]. » Ces actes étaient donc publics, et on supposait qu'ils devaient paraître un jour comme regardant tout ensemble et l'honneur d'une famille considérable, et même l'intérêt d'une maison souveraine. Cependant, loin de les avoir jamais révoqués, Luther et ses compagnons y persistent. Ce secret honteux ne fut pas si bien gardé, qu'on n'en ait fait le reproche et au landgrave et à Luther de leur vivant : ils s'en sauvent par des équivoques, et Luther y ajoute fièrement à son ordinaire *que le landgrave est assez puissant, et a des gens assez savants pour le défendre* [6] : ce qui est joindre la menace au crime, et insulter à la raison à cause que le mépris en est soutenu par la puissance.

[1] *Var.*, liv. VI. — [2] *Consult.*, n. 3 ; *Var.*, liv. VI. — [3] *Ibid.*, *Instr. copul.*, à la fin du même liv. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* — [6] *Var.*, liv. IV.

Tout cela est démontré si clairement dans l'*Histoire des Variations,* qu'on n'a rien eu à y répliquer : telle a été la conduite de ces *grands hommes,* et il faut du moins avouer qu'il n'y en a de cette figure que dans la Réforme.

Grâce à Dieu, ceux que nous reconnaissons parmi nous pour de grands hommes, ne sont pas tombés dans des excès où l'on voie de la perfidie, de l'impiété, une corruption manifeste et une lâche prostitution de la conscience. Mais sans parler des grands hommes, je pose en fait, parmi tant de fautes dont les protestants ont chargé quelques Papes à tort ou à droit, qu'ils n'en nommeront jamais un seul, dans un si grand nombre, et dans la suite de tant de siècles, qui soit tombé dans un abus de cette nature. Qu'ainsi ne soit M. Basnage, qui pousse en cette occasion la récrimination le plus loin qu'il peut, n'a eu à nous objecter que deux décrets des Papes : l'un de Grégoire II, et l'autre de Jules II. Or, pour commencer avec lui par le dernier, il nous objecte *la dispense que ce Pape accorda à Henri VIII* [1], pour épouser la veuve de son frère Arthus ; et comme s'il avait prouvé qu'il fut constant que cette dispense fut illégitime, il s'écrie en cette sorte : « Faut-il moins de sainteté pour être vicaire de Jésus-Christ, et le chef de l'Eglise, que pour réformer quelques abus ? ou l'inceste est-il un crime moins énorme qu'un double mariage ? » Il renouvelle ici le fameux procès du mariage de Henri VIII avec Catherine d'Aragon ; mais visiblement il n'y a nulle bonne foi à comparer ces deux exemples. Afin qu'ils fussent égaux, il faudrait qu'il fût aussi constant que le mariage contracté avec la veuve de son frère est réprouvé dans l'Evangile, qu'il est constant que le mariage contracté avec une seconde femme, la première encore vivante, y est rejeté. Mais M. Basnage sait bien le contraire, il sait bien, dis-je, qu'il est constant entre lui et nous que la polygamie est défendue dans l'Evangile et qu'une femme surajoutée à celle qu'on a déjà ne peut être légitime. Oserait-il dire qu'il soit de même constant entre nous, que l'Evangile ait défendu d'épouser la veuve de son frère, ou que le précepte du *Lévitique* qui défend de tels mariages, ait lieu parmi les Chrétiens ? Mais il sait, loin que cela soit constant parmi nous, qu'il ne l'est pas même parmi les protestants. Nous en avons rapporté dans l'*Histoire des Variations* [2] les témoignages favorables au mariage de Henri VIII et à la dispense de Jules II. Mélanchton et Bucer ont approuvé cette dispense, et conséquemment ont improuvé le divorce de Henri VIII. Castelnau, dont nous avons vu l'autorité alléguée par M.

[1] *Basn.*, 443. — [2] *Var.*, l. VIII.

Basnage, dit expressément que « ce roi envoya en Allemagne et à Genève, offrant de se faire chef des protestants, mener dix mille Anglais à la guerre, et contribuer cent mille livres sterlings, qui valent un million de livres tournois : mais ils ne voulurent jamais approuver la répudiation[1]. » Selon le témoignage de ce grave auditeur, la répudiation fut improuvée non-seulement en Allemagne, mais encore à Genève même, c'est-à-dire dans les deux parties de la nouvelle Réforme. Si Calvin a introduit depuis ce temps un autre sentiment parmi les siens, il ne laisse pas de demeurer pour constant que la dispense de Jules II était si favorable, qu'elle fut même approuvée de ceux qui cherchaient le plus à critiquer la conduite des Papes.

M. Basnage reproche à Jules II d'avoir accordé cette dispense hautement et à la face du soleil, au lieu que Luther a eu honte de celle qu'il a donnée, et tâcha de la cacher : ce qui est selon ce ministre bien moins criminel. Sans doute quand le crime est manifeste, l'audace de le publier en fait le comble. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Jules II n'avait garde de rougir de sa dispense, ou de la cacher à l'exemple des chefs de la Réforme, puisqu'au contraire il la donnait hautement comme légitime ; qu'elle fut publiquement acceptée par tout le royaume d'Angleterre, où elle demeura sans contradiction durant vingt ans, et qu'en effet les fondements s'en trouvèrent si solides, que les plus passionnés des Papes les crurent inébranlables. Voilà ce que l'on compare à la scandaleuse consultation de Luther.

Le ministre nous objecte que « le concile de Trente prononce anathème contre ceux qui lui disputeront le pouvoir de dispenser dans les degrés d'affinité défendus par la loi de Dieu[2]. » D'où il conclut « que l'Eglise romaine se donne l'autorité de faire des choses directement contraires à la loi de Dieu. » Il dissimule qu'il s'agit ici de l'ancienne loi et de sa police, et que dans ce décret du concile, la question n'était pas si l'Eglise pouvait dispenser de la loi de Dieu, ce que les Pères de Trente n'ont jamais pensé ; mais si Dieu lui-même avait abrogé la loi ancienne à cet égard. Nous prétendons qu'une partie des empêchements du mariage portés par le *Lévitique* sont de la loi positive et de la police de l'ancien peuple, dont Dieu nous a déchargés : en sorte que ces empêchements ne subsistent plus que par des coutumes et des lois ecclésiastiques. Ce n'est qu'en cette matière et dans cette vue que l'Eglise en dispense : et c'est par conséquent une calomnie de dire qu'elle s'élève au-dessus de la loi de Dieu, ou qu'elle en prétende dispenser.

M. Basnage nous oppose un second décret de Pape, et il est bon d'entendre avec quel air de décision et de dédain il le fait. « M. de Meaux se trompe, » dit-il[1], « quand il assure si fortement (au sujet de la consultation de Luther) que ce fut la première fois qu'on déclara que Jésus-Christ n'a point défendu de semblables mariages (où l'on a deux femmes ensemble) : il faut le tirer d'erreur en lui apprenant ce que fit Grégoire II, lequel étant consulté, si l'Eglise romaine croyait qu'on pût prendre deux femmes, lorsque la première, détenue par une longue maladie, ne pouvait souffrir le commerce de son mari, décida » selon la vigueur du Siége apostolique, que lorsqu'on ne pouvait se contenir, il fallait prendre une autre femme, pourvu qu'on fournît les aliments à la première. On voit déjà en passant que ce n'est pas là prendre deux femmes, comme M. Basnage veut le faire entendre, mais en quitter une pour une autre, ce qui est bien éloigné de la bigamie dont il s'agit entre nous. Au reste ce curieux décret, que M. Basnage daigne bien m'apprendre, n'est ignoré de personne; toutes nos écoles en retentissent, et nos novices en théologie le savent par cœur. Après deux autres passages aussi vulgaires que celui-là, M. Basnage, avec un ton fier et un air magistral, nous avertit qu'il nous les rapporte que « pour apprendre à M. de Meaux qu'il ne doit pas se faire honneur de l'antiquité qu'il n'a pas examinée[2]. » Je lui laisse faire le savant tant qu'il lui plaira, et il aura bon marché de moi, tant qu'il ne me reprochera que de l'ignorance : je ne trouve rien de plus bas ni de plus vain parmi les hommes que de se piquer de science ; mais aussi ne faut-il pas en avoir beaucoup pour répondre à M. Basnage. Cette décision de Grégoire II se trouve parmi ses Lettres[3], et encore dans le décret de Gratien avec cette note au bas : *Illud Gregorii sacris canonibus, imo evangelicæ et apostolicæ doctrinæ penitus reperitur adversum*[4], c'est-à-dire : « Cette réponse de Grégoire est contraire aux saints canons, et même à la doctrine évangélique et apostolique. » Les Papes ne sont donc pas si jaloux qu'on pense de maintenir comme inviolables toutes les réponses de leurs prédécesseurs, puisqu'on trouve celle-ci avec cette note dans le décret imprimé par ordre de Grégoire XIII, et que les réviseurs qu'il avait nommés n'y trouvaient rien à redire. Ainsi, sans nous arrêter à ce que d'autres ont dit sur ce

[1] *Mém. de Cast.*, l. I, c. II, p. 29. *Le Lab.* — [2] *Basn.*, *ibid.*, 443; *Conc. Trid.*, sess. 24, can. 3.

[1] Pag. 443. — [2] Pag. 444. — [3] *Gregor.*, II, epist. 9, tom. I, *Conc. Gall.* — [4] *Dec.*, part. II, caus. 32, quæst. 7, cap. 18. *Quod proposuisti.*

passage, contentons-nous de demander à M. Basnage ce qu'il en prétend conclure ? Quoi : que ce Pape a approuvé comme Luther qu'on eût deux femmes ensemble pour en user indifféremment ? C'est tout le contraire : c'est autre chose de dire, avec ce Pape, que le mariage soit dissous en ce cas, autre chose de dire, avec Luther, que sans le dissoudre on en puisse faire un second ; l'un a plus de difficulté, l'autre n'en eut jamais la moindre parmi les Chrétiens ; et Luther est le premier et le seul à qui la corruption a fait naître un doute sur un sujet si éclairci. Que si parmi les protestants, d'autres, ou devant ou après lui ont soutenu en spéculation la polygamie, il est le seul qui ait osé pousser la chose jusqu'à la pratique.

Mais enfin, dira-t-on, quoiqu'il en soit, un Pape se sera trompé ? Est-ce là de quoi il s'agit ? M. Basnage connaît-il quelqu'un parmi nous qui entreprenne de soutenir que les Papes ne se soient jamais trompés, pas même comme docteurs particuliers ? et quand il voudrait conclure que celui-ci se serait trompé même comme Pape, à cause qu'il parle comme il le dit lui-même : *Vigore Sedis Apostolicæ : Avec la force et la vigueur du Siége Apostolique :* sans examiner s'il est ainsi, et si c'est là tout ce qu'on exige pour prononcer, comme on dit *ex cathedra :* enfin tout cela n'est pas notre question. Ce n'est pas une ignorance, ou une surprise de Luther que nous objectons à la Réforme ; il n'y aurait rien là que d'humain : c'est une séduction faite de dessein, dans un dogme essentiel du christianisme, par une corruption manifeste, contre la vérité et sa conscience. Il n'en est pas ainsi de Gregoire II ; ce n'est point pour flatter un prince qu'il a écrit de cette sorte : c'est dans une difficulté assez grande une résolution assez générale : on ne lui a fait espérer, pour le corrompre, ni le pillage d'un monastère, ni de secourir son parti ; il ne se croit pas obligé de cacher sa réponse, s'il s'est trompé : aussi ne le suit-on pas, et on le reprend sans scrupule ; mais enfin il a dit naturellement ce qu'il pensait : M. Basnage n'a pu le convaincre, ni lui ni les autres Papes, d'avoir décidé contre leur conscience, comme Luther et ses compagnons sont convaincus de l'avoir fait, et par les reproches de la leur, et de l'aveu de M. Basnage ; et ainsi les Réformateurs de la Papauté n'y ont pu trouver aucun abus qui égalât ceux qu'ils ont commis.

Le ministre n'a point trouvé de Pape : il a cru trouver un empereur. «Valentinien,» dit-il[1], «fit publier dans toutes les villes de l'empire une loi en faveur de la bigamie ; et en effet il eut deux femmes sans encourir l'excommunication de son clergé.» Qu'appelle-t-il son clergé ? Ce sont les évêques du IVe siècle. N'est-ce pas aussi le clergé de M. Basnage, et veut-il, à l'exemple de M. Jurieu, livrer à l'Antechrist ce clergé auguste, qui comprend les colonnes du christianisme ? Veut-il dire que tant de saints, et un siècle si plein de lumières, ait approuvé une loi si étrange et si inouïe, je ne dis pas seulement dans l'Eglise catholique, mais dans l'empire romain, ou qu'on ait pu douter un seul moment que la polygamie fût défendue ? Il n'oserait l'avoir dit, et il sait bien qu'on l'accablerait de passages qui lui prouveraient le contraire. Mais enfin il y a eu une loi ? Je n'en crois rien, non plus que Baronius et M. Valois, et tous nos habiles critiques. Socrate, qui le dit seul[1], ne mérite pas assez de croyance pour établir un fait si étrange : M. Basnage sait bien qu'il en hasarde bien d'autres dont il est dédit par tous les savants. Sozomène, qui le suit presque partout, se tait ici : Théodoret de même : en un mot, tous les auteurs du temps ou des temps voisins gardent un pareil silence, et on ne trouve ce fait que dans ceux qui ont copié Socrate quatre à cinq cents ans après. Il ne faut pas oublier deux auteurs païens qui ont écrit vers les temps de Valentinien. C'est Ammien Marcellin et Zozime ; le premier est constamment peu favorable à ce prince, qu'il semble même vouloir déprimer, en haine du mépris qu'il témoignait pour Julien l'Apostat, le héros de cet historien[2] ; et néanmoins, parmi toutes ses fautes, qu'il marque avec un soin extrême, non-seulement il ne marque point celle-ci, mais il semble même qu'il ait dessein de l'exclure, puisqu'il rend ce témoignage à Valentinien : que ce prince, «toujours attaché aux règles d'une vie pudique, a été chaste au dedans et au dehors de sa maison, sans avoir jamais souillé sa conscience par aucune action malhonnête et impure, ce qui même le rendait sévère à réprimer la licence de la cour[3]. » Aurait-on rendu ce témoignage à un prince qui eût entrepris de faire une loi, et de donner un exemple pour autoriser la polygamie que les Romains, même païens, ne jugeaient digne que des Barbares ; que Valérien, que Dioclétien et les autres princes avaient réprimée par des lois expresses, qu'on trouve encore dans le Code ?

Si Valentinien en avait fait une contraire, Zozime n'aimait pas assez cet empereur, pour nous le cacher. En parlant de Valentinien et du dessein qu'il avait de composer un corps de lois, il en remarque une qu'il fut contraint d'abolir[4] ;

[1] Pag. 444.

[1] *Socr.*, lib. IV, cap. 31.— [2] *Amm. Marc.*, lib. XXVI, sub fin. XXVII. — [3] *Ibid.*, XXX.— [4] Lib. IV, init.

c'était le cas de parler de celle-ci, si elle avait jamais été. Aussi ne se trouve-t-elle ni dans le Code ni nulle part : ni on ne voit qu'elle ait jamais été reçue, ni on n'écrit qu'elle ait été abolie : il n'en est resté ni aucun usage dans l'empire, bien qu'on prétende qu'elle ait été publiée dans toutes les villes, ni aucune marque parmi les jurisconsultes, ni enfin aucune mémoire parmi les hommes. Jamais les Pères ne l'ont reprochée, ni durant la vie ni après la mort, ni à Valentinien, ni à Justine, cette prétendue seconde femme, quoique, devenue arienne et persécutrice des catholiques, elle n'avait pas mérité d'être flattée. Quand nous n'aurions aucune autre preuve contre cette fable, le nom même d'un empereur si grave, si sérieux, si chrétien y résisterait : il n'aurait pas déshonoré son empire, si glorieux d'ailleurs, par une loi non-seulement si criminelle, même dans l'opinion des païens, mais encore si impertinente. Qui en voudra voir davantage sur ce sujet, peut consulter Baronius, qui même convainc de faux cette historiette de Socrate en plusieurs de ses circonstances, comme par exemple lorsqu'il nous donne cette Justine pour fille dans le temps que Valentinien l'épousa, elle qu'on sait avoir été veuve du tyran Magnence. C'est Zozime qui le rapporte au livre IVe de son *Histoire* : « Le jeune fils de Valentinien, que ce prince avait eu de la veuve de Magnence, fut, » dit-il[1], « fait empereur à l'âge de cinq ans. » Et encore vers la fin du même livre : « Le jeune Valentinien se retira auprès de Théodose avec sa mère Justine, qui, comme nous l'avons dit, avait été femme de Magnence, et épousée après sa mort par Valentinien pour sa beauté. » Trouver deux fois dans un historien, plutôt ennemi que favorable à Valentinien, ce mariage avec Justine, sans qu'il en marque cette honteuse circonstance, ce serait, quand nous n'aurions autre chose, une preuve plus que suffisante de sa fausseté. Etait-il permis à M. Basnage de dissimuler toutes ces choses : de nous donner comme un fait constant ce qu'il sait avoir été rejeté par tant d'habiles gens, et par des raisons si solides; et encore de me reprocher l'ignorance de l'antiquité, parce que lorsque j'en marquais les sentiments sur la pluralité des femmes, je n'avais daigné tenir compte, ni d'un fait si mal fondé, ni de cette prétendue loi de Valentinien? Et après tout, que peut-il conclure de tout ce fait, quand il serait aussi véritable qu'il est manifestement convaincu de faux? Le public n'en verrait pas moins de quelle absurdité il était à trois prétendus réformateurs de remettre en usage, après tant de siècles, une loi entièrement oubliée d'un empereur.

M. Basnage nous cite pour dernier passage celui des *Constitutions apostoliques*, où *il est ordonné*, dit-il[1], *de recevoir paisiblement à la communion la concubine d'un infidèle qui n'a commerce qu'avec lui.* Il croit donc que les Eglises de Jésus-Christ ont approuvé de tels commerces hors du mariage, et ne craint pas de souiller la sainteté des mœurs chrétiennes, et dans les temps les plus purs, par ces indignes soupçons. Faut-il apprendre à ce faux savant la distinction triviale des femmes épousées solennellement et d'autres femmes qu'on appelait *concubines*, parce qu'elles étaient épousées avec moins de solennité, quoiqu'elles fussent vraies femmes sous un nom moins honorable ? Toutes les lois en sont pleines, tous les jurisconsultes en conviennent, on en voit même des restes en Allemagne; on la trouve jusque dans l'Ecriture, et ce grand docteur l'ignore, ou, ce qui est pis, il fait semblant de l'ignorer. C'est qu'il cherchait une occasion de nous objecter « que le droit canon, dont les lois sont si sacrées à Rome, autorise le concubinage, puisqu'il permet de coucher avec une fille lorsqu'on n'a point de femme[2] .» S'il voulait dire des faussetés, il devait tâcher du moins de les expliquer en termes plus modestes. Mais où est cet endroit *du droit canon ?* M. Basnage demeure court, et n'en a cité aucun endroit. C'est qu'en effet il n'y en a point : il n'a même osé citer ce fameux canon du concile de Tolède, où l'on permet une concubine au sens qu'on vient de rapporter, parce qu'il sait que cette grossière équivoque est maintenant reconnue de tout le monde ; et cependant sur un fondement si léger il remue sans nécessité toutes ces ordures, et il ose calomnier la doctrine de l'Eglise catholique.

Voilà toutes les excuses qu'il a pu trouver pour la Réforme dans ce honteux mariage du landgrave. Il se donne encore la peine d'excuser ce prince, non de son incontinence qui est avérée, mais de ses maladies qu'on ne nomme pas, et qu'il avait lui-même tâché de cacher. Il est vrai, je l'avais remarqué en passant dans l'*Histoire des Variations*[3], comme une circonstance qui n'était pas indifférente au fait que je rapportais, et je l'avais fait avec tout ce ménagement qui est dû en ces occasions aux oreilles d'un lecteur. Mais puisque M. Basnage m'entreprend ici comme *un calomniateur* qui ai *corrompu* un passage de Mélanchton, que je produis, il me contraint à la preuve. Ce ministre veut nous faire accroire qu'on cachait, non point la nature de la maladie du

[1] Lib. IV, *circa med.*

[1] *Const. ap.*, VIII, 32. — [2] *Amm. Marc.*, *Const. ap.*, VIII, 32.
[3] *Variat.*, l. VI.

landgrave, mais sa maladie elle-même, « de peur d'alarmer le parti dans un temps où sa présence était absolument nécessaire et où le délai de son voyage pour se trouver avec les autres princes, donnait déjà quelques alarmes [1]. » M. Basnage ne s'aperçoit pas, tant ses lumières sont courtes, qu'il est pris par son aveu. Dès qu'une personne publique, principalement un souverain, et un souverain d'une si grande action, cesse tout à fait de paraître, quoiqu'il soit au milieu de ses Etats, dès qu'on n'admet dans le cabinet que le domestique ou les gens plus affidés et plus familiers, et que l'antichambre est muette, on ne demande pas s'il est malade. Plus ce souverain est attendu dans une assemblée solennelle, et plus sa présence y est nécessaire, plus on sent qu'il est malade lorsqu'il y manque ; et loin d'en faire finesse, c'est alors qu'il le faut plutôt découvrir, de peur qu'on n'attribue son absence à une autre cause. Enfin, si ce n'était pas la qualité du mal que l'on cachait, que veulent dire ces paroles de Mélanchton, puisqu'enfin on me contraint à les traduire : « On cache la maladie, et les médecins disent que l'espèce n'en est pas des plus fâcheuses [2] ? » Cependant *j'ai corrompu* Mélanchton, dit notre ministre, à cause que la bienséance m'avait empêché de le traduire grossièrement et de mot à mot. Mais, après tout, que nous importe? Quand on aura défendu un prince si réformé d'un mal honteux, l'aura-t-on défendu par là d'une intempérance encore plus honteuse? Il la confesse lui-même; il avoue, dans l'*Instruction* qu'il envoie à Luther par Bucer, que «quelques semaines après son mariage, il n'a cessé de se plonger dans l'adultère, et qu'il ne voulait ni ne pouvait se corriger d'une telle vie, à moins qu'on ne lui permît d'avoir deux femmes ensemble [3]; » et remarquons que la lettre qu'on vient de voir de Mélanchton, cette lettre où il est parlé de la maladie qu'on ne nommait pas, est datée du commencement de 1539 ; l'*Instruction* est de la fin de la même année, et il dit que cette belle résolution de demander la permission d'avoir deux femmes, est *la suite des réflexions qu'il a faites dans sa dernière maladie* [4]. Il dit encore, et il a voulu qu'on l'écrivît en 1540, dans l'acte de son second mariage, que ce mariage lui était nécessaire *pour la santé de son âme et de son corps* [5]. Qu'on ramasse ces circonstances, et qu'on juge si c'est moi qui fais une calomnie au landgrave, comme le dit M. Basnage [6], ou si c'est M. Basnage qui me fait une honteuse chicane. Il dit encore que M. de Thou justifie ce prince, parce qu'en disant *qu'il avait une concubine avec sa femme, par le conseil de ses pasteurs,* il ajoute, *qu'à cela près il était fort tempérant.* Mais assurément le témoignage de M. de Thou ne prévaudra pas sur l'aveu du landgrave qu'on vient d'entendre. C'est une honte à ce prince et à la Réforme d'avouer ce commerce comme approuvé par ses pasteurs. Et néanmoins ce que l'on cachait était encore plus infâme, puisque c'était la débauche sous le nom de la sainteté, et un adultère public sous le voile du mariage.

Pour purger les chastes oreilles des idées d'un mariage scandaleux, et tout ensemble effacer les soupçons qu'on a voulu donner de l'ancienne Eglise, comme si elle était capable d'en approuver de semblables ou d'aussi mauvais, disons avec saint Augustin et les autres Pères, à la gloire de la sagesse divine, que les lois éternelles qu'elle a établies pour la multiplication de la race humaine, ont été dispensées dans l'exécution avec divers changements ; que pour réparer les ruines de notre nature presque tout ensevelie dans les eaux du déluge, il a été convenable au commencement de permettre d'avoir plusieurs femmes, et que cette coutume venue de cette origine s'est conservée et se conserve encore dans plusieurs contrées et dans plusieurs nations ; qu'elle s'est conservée en particulier dans le peuple saint, à cause qu'il devait se multiplier par les mêmes voies que le genre humain, c'est-à-dire par le sang ; que toutes les raisons qu'on vient de dire sont la cause des mariages de nos pères les patriarches, à commencer depuis Abraham, qui devait être le père de tant de nations; que Jacob en qui devait commencer la multiplication du peuple saint par la naissance des douze patriarches, pères des douze tribus, usa de cette loi et fut suivi par tous ses descendants et de tout le peuple de Dieu; que le désir de revivre dans une longue et nombreuse postérité fut fortifié par celui de voir enfin sortir de sa race ce Christ tant promis; qu'après même qu'il fut déclaré qu'il sortirait de Juda et de David, chacun pouvait espérer d'avoir part à sa naissance par les filles de sa race qu'on pourrait marier dans ces familles bénites, et qu'ainsi le même désir de multiplier sa race subsistait toujours dans l'ancien peuple, non-seulement par l'espérance de revivre dans ses enfants, mais encore par celle d'avoir en leur nombre le Désiré des nations. Les saintes femmes étaient touchées du même désir, tant de celui de revivre dans leur postérité, que de celui d'être comptées parmi les aïeules du Christ, ce qui, comme on sait, a illustré Thamar, Ruth et Bethsabée. Par ces raisons et par la constitution de l'ancien peuple, la stérilité était un opprobre, et la virginité était sans

[1] *Basn., ibid.*— [2] Lib. IV, epist. 214; *Var.*, lib. VI. — [3] *Var., ibid.*; *Inst. du Land.*, n. 1, 2.— [4] *Var., ibid.*— [5] *Var., ibid.*— [6] Pag. 444.

gloire : c'était la cause du désir qu'on voit dans les saintes femmes qui avaient ensemble un seul époux, de devenir mères ; et comme ce désir des femmes pieuses était chaste et nécessaire en ce temps, les saints patriarches, leurs époux, avaient raison d'y condescendre. C'est aussi par là qu'on doit conclure que la jalousie ne régnait point en elles, non plus que la sensualité qui en est la source, mais le seul désir d'être mères, naturel dans son fond et raisonnable en ses manières, selon la disposition de ces temps-là ; on voit paraître ce même esprit dans les saints patriarches leurs époux ; et ainsi comme le remarquent saint Chrysostome et saint Augustin[1], et comme l'apercevront facilement ceux qui regarderont de près toute leur conduite, ce n'était pas le désir de satisfaire les sens, mais l'amour de la fécondité qui présidait à ces chastes mariages, lesquels aussi étaient la figure de la sainte union de Jésus-Christ avec les âmes fidèles, qui s'unissant avec lui portent des fruits éternels. Par une raison contraire, depuis que la synagogue eut enfanté Jésus-Christ, que les anciennes figures furent accomplies et qu'on vit paraître le peuple qui ne devait plus se multiplier par la trace du sang, mais par l'effusion du Saint-Esprit, les choses devaient changer ; rien n'empêchait plus que le mariage ne fut rétabli, comme il l'a été en effet par Jésus-Christ, en sa première forme, et tel qu'il était en Adam et Eve, où deux seulement et non davantage devenaient une seule chair. Par une suite infaillible de cette institution, la stérilité n'était plus une honte, et la virginité était comblée de gloire, d'autant plus qu'en la personne de la sainte Vierge, elle en avait fait une mère et une mère de Dieu. Il devait aussi paraître alors d'une manière éclatante, que toutes les âmes que le Saint-Esprit rendrait fécondes seraient unies en Jésus-Christ, et composeraient toutes ensemble une seule Eglise figurée, dans le mariage chrétien, par la seule et fidèle épouse d'un seul et fidèle époux. On a vu, depuis ce temps, et selon ces chastes lois du mariage réformé par Jésus-Christ, que partout où son Evangile fut reçu, les anciennes mœurs furent changées. Les Perses, qui l'ont embrassé, dit un Chrétien des premiers siècles, n'épousent plus leurs sœurs ; les Parthes ont renoncé à la coutume d'avoir plusieurs femmes, *comme les Egyptiens à celle d'adorer Apis et des animaux.* Ainsi parlait Bardesane, ce savant astrologue, dans l'admirable discours qu'Eusèbe rapporte[2] ; ainsi parlent les autres auteurs ecclésiastiques, d'un commun consentement ; et le mariage réduit à la parfaite société de deux cœurs unis, a été un des caractères du christianisme : ce qui a fait dire à saint Augustin[1] *que ce n'était pas un crime d'avoir plusieurs femmes lorsque c'était la coutume.* La disposition des temps y convenait, *la loi ne le défendait pas* ; mais maintenant *c'est un crime parce que cette coutume est abolie.* Les temps sont changés, les mœurs sont autres, *et on ne peut plus se plaire dans la multitude des femmes que par un excès de la convoitise.*

On peut voir maintenant, non-seulement par l'autorité, mais encore par l'évidence de la doctrine céleste, combien est digne d'être détestée la consultation de Luther, qui, non content de nous ramener à l'imperfection des anciens temps, nous met encore beaucoup au-dessous, puisque même dans ces temps-là, où le mariage plus libre unissait plusieurs épouses à un seul époux par un même lien conjugal, on a vu que ce n'était pas la licence, mais la seule fécondité qui dominait, au lieu que, dans ce nouveau mariage autorisé par Luther et les autres réformateurs, le landgrave, content de la lignée et des princes que lui avait donnés sa première femme, ne recherchait, dans la seconde qu'on lui accordait, qu'un moyen d'assouvir l'ardeur que l'Evangile lui ordonnait de modérer.

La Réforme peu régulière, et on le peut dire sans hésiter, peu délicate sur cette matière, a introduit dans la chrétienté un tel abus. On l'a poussé plus loin qu'on ne pense. M. Jurieu, qui a établi ces honteuses nécessités que je ne veux pas répéter, pour apprendre aux Chrétiens à multiplier leurs femmes, les a soutenues par la discipline de tous les Etats réformés[2]. M. de Beauval et les autres s'y opposent en vain ; M. Jurieu lui déclare, «qu'il ne changera pas de sentiment pour ses méchantes plaisanteries, qu'au reste, ce n'est pas à lui à décider avec cet air de maître[3], » que lui et tous ses amis dont il vante les conseils sont *des néants*, et qu'enfin il n'appartient pas *à un jeune avocat qui ne sait ce qu'il dit, et qui parle de ce qu'il ne sait pas*, d'opposer son sentiment à celui d'*un théologien* aussi grave que M. Jurieu. Puis, lui parlant au nom de la Réforme, ou de tout l'ordre des ministres : « Qu'il ne fasse point, » dit-il, « si fort le maître, nous n'en voulons point pour avocat ; nous défendrons bien la pureté de nos mariages sans lui. » En cet endroit, M. de Beauval a raison de se souvenir de l'incomparable chapitre de l'*Accomplissement des prophéties* [4],où dans la plus grande ferveur de ses dévotions, et

[1] *Chrys.*, *hom.* 38, 52, *in Genesim*, *etc.*, tom. IV ; *S. Aug.*, *Cont. Faust.*, lib. XXII, cap. 46 et seq.. — [2] *Eus.*, *Præp. ev.*,liv. VI, cap. 10.

[1] *Cont. Faust.*, lib. XXII,cap.47.— [2] *Lettr.past.*— [3] *Avis de l'auteur des Lettr. pastor. à M. de Beauval.*, p. 7. — [4] *Rép. de l'aut. de l'Hist.des Ouvrages des savants*;*Acc. des proph.*, part. I, ch. dernier.

même au milieu de ses lumières prophétiques, *l'âme pénétrée de la plus vive douleur* qu'on puisse imaginer sur les malheurs de la Réforme, M. Jurieu avoue qu'il ressent le plaisir de la vengeance, et paraît nager dans la joie en maltraitant un auteur qui l'avait piqué dans quelque endroit délicat. Mais M. de Beauval a beau relever le ridicule de son adversaire ; dans ses prophéties, dans les miracles qu'il conte, et dans tous les autres excès de ses sentiments outrés, l'autorité de M. Jurieu prévaut : les synodes et les consistoires se taisent sur la doctrine que ce ministre leur attribue. C'est qu'il est vrai dans le fond que les Eglises protestantes se donnent des libertés excessives sur les mariages ; et ceux qui se vantent de réformer l'Eglise catholique ont besoin d'apprendre d'elle en cette matière, comme dans les autres également importantes, la régularité et la pureté de la morale chrétienne.

ECLAIRCISSEMENT

SUR LE REPROCHE DE L'IDOLATRIE ET SUR L'ERREUR DES PAIENS

ou la

CALOMNIE DES MINISTRES EST RÉFUTÉE PAR EUX-MÊMES.

(*Avertissement aux Protestants.*)

Mes chers frères,

I. Le reproche d'idolâtrie est celui qu'on a toujours le plus employé pour allumer votre haine et donner quelque prétexte au schisme de vos Eglises prétendues. « Si l'Eglise romaine est idolâtre, notre séparation ne peut être un schisme. » C'est ce que dit M. Jurieu dans le livre *de l'Unité* [1]; mais il ne le dit pas plus dans ce livre que dans tous les autres ; surtout dans toutes les lettres de la dernière année [2] ; et sans cette accusation d'idolâtrie, ce ministre serait muet. Il la pousse à un tel excès, que dans des esprits moins prévenus elle se détruirait par elle-même ; puisqu'il veut, et qu'il le répète cent fois, que nous sommes des idolâtres aussi grossiers et aussi charnels que les païens, qui ne soupçonnaient seulement pas qu'il y eût une création ; et qu'il prétend que nous égalons avec Dieu connu comme Créateur, sa créature, qu'il a tirée et qu'il tire continuellement du néant, à laquelle il ne cesse de donner tout ce qu'elle a, et dans l'ordre de la nature, et dans l'ordre de la grâce, et dans celui de la gloire. Il n'en faudrait pas davantage pour vous convaincre qu'il n'y eut jamais de calomnie plus grossière. Car qui jamais s'avisa d'égaler, par son culte, des choses où il reconnaît une différence infinie par leur nature ; ou de rendre les honneurs divins à ce qu'il ne croit pas Dieu? Nous serions les seuls dans l'univers et dans toute l'étendue des siècles, capables d'une semblable extravagance, de ne croire qu'un seul Dieu, et d'en adorer plusieurs, comme Dieu même, et du même honneur que lui. Et néanmoins sans cela, il n'y aurait rien ou presque rien à nous dire. Sans cela, premièrement, il n'y aurait plus pour M. Jurieu d'Eglise antichrétienne, comme on a vu dans les précédents discours ; on aurait ôté le plus grand, ou pour mieux dire, le seul obstacle que ce ministre tâche de mettre à notre salut. C'est l'endroit où il triomphe le plus. Car ayant bientôt laissé là les Variations, trop ennuyantes pour lui après les avoir tâtées par cinq ou six lettres, de peur qu'on ne croie qu'il n'a plus rien à me reprocher, il s'avise après trois ans d'interruption, de retomber tout de nouveau sur ma *Lettre pastorale* [1], et s'attache presque uniquement à cette accusation d'idolâtrie. Je veux donc bien aussi interrompre un peu la matière des Variations, pour entrer dans celle-ci ; et quoique j'aie fait voir dans le dernier Avertissement [2] qu'assurément il n'y eut jamais d'idolâtrie plus innocente et plus pieuse que la nôtre, puisque, de l'aveu de M. Jurieu, loin de damner ceux qui la pratiquent, elle leur est commune avec les saints ; de peur qu'on ne s'imagine que nous ne pouvons nous sauver que par des exemples, je démontrerai, par des principes avoués des ministres mêmes, que l'accusation d'idolâtrie formée contre nous ne peut subsister.

II. Je pose pour fondement la définition de l'idolâtrie. Idolâtrer, c'est rendre les honneurs divins à la créature : c'est, dis-je, transporter à la créature le culte qu'on doit à Dieu. Or est-il qu'il

[1] *Traité d'unité de l'Eglise contre M. Nicole*, en 1681. — [2] 1688.

[1] *Aux nouveaux catholiques*, imprimée dès 1686. — [2] *IIIe Avert.*

est manifeste que nous ne le faisons pas, et ne le pouvons pas faire selon nos principes ; ce que je prouve premièrement dans l'invocation des saints, pour de là successivement passer aux autres matières. La chose est aisée à faire, puisqu'il n'y a qu'à définir cette invocation pour la justifier.

Qu'on ne chicane point sur le mot. L'invocation dont il s'agit, aux termes du concile de Trente, est inviter les saints à prier pour nous, *afin d'obtenir la grâce de Dieu, par Notre Seigneur Jésus-Christ* [1]. Or est-il que c'est là si peu un honneur divin, qu'au contraire il n'est pas possible de l'attribuer à autre qu'à la créature, n'y ayant visiblement que la créature qui puisse prier, demander, obtenir des grâces, et encore par un autre : c'est-à-dire par Jésus-Christ, comme on vient de voir que font les saints. C'est donc si peu un honneur divin, que c'est chose dans les propres termes, absolument répugnante à la nature divine, d'où se forme ce raisonnement : Tout honneur qui renferme dans sa notion la condition essentielle à la créature, ne peut par sa nature être un honneur divin ; or la prière par laquelle on demande aux saints qu'ils nous aident auprès de Dieu, par leurs prières, pour nous obtenir ses grâces, enferme dans sa notion la condition de la créature, c'est-à-dire sa dépendance ; ce ne peut donc pas être un honneur divin.

III. Cette preuve est si convaincante que pour la détruire, il faut nier que nous nous bornions à demander aux saints le secours de leurs prières. Car, dit-on, l'Eglise les prie non-seulement de prier, mais de donner, mais de faire, mais de protéger, mais de défendre ; donc on les regarde non-seulement comme intercesseurs, mais comme auteurs de la grâce. Mais cela visiblement est moins que rien.

Car celui qui prie et qui obtient, protège, défend, assiste, donne et fait à sa manière. Lorsqu'on attribue aux saints des effets qu'on sait très-bien dans le fond qu'il faut attribuer à Dieu, on ne fait qu'exprimer par là l'efficace de la prière ; qu'elle peut tout, qu'elle pénètre le ciel, qu'elle y va forcer Dieu jusques dans son trône ; il ne lui peut résister, elle emporte tout sur sa bonté ; « il fait la volonté de ceux qui le craignent [2] ; il « obéit à la voix de l'homme [3]. » Pressé et comme forcé par Moïse, il lui dit : « Laissez-moi, que je punisse ce peuple ; » mais Moïse l'emporte contre lui et lui arrache, pour ainsi dire, des mains la grâce qu'il lui demande [4] ; en un mot, « la foi « peut tout, jusqu'à transporter les montagnes [1] ; » et si cela est vrai de la prière qui se fait parmi les ténèbres de la foi, combien plus le sera-t-il de celle qui est formée au milieu des lumières des saints, et qui, partant de la sainte ardeur de la charité consommée, porte en elle-même le caractère de Dieu dont elle jouit. Ainsi les saints peuvent tout : « assis sur le trône de Jésus-Christ [2], » selon sa promesse, revêtus de sa puissance par l'union où ils sont avec lui ; comme lui, « ils gouvernent les gentils, et les brisent « avec un sceptre de fer [3]. » En un mot, il n'y a rien qu'ils ne puissent, et l'Ecriture n'hésite point à leur attribuer en ce sens ce qu'ailleurs elle attribue à Jésus-Christ même.

IV. Quand on attribue à la prière les effets de la toute-puissance de Dieu, ce n'est pas là seulement un langage humain ; c'est le langage du Saint-Esprit et de l'Ecriture. « Racontez-moi les « miracles qu'a faits Elisée, » disait un roi d'Israël à Giezi [4]. Un protestant lui dirait ici : Vous parlez mal. Ce n'est pas lui qui les a faits, c'est Dieu par lui et à sa prière.

Mais le texte sacré poursuit : « et Giezi lui ra- « conta comment il avait ressuscité un mort. » Dites toujours : ce n'était pas lui, c'était Dieu ; mais le Saint-Esprit continue : « et comme Giezi « racontait ces choses, la femme dont il avait res- « suscité le fils, vint tout à coup devant le roi, et « Giezi s'écria : Seigneur, voilà la femme, et voilà « le fils qu'Elisée a ressuscité. » Tout le peuple de Dieu parlait ainsi, et l'on appelait cette femme, la femme « dont Elisée avait fait vivre le fils [5]. » Il ne l'avait pourtant fait que par ses prières, et je ne crois pas qu'il fût plus puissant que le Fils de Dieu, qui voulant ressusciter Lazare : « Mon « Père, dit-il [6], je vous rends grâces de ce que vous « m'avez exaucé. »

Il y a donc toujours une prière secrète dans tous les miracles, et quoiqu'elle ne soit pas toujours exprimée, il la faut sous-entendre, même dans tous ceux qui se font par une espèce de commandement ; puisque c'est toujours la foi et l'invocation du nom de Dieu qui fait tout. C'est pourquoi le roi de Syrie écrivait au roi d'Israël : « Je vous « ai envoyé Naaman, afin que vous le guérissiez « de sa lèpre [7] ; » il voulait dire qu'il le fît guérir par Elisée. Ils entendaient pourtant bien qu'il ne le ferait que par sa prière, puisque Naaman dit ces paroles : « Je pensais qu'il viendrait à moi, « et que, s'approchant, il invoquerait le nom de « son Dieu, et me toucherait de sa main, et me « guérirait [8]. » Ainsi l'effet est attribué à celui qui prie et qui obtient ; et si l'on n'exprime pas tou-

[1] *Decr. de invoc. sanctorum*, etc., sess. 25. — [2] *Psal.* CXLIV, 19. — [3] *Jos.*, X, 14. — [4] *Exod.*, XXXII, 9 et seq.

[1] *I Cor.*, III, 2. — [2] *Apoc.*, III, 26 ; II, 21. — [3] *Apoc.*, XXIX, 15. — [4] Joram. *IV Reg.*, VIII, 4 et seq. — [5] *IV Reg.*, VIII, 1. — [6] *Joan.*, XI, 41. — [7] *IV Reg.*, V, 6. — [8] *Ibid.*, V, 11.

jours la prière, c'est que la chose est si claire, qu'on la regarde comme toujours sous-entendue. L'Eglise dit tant de fois, dans ses oraisons, que ce qu'elle espère des saints, elle l'espère par leur intercession et par leurs prières, qu'elle sait qu'il n'est pas possible qu'on l'entende jamais autrement, ni qu'on attende autre chose du secours des saints, qu'une puissante intercession auprès de Dieu, par Jésus-Christ. Il n'est pas toujours nécessaire d'exprimer dans les prières ce qu'on sait déjà. « Je vous prie, disait Elisée au pro-« phète Elie [1], que votre double esprit soit en « moi, ou que votre esprit soit en moi avec « abondance ; » et Elie lui répondit : « Vous « demandez un chose difficile ; toutefois si vous « me voyez lorsque je serai élevé, cela sera; » et il avait dit auparavant à Elisée : « Que voulez-« vous que je vous fasse ? » comme tout étant en sa main, parce qu'il est en celle de Dieu, qui ne refuse rien à ses amis. Ils ne parlent de Dieu ni l'un ni l'autre. En savaient-ils moins que c'était Dieu seul qui pouvait donner son Esprit ? A Dieu ne plaise ! il ne faut point abuser de ces façons de parler ; mais aussi ne faut-il pas tomber dans la petitesse de croire qu'on déplaise à Dieu en sous-entendant une chose claire, comme s'il ne voyait pas les intentions, ou qu'à l'exemple des ministres, il fût toujours attentif à épiloguer sur les paroles. L'Eglise ne manque point de bien instruire le peuple que la puissance des saints est dans leurs prières. Ecoutez le concile [2]: « Il faut enseigner avec soin que les saints prient, qu'il est bon de les appeler à son secours, pour nous obtenir les grâces de Dieu par Jésus-Christ; qu'il est bon d'avoir recours à leurs prières, qu'il ne faut point assurer qu'ils ne prient pas pour nous, ni que ce soit une idolâtrie de leur demander qu'ils prient en particulier pour chacun de nous. » Voilà leur prière répétée cinq ou six fois en dix lignes, afin que nous entendions que les saints, encore un coup, ne sont puissants qu'en priant pour nous.

Il n'y a aucun de nos catéchismes où il ne soit exprimé soigneusement que Dieu donne, et que les saints demandent. Si nous leur attribuons du pouvoir auprès de Dieu, c'est que Dieu qui leur inspire tout ce qu'ils demandent, ne leur peut rien refuser. Nous imputer une autre pensée et nous chicaner sur les mots, c'est faire le procès à l'Ecriture, où il est écrit tant de fois : « Que l'au-« mône éteint le péché [3] ; que la prière de la foi « sauve le malade [4], » et cent autres choses semblables, et reprocher à Jésus-Christ même qu'il n'a pas parlé correctement, quand il a dit : « Guérissez les malades, purifiez les lépreux, « ressuscitez les morts, chassez les démons ; vous « avez reçu gratuitement, donnez de même[1]. »

V. C'est en cette confiance que saint Augustin, un si sublime docteur, un théologien si exact, loue la prière d'une mère qui disait à saint Etienne : « Saint martyr, rendez-moi mon fils, vous savez pourquoi je le pleure, et vous voyez qu'il ne me reste aucune consolation[2]. » C'est qu'il était mort sans baptême. Saint Augustin ne s'avisa pas de chicaner cette femme sur ce qu'elle disait au martyr : « Rendez-moi mon fils. » Il savait bien qu'elle n'ignorait pas à qui c'était à le rendre, et à donner l'efficacité aux prières du saint martyr. Saint Basile, demandant les prières des saints quarante martyrs, les appelle « notre « défense et notre refuge, les protecteurs et les « gardiens de tout le genre humain [3]. » Saint Grégoire, évêque de Nysse, son frère, prie saint Théodore « de regarder d'en haut la fête qui se célébrait en son honneur[4]. Nous croyons, » lui disait-il, « vous devoir le repos dont nous jouissons à présent ; mais nous demandons la tranquillité de l'avenir. » Saint Astère, évêque d'Amasse, contemporain et digne disciple de saint Chrysostome, introduit dans son discours un fidèle qui prie ainsi saint Phocas : « Vous qui avez souffert pour Jésus-Christ, priez pour nos souffrances et nos maladies; vous avez vous-même prié les martyrs avant que de l'être, alors vous avez trouvé en cherchant; maintenant que vous possédez, donnez-nous[5]. » Saint Grégoire de Nazianze a prié saint Cyprien et saint Athanase « de le regarder d'en haut, de gouverner ses discours et sa vie, de paître avec lui son troupeau, de lui donner une connaissance plus parfaite de la Trinité, et enfin de le tirer où ils étaient, de le mettre avec eux et avec leurs semblables [6]. » Les autres Pères ont parlé de même. Si ces grands saints ignoraient que Dieu donnait toutes choses, et croyaient les recevoir des saintes âmes autrement que par leurs prières, ils ne sont pas seulement, comme le veut le ministre, des Antechrists commencés, mais des Antechrists consommés, ou quelque chose de pire.

VI. Revenons donc et disons : Idolâtrer est rendre à la créature les honneurs divins. Or prier les saints de prier, c'est si peu un honneur divin, que c'est chose qu'il n'est pas possible d'attribuer à d'autres qu'à la créature ; ce n'est donc pas un honneur divin, ni enfin rien au-dessus de la créature, puisqu'au contraire son apanage naturel est qu'on lui demande de prier.

[1] *IV Reg.*, II, 9. — [2] *Decr. de invoc. SS.*, sess. 25. — [3] *Tob.*, XII, 9. — [4] *Jac.*, V, 15.

[1] *Matth.*, X, 8. — [2] *Aug.*, serm. 321, *in nat. mart.*, *alias* 33, *De divers.*, tom. V. — [3] *Orat. in* 40 *mart.* — [4] *Orat. in Theod.* — [5] *Hom. in Phoc.* — [6] *Orat.* 18, etc.

Et cela n'est pas seulement constant par la raison naturelle ; c'est une chose expressément révélée de Dieu, puisque saint Paul a dit à la créature, et qu'il a répété souvent : *Mes Frères, priez pour moi.* C'est donc chose révélée de Dieu, en termes formels, que demander des prières ne peut être un honneur divin ni au-dessus de la créature. Il n'en faudrait pas davantage pour confondre M. Jurieu et tous les ministres. Car voilà en termes précis, cette demande : *Priez pour nous,* déclarée par un apôtre un honneur humain et convenable à la créature ; or cet honneur, qui est humain en le faisant aux fidèles qui sont sur la terre, ne peut pas devenir divin en le faisant aux esprits bienheureux, puisqu'on fait l'un et l'autre dans le même esprit de demander la société des prières de nos frères.

VII. Il ne reste à vos ministres que de nier, comme ils osent le faire, que nous prions les bienheureux esprits dans le même esprit que nous prions nos frères. Mais c'est là nous contredire dans la chose du monde la plus claire, puisqu'il est clair et attesté par tous les actes de notre religion, que nous ne demandons aux plus grands saints, et même à la sainte Vierge, que des prières. C'est ce que démontrent tous nos conciles, tous nos catéchismes, tout notre service, tous nos rituels, et, en un mot, tous les actes de notre religion : et pour en venir à un exemple, c'est ce qui paraît dans le *Confiteor,* prière si familière à tous les fidèles, où, après avoir confessé nos péchés à Dieu, à ses anges, à ses saints et à nos frères présents pour nous humilier non-seulement devant Dieu, mais encore devant toutes ses créatures, nous finissons en disant : *Je prie la sainte Vierge, les saints anges, saint Jean-Baptiste, saint Pierre, saint Paul, tous les autres saints, et vous, mes frères, de prier pour moi notre Dieu tout-puissant.*

Vous le voyez, mes chers Frères, nous ne prions point les saints et la sainte Vierge elle-même de prier pour nous autrement que nous en prions nos frères, parmi lesquels nous vivons. Cette prière, adressée à nos frères vivant avec nous, se trouve en termes formels dans l'Ecriture ; donc celle que nous adressons aux saints qui sont avec Dieu, étant de même nature, est clairement autorisée dans l'équivalent.

VIII. Qui veut voir combien ce raisonnement embarrasse les ministres n'a qu'à entendre les extravagances où il jette M. Jurieu. Il entreprend de prouver que la glorification des bienheureux est un obstacle à cette prière qu'on leur pourrait faire ; et la raison qu'il en apporte, est, dit-il, « qu'il serait moins criminel d'invoquer un homme sur la terre, que de l'aller chercher dans les cieux. Sur la terre, un homme est loin de Dieu ; il est ou il paraît être quelque chose étant seul ; mais uni à Dieu, réuni à sa source, comme un fleuve est uni à l'Océan quand il s'y est jeté, il n'est plus rien, il est englouti et abîmé, pour ainsi dire, dans les rayons de la gloire de Dieu. » Quelle vision de s'imaginer qu'un bienheureux, uni à Dieu, n'est plus rien, qu'il n'agit plus et ne vit plus ! C'est du Dieu des Siamois que le ministre veut sans doute parler. Que si l'on dit que c'est une exagération qui fait voir qu'à comparaison de la gloire immense de Dieu, celle de la créature doit être comptée pour rien, il faut donc avouer en même temps que le bienheureux, loin d'être effectivement anéanti et sans action dans ce glorieux état, est au contraire d'autant plus, vit et agit d'autant plus, qu'il est plus intimement uni à la source de la vie et à la plénitude de l'être. S'imaginer maintenant qu'il n'est plus permis de l'honorer dans cet état, ce serait dire en même temps qu'on ne le peut plus honorer ni glorifier, à cause qu'il est arrivé au comble de la gloire, ce qui serait la plus grossière de toutes les absurdités.

IX. Que veut donc dire ce vain discours de votre ministre : « On est obligé de s'abstenir de rendre tout hommage à un sujet en présence de son souverain, et l'on ne sera pas obligé de s'abstenir de rendre un culte religieux à une créature devant le Créateur ? » Quand on tient de pareils discours, où il n'y a qu'un son éclatant et des couleurs spécieuses, on montre bien qu'on ne veut qu'éblouir le monde. Car laissant à part l'équivoque du terme de *religieux* dont on parlera bientôt, demandez, mes Frères, à votre ministre, s'il permet de louer et de glorifier les bienheureux esprits dans l'état de gloire où ils sont. Voilà donc cette espèce d'hommage puisqu'il veut l'appeler ainsi ; et pour parler plus correctement, voilà les justes louanges et la glorification rendue aux saints sous les yeux de Dieu, sans qu'il s'en offense. Niera-t-on que les louanges soient un culte, et les louanges de Dieu la principale partie du culte divin ? Donc les louanges des saints sont un honneur qu'on leur rend. On sait bien, et il ne faut pas se tourmenter à nous l'expliquer, qu'on ne les loue pas comme Dieu ; mais enfin en les louant on les honore. Le ministre nous dira, quand il lui plaira, si cet honneur qu'on leur rend, pour l'amour de Dieu, est religieux ou profane. En attendant, il est constant qu'on ne les regarde pas devant Dieu comme des riens, puisqu'on les loue à ses yeux, et que c'est là proprement que nous les devons glorifier, puisque c'est là que Dieu les glorifie.

X. La comparaison des rois de la terre montre

bien encore qu'on ne s'entend pas. Car sans parler de certains honneurs qu'on rend tous les jours aux enfants des rois en présence de leur père, et qui rejaillissent sur les rois mêmes, ce qui montre qu'on peut honorer les enfants de Dieu devant leur Père céleste; et où est-ce qu'on les honorera, si l'on ne les honore pas devant Dieu et sous ses yeux? Où est-ce que Dieu n'est pas? Où est-ce que la foi ne nous le représente pas dans sa majesté et dans sa gloire? Il ne faudrait donc jamais honorer nos frères ni les prier de prier pour nous. Car nous ne le pouvons faire qu'en les regardant sous les yeux de cette suprême majesté. Et d'ailleurs peut-on ne pas voir que ce qui oblige à supprimer devant les rois certains honneurs qu'on pourrait rendre aux autres hommes en leur absence, c'est qu'après tout le roi n'est qu'un homme, et l'honneur qu'on lui rend est un honneur fini, qu'un autre honneur peut partager et diminuer; mais l'honneur qu'on rend à Dieu n'ayant point de bornes, puisqu'on y regarde toujours la disproportion de créature à créateur qui est infinie, Dieu ne peut rien perdre du sien, quand on honore ses serviteurs, qu'on ne regarde au contraire que comme un faible écoulement de sa grandeur infinie, et qu'on regarde toujours comme d'autant plus revêtus de ses bienfaits, qu'ils sont eux-mêmes plus grands. Il n'en est pas ainsi des rois. Les hommes n'en tiennent pas toutes les belles qualités d'esprit et de corps qui leur attirent du respect. Mais tous les avantages que nous révérons dans les saints leur viennent de Dieu; et dès qu'ils sont connus comme tels, s'ils provoquaient Dieu à jalousie, Dieu serait jaloux de lui-même.

XI. Mais voici une autre raison de votre ministre: « Quand vous dites à un saint vivant: Priez pour nous, vous n'en faites point un intercesseur qui soit médiateur auprès de Dieu; car il n'est pas plus auprès de Dieu que vous: il n'est point entre Dieu et vous; ce n'est qu'une jonction de prières que vous demandez; mais quand vous dites à un saint qui est au ciel plus près de Dieu que vous, et tout près de Dieu: Priez pour nous, vous en faites un intercesseur posé près de Dieu, un médiateur entre Dieu et vous. » Dans quelles subtilités s'embarrasse l'esprit humain, et quel vain tourment il se donne, quand il ne veut pas ouvrir les yeux à la vérité? Un bienheureux est uni à Dieu par la charité; un fidèle qui est sur la terre lui est uni par le même nœud, et c'est la même charité partout, puisque saint Paul a prononcé « que la charité ne se perd jamais[1], » et par conséquent ne se perd pas même dans la gloire, comme la foi et l'espérance s'y perdent. Si c'est la même charité, elle nous unit avec Dieu et entre nous, tant dans le ciel que sur la terre, en sorte que tous ensemble nous ne faisons qu'un même corps de Jésus-Christ. Les saints voient ce que nous croyons: mais toute la perfection de la gloire est renfermée dans la foi comme le fruit dans son germe. Les saints ne sont donc pas entre Dieu et nous, à parler dans la précision d'une saine théologie; mais ils sont nos membres et nos frères, qui ont accès comme nous par le même médiateur, qui est Jésus-Christ. De là se forme ce raisonnement tiré des principes du ministre. Ce n'est point offenser Dieu ni Jésus-Christ « que de demander « aux saints une jonction de prières. » (Ce sont les paroles du ministre qu'on vient de voir.) Or nous ne demandons aux saints qu'une jonction de prières. Ce n'est point mettre les saints entre Dieu et nous, que de les regarder comme unis à nous (c'est encore le principe du même ministre). Or nous ne regardons les saints, qui sont dans la gloire, que comme unis avec nous par la charité en un même corps de Jésus-Christ; nous ne les mettons donc pas entre Dieu et nous, comme nous y mettons Jésus-Christ; et à proprement parler, il n'y a que Jésus-Christ seul à qui nous rendions cet honneur, puisqu'il n'y a que lui seul que nous regardions comme écouté par lui-même; tous les autres, qui prient dans le ciel ou sur la terre, ne l'étant uniquement que par lui, ainsi qu'on vient de le voir par le concile de Trente, et qu'on le verra encore plus évidemment dans la suite.

XII. Il s'ensuit de là clairement que les prières qu'on adresse aux saints, loin de nous détourner de Dieu, nous y unissent, ce qui se démontre en cette sorte. La prière, dont Dieu est toujours le premier et le principal objet, ne nous peut détourner de Dieu; or est-il que Dieu est toujours le premier et le principal objet de la prière que les Catholiques adressent aux saints, puisqu'ils ne les prient que de prier Dieu; par conséquent la prière adressée aux saints ne peut jamais détourner de Dieu ceux qui la font dans l'esprit de l'Eglise catholique.

En effet, le but de cette prière n'est pas tant de s'adresser aux saints comme priés, que de nous unir à eux comme priants; et c'est pourquoi saint Basile ne croyait pas détourner les peuples de prier Dieu, en les invitant à prier les saints; parce que les invitant à prier les saints, selon l'esprit du christianisme, c'était leur dire en d'autres paroles, comme il l'interprète lui-même[1]: « Que vos prières se répandent devant

[1] *I Cor.*, XIII, 8.

[1] *Orat. in* 40 *mart.*

« Dieu avec celle des martyrs. » Le dessein de glorifier Jésus-Christ est toujours le principal et le plus intime motif qui anime ces prières ; c'est aussi ce qui faisait dire à saint Chrysostome[1] : « Où est le sépulcre d'Alexandre le Grand ? Mais les tombeaux des serviteurs de Jésus-Christ sont illustres dans la ville maîtresse, et personne n'ignore les jours de leur mort, qui sont devenus des jours de fête par tout l'univers..... Les tombeaux des serviteurs du Crucifié sont plus magnifiques que les palais des rois, non tant par la beauté de la structure, quoique cela ne leur manque pas, que par le concours des peuples. Car celui qui porte la pourpre y accourt lui-même pour embrasser ces tombeaux ; et ayant déposé son faste, il est debout, priant les saints qu'ils l'aident par leurs prières. Celui qui porte le diadème choisit un pêcheur et un faiseur de tentes, même après leur mort, pour ses patrons. Direz-vous que Jésus-Christ soit mort, lui dont les serviteurs, même après leur mort, sont les patrons et les protecteurs des rois de la terre ? » C'est dans la gloire qu'il les regarde, comme vous voyez, et loin d'être rebuté de les honorer sous prétexte qu'il les regarde avec Jésus-Christ, c'est, au contraire, pour cette raison qu'il les juge dignes des plus grands honneurs. C'est ainsi que ces grands hommes faisaient servir la gloire des saints à celle de Jésus-Christ. Le même saint Chrysostome dit encore ailleurs[2] : « Allons souvent visiter ces saints martyrs, touchons leurs châsses, embrassons avec foi leurs saintes reliques, afin d'en attirer quelques bénédictions sur nous ; car comme de braves soldats montrant aux rois les plaies qu'ils ont reçues pour leur service leur parlent avec confiance ; de même ceux-ci, en montrant leurs têtes coupées, obtiennent tout ce qu'ils veulent du Roi du ciel. »

XIII. Ce beau passage de saint Chrysostome a tellement touché Œcolampade, un des prétendus réformateurs, qu'il l'oblige à parler ainsi dans les notes qu'il a faites sur cette homélie : « Je ne voudrais pas nier que les saints ne prient pour nous ; je ne voudrais pas dire non plus qu'il fût assuré que ce fût une impiété et une idolâtrie d'implorer leur protection. Les saints sont tous embrasés de charité dans le ciel, ils ne cessent de prier pour nous. Quel mal y a-t-il donc de leur demander qu'ils fassent ce que nous croyons que Dieu a très-agréable, quoiqu'il ne nous ait pas commandé de le faire ? Un ministre nous justifie contre les ministres ; et malgré les préventions de la secte, lorsqu'il entend les Pères parler comme nous, il n'ose pas assurer que nos prières se ressentent de l'idolâtrie. »

XIV. Mais, dit-on, voici le fort des prétendus réformés, on présuppose, en priant les saints de tant d'endroits de la terre, qu'ils ont l'oreille partout, et qu'ils connaissent le secret des cœurs ; ce qui est leur attribuer une prérogative divine. Qu'un autre ministre réponde pour nous. Les prétendus réformés n'ont pas dessein d'élever les anges, non plus que les autres saints, au-dessus de la créature. Cependant que nous disent-ils de ces créatures bienheureuses ? « Les anges, » dit M. Daillé[1], « voient ce qui touche chacun de nous en particulier. Ils voient le péril de chacun de nous, ce que chaque fidèle craint, ce qu'il désire, ce qu'il demande, parce qu'ils sont présents sur la terre et mêlés au milieu de nous. » Daillé en fait-il des dieux, en leur donnant tant de connaissance, et de nos besoins, et de nos désirs, et de tout ce qui nous touche en particulier ? « Mais c'est, » dit-il, « qu'ils sont sur la « terre au milieu de nous ; » comme si la connaissance de tant de secrets dépendait des lieux, et non d'une lumière céleste, que Dieu communique à qui il lui plaît. Quoi qu'il en soit, on peut dire, sans blesser la foi, que les anges connaissent ce qui se passe sur la terre, et même nos secrets désirs. Ce qui fait que cette opinion qu'on a de leurs connaissances ne nous empêche pas de les reconnaître pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des créatures, c'est que nous savons d'où leur viennent toutes leurs lumières, d'où ils reçoivent leurs ordres, et où ils mettent leur félicité. Nous n'avons donc pas besoin d'égaler les saints à Dieu, pour leur faire entendre nos vœux. Il ne faut que les égaler aux anges, qui savent nos prières, qui les présentent à Dieu, qui les mettent sur l'autel céleste devant le trône de Dieu[2], comme un présent agréable. Lisez le chapitre VIII de l'*Apocalypse*, et ne dites pas que l'ange qui offre à Dieu les prières des saints soit Jésus-Christ ; saint Jean ne l'appelle *qu'un autre ange*[3], un ange comme les autres qui paraissent dans ce divin livre ; un ange comme les sept anges dont il venait de parler. Cet ange, qui n'est qu'une créature, entend nos vœux, puisqu'il les offre. Qu'on répète tant qu'on voudra que c'est une idolâtrie que d'égaler par quelque endroit que ce soit les saints à Dieu, j'en conviens ; mais sera-ce encore une idolâtrie de les égaler aux anges, à qui Jésus-Christ même nous apprend que sa grâce nous rendra semblables ? « Ils seront, » dit-il[4], « comme les anges de

[1] Hom. 26 *in II ad Cor.* — [2] Hom. 40, *De SS. Juvent. et Max.*

[1] Livre III, c. 23, p. 484. — [2] *Apoc.*, VIII, 3. — [3] *Ibid.* — [4] *Matth.*, XXI, 30.

Dieu. » Mais qui empêche qu'ils ne le soient dès à présent, puisqu'ils voient, comme les anges, *la face du Père* ? Un ange présente nos prières[1] et les fioles qui sont pleines de ce céleste parfum. Mais les vingt-quatre vieillards, qui nous représentent l'universalité des saints, assis devant le trône de Jésus-Christ, revêtus de blanc, et couronnés, c'est-à-dire avec la couleur et les ornements de la gloire[2], n'apportent-ils pas aussi dans leurs mains ces fioles pleines de parfums, qui sont les prières des saints? Si les anges sont appelés à la participation des secrets divins, et s'ils en font le sujet des louanges qu'ils donnent à Dieu, ne voit-on pas les âmes des martyrs sous l'autel, où elles sont en Jésus-Christ, dans lequel elles sont cachées, qui connaissent l'état de l'Eglise, en savent les persécutions dont elles demandent la fin, et apprennent qu'elle est différée pour peu de temps, et pourquoi[3] ? N'est-ce donc pas blasphémer que de les ranger parmi les morts qui ne savent rien de ce qui se passe sur la terre; et quand Babylone tombe, les apôtres et les martyrs ne sont-ils pas invités à louer Dieu de ses jugements, et n'entend-on pas, en effet, aussitôt après, des cantiques d'admiration, dans le ciel, sur ce sujet[4] ? ne voit-on pas que l'exécution des justes jugements de Dieu fait une fête dans le ciel pour tous les esprits bienheureux, et autant pour les âmes saintes, que pour les saints anges? Pourquoi donc ces âmes saintes n'entreraient-elles pas dans les actions particulières, et dans la fête qu'on fait dans le ciel, pour la conversion d'un pécheur? Qu'on ne nous dise donc plus que c'est en faire des dieux, que de leur faire connaître ce qui se passe ici-bas, et en particulier les prières que nous envoyons au ciel? Suivons de plus hauts principes, et apprenons à connaître en quoi consiste la grandeur de Dieu. Il fait entendre à ses prophètes, aux âmes saintes, à ses anges, et à tel autre qu'il lui plaît de ses serviteurs, non-seulement les pensées des hommes, mais encore ses propres pensées, et ce qu'il a résolu des peuples et des nations dans son conseil éternel. Il les élève plus haut, lorsqu'il leur montre son essence à découvert. Et sans doute, c'est quelque chose de plus de le voir lui-même face à face, que de connaître ses desseins, quelque hauts qu'ils soient; à plus forte raison que de connaître les desseins et les pensées des hommes mortels. Dieu mène ses serviteurs autant qu'il lui plaît, par tous les degrés de connaissances; et à quelque perfection qu'il les élève, il se montre toujours leur Dieu, parce qu'ils ne sont éclairés que par sa lumière.

C'est pourquoi les saints docteurs n'ont point hésité à attribuer la connaissance de nos prières aux âmes saintes. Nous avons ouï saint Grégoire de Nysse, dire au martyr saint Théodore : « O « saint martyr, regardez-nous du plus haut des « cieux. » Nous avons ouï saint Augustin louer la prière d'une mère chrétienne, qui avait perdu son fils sans être baptisé : « O saint martyr, « vous savez pourquoi je le pleure, » disait cette mère[1]; et parce qu'elle avait dit, *vous savez*, « Dieu, » continue le même Père, « voulut montrer quelle avait été sa pensée. Elle porta l'enfant ressuscité aux prêtres, il fut baptisé, il fut sanctifié, il fut oint, on lui imposa les mains; tous les sacrements étant achevés, il mourut. Sa mère accompagna son enterrement avec un visage qui faisait paraître qu'elle ne croyait pas tant mettre son fils dans le tombeau que le mener dans le propre sein du martyr. » Que d'articles de la nouvelle réforme sont condamnés par ce récit; et qu'on doit être fâché, s'il reste quelque sentiment de piété véritable, d'être d'une religion qui oblige à rejeter des choses si saintes et à la fois si bien attestées par de si grands hommes? Mais quelque opinion qu'on en ait, j'ai toujours gagné ce que je voulais; et il est bien assuré que, ni la femme qui fit cette prière à saint Etienne, ni saint Augustin qui la loue, ne voulaient pas faire un dieu de ce saint martyr. Les autres Pères ne voulaient pas non plus attribuer aux saints, dont ils demandaient les prières, aucune perfection divine; puisque, quelque intelligence qu'ils y reconnussent de nos besoins, ou en général des choses du monde, ils savaient bien qu'ils ne voyaient rien que dans une lumière empruntée. « Vous savez tout, disait saint Paulin à saint Félix[2] : vous voyez dans la lumière de Jésus-Christ les choses les plus secrètes et les plus éloignées, et vous comprenez tout en Dieu, où tout est renfermé. »

XV. Il faut que le ministre succombe sous des vérités si constantes. Il en a senti tout le poids : il a, dis-je, bien senti que ni les saints Pères, qu'il accuse comme nous d'idolâtrie, ni nous, qui ne faisons que les suivre, n'attribuons rien de divin aux bienheureux esprits, et vous le pouvez entendre par ces paroles : « Nous pouvons défier l'Eglise romaine de nous montrer aucune différence entre le culte qu'elle rend au Fils de Dieu, et celui qu'elle rend aux saints. Ils en peuvent trouver quelqu'une entre le culte du Père et celui des saints; mais entre le culte des saints et du

[1] *Apoc.*, VIII, 3. — [2] *Apoc.*, IV, 4; V, 8; VI, 1, 11. — [3] *Apoc.*, VI, 9, 10, 11. — [4] *Apoc.*, XVIII, 20, XIX, 1.

[1] Epist. 36. — [2] *Paul.*, epist. 8.

Fils, je les défie d'en montrer aucune [1]. » Tout cela se réduit à dire que Jésus-Christ « homme « fait tout le bien qu'il nous fait par voie d'inter- « cession, » comme les saints. Au nom de Notre-Seigneur, et par le soin que vous devez avoir de votre salut, arrêtez-vous ici, mes très-chers Frères. Vous voyez à quoi votre ministre réduit principalement la difficulté. « Ils peuvent, » dit-il, « trouver quelque différence entre le culte du Père éternel et celui des saints. » Il n'ose découvrir tout ce qu'il sent. *Nous pouvons trouver quelque différence* ; c'est-à-dire naturellement quelque petite différence; mais ou nous n'en pouvons trouver aucune, ou celle que nous trouvons est infinie. Car, je vous prie, quelle différence avons-nous trouvée entre le secours de Dieu et celui des saints, entre la manière de prier Dieu et celle de prier les saints? C'est, avons-nous dit, que Dieu donne et les saints obtiennent : on prie Dieu, comme la source de tout bien, de donner ses grâces quelles qu'elles soient, temporelles ou spirituelles, et on prie les saints de les demander. Or, ce n'est pas là quelque différence, c'est une différence immense, infinie, puisque c'est une différence qui, d'un côté, fait Dieu parfait, et de l'autre la créature être indigent, tiré du néant, et le néant même; une différence en un mot, qui met d'un côté l'indépendance absolue, et de l'autre la dépendance sans bornes. Ce n'est pas là quelque différence; mais c'est toute la différence qu'on peut établir entre Dieu et la créature, et l'on ne peut en imaginer une plus grande ni une plus essentielle.

Ici votre ministre se tourmente en vain à prouver aux Catholiques, « qu'il n'y a point de biens et de grâces pour le temps et pour l'éternité, qu'ils ne demandent à leurs saints directement, et sans détour. » Veut-il dire qu'on les leur demande, comme à ceux qui les donnent? Il n'y aurait donc aucune différence. Or est-il qu'il ne peut nier que nous n'y en mettions quelqu'une; et nous venons de lui prouver, ou que nous n'en mettons aucune, ou que nous en mettons une aussi grande qu'on la puisse mettre, et en un mot une infinie. Qu'il enfle donc son discours de tant d'exagérations qu'il lui plaira, et qu'il raconte toutes les grâces qu'on demande à la sainte Vierge; il demeure lui-même d'accord qu'on ne les demande que par voie d'intercession, puisque même, selon lui, on n'en attend pas davantage de Jésus-Christ. La difficulté n'est donc plus que de l'intercession de Jésus-Christ. Il s'agit de voir si celle des saints est de même nature que la sienne; et il est essentiel à cette cause, que vous compreniez que c'est en cela précisément que votre ministre met le nœud de cette question. C'est ce qu'il déclare par ces paroles : « Pour moi, » poursuit-il [1], « plus j'étudie le culte qu'on rend à Jésus-Christ, plus je le trouve semblable à celui des saints. Nous adressons à Jésus-Christ deux sortes de prières, l'une indirecte, en lui disant : priez pour nous; l'autre directe, en lui demandant directement la grâce, la rémission des péchés, la vie éternelle. Dans l'Eglise romaine, on fait précisément la même chose à l'égard des saints. Cela laisse une différence, je l'avoue, entre l'adoration qu'on rend à Dieu le Père, et celle qu'on rend aux saints. » La voilà donc encore une fois établie, de son aveu, cette différence qui, comme on voit, est infinie. « Car, » continue-t-il, « jamais on ne dit au Père : Seigneur, priez pour nous, intercédez pour nous auprès de votre Fils. Cela serait insensé, et peut-être impie; et je crois que Rome ne pratique pas cette impiété. » Il y a donc pour la troisième fois une différence essentielle entre la prière que l'Eglise romaine fait au Père, et celle qu'elle fait aux saints, de l'aveu de votre ministre: « Mais il n'y a, » continue-t-il, « aucune différence du culte rendu à Jésus-Christ, et de celui qu'on rend aux saints : car, et à celui-là et à celui-ci on dit indifféremment : Priez pour nous, afin que Dieu nous donne, ou bien, donnez-nous vous-même, PAR VOIE D'INTERCESSION ET D'IMPÉTRATION de son Père, » comme il l'explique lui-même et le répète dix fois. Il ne reste donc plus qu'à faire voir qu'il y a encore une différence infinie entre l'intercession de Jésus-Christ et celle des saints; et c'est là, comme vous voyez, que votre ministre fait consister notre question. Mais elle est si aisée à résoudre, que je n'y veux employer que M. Daillé. C'est un ministre que je prends pour juge entre M. Jurieu et moi.

XVI. Daillé étant obligé, par une objection du cardinal du Perron, de parler de cette matière, et d'expliquer comment on peut croire que Jésus-Christ prie pour nous, commence en cette sorte : « Ni nous, ni les anciens, ni aucun Chrétien vraiment pieux, n'avons jamais prié Jésus-Christ de prier son Père pour nous [2]. » D'abord il apprend bien à M. Jurieu, qu'il ne sait pas sa théologie, quand il dit qu'on prie Jésus-Christ de prier pour nous : « Ni nous, » dit-il, « ni les anciens, ni aucun Chrétien vraiment pieux, ne l'a jamais fait. » M. Jurieu n'est donc pas de ces pieux Chrétiens, selon le ministre Daillé. Il poursuit : « Du Perron pense-t-il que Jésus-Christ ne fasse pour nous autre chose que

[1] Lett. 15, p. 114. 116.

[1] Lett. 15, p. 115.— [2] Daill. *De* cult. Lat., liv. III, c. 19 p. 386

de se prosterner devant Dieu, afin de prier comme ferait un des saints de ce cardinal? Assurément il se trompe, s'il a une semblable pensée.» Tout en s'emportant contre nous, Daillé nous accorde ce que nous voulons. Les saints du cardinal du Perron, c'est-à-dire les saints des Catholiques, sont prosternés devant Dieu comme d'humbles suppliants : Jésus-Christ n'agit pas de cette manière, et nous en convenons avec le ministre; l'intercession de Jésus-Christ n'est donc pas de même nature que celle des saints. Prenons encore la chose d'une autre manière. Daillé dit, et il dit vrai, qu'on n'a jamais prié Jésus-Christ de prier pour nous. Il n'y en a aucun exemple, ni aucun précepte, ni aucun conseil, ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition. Quand donc on prie les saints, comme fait l'Eglise romaine, on ne leur demande rien de semblable à ce qu'on attend de Jésus-Christ. Voilà qui est clair, mais la suite le sera beaucoup davantage; et plus Daillé s'étudie à nous expliquer la dignité de la médiation de Jésus-Christ, plus il justifie les Catholiques. Car écoutons ce qu'il ajoute : « Jésus-Christ, père de l'éternité, est seigneur et dispensateur de toutes les grâces que son sang nous a méritées. Ce puissant roi de l'univers nous les donne ainsi qu'il lui plaît; ses sujets ne le tiennent pas pour un simple intercesseur, mais pour leur Roi, pour leur Seigneur, pour leur Dieu, et ils souhaitent que ce qu'ils demandent leur soit accordé par sa volonté et par sa puissance. » Notre cause se fortifie visiblement, par le discours de Daillé. Il ne permet pas qu'on regarde Jésus-Christ comme un simple intercesseur. Il est, dit-il, dispensateur et distributeur des grâces de Dieu; mais il les donne avec autorité, et comme Seigneur, parce qu'il *les a méritées par son sang* : elles sont à lui; il les a acquises; il les a achetées, et cela par un prix infini, qui est celui de son sang; et si M. Daillé rapporte cela à la nature divine de Jésus-Christ, c'est que c'est là qu'est la source de la dignité et du mérite infini qui se trouve dans les actions de Jésus-Christ, et dans toute sa personne : ce qui est indubitable; mais en même temps il ne l'est pas moins que ceux qui, comme nous, regardent les saints, non comme *distributeurs de la grâce*, mais comme de *simples intercesseurs*, ne les égalent en aucune sorte avec Jésus-Christ. Mais le ministre, en continuant de plaider sa cause, va donner comme un dernier trait à la bonté de la nôtre. « Que si on dit, » poursuit-il, « que Jésus-Christ prie pour nous, il faut entendre cela, non d'une manière basse, mais d'une manière relevée et convenable à la majesté d'un si grand Roi. Ce n'est point en se prosternant, en tendant les mains, ni en disant des paroles de suppliant qu'il intercède pour nous; c'est qu'il apaise son Père, par le prix et la bonne odeur toujours présente de la victime qu'il a une fois offerte, et fait qu'il nous donne les grâces que nous demandons, lui-même consentant aussi et voulant que nous les ayons. Telles sont les prières que Jésus-Christ fait pour nous. Elles sont dignes de sa personne; et saint Paul nous le fait entendre, lorsqu'il dit que l'épanchement du sang de Jésus crie plus haut que le sang d'Abel. » Nous sommes d'accord avec les ministres de cette manière d'expliquer la médiation de Jésus-Christ. On la peut voir très-bien expliquée dans saint Thomas, et l'on n'en connaît point d'autre dans nos écoles. On y enseigne constamment que Jésus-Christ intercède par son sang répandu pour nous, et par la vertu éternelle de son sacrifice. Il n'a besoin ni de paroles ni de postures suppliantes : il suffit, comme dit l'Apôtre, *qu'il paraisse pour nous devant Dieu*, afin de nous obtenir tout ce qu'il lui plaît. Ce qu'on appelle prier, dans cet état glorieux de Jésus-Christ, c'est dans sa sainte âme une perpétuelle volonté de nous sanctifier, conformément à cette parole qu'il a prononcée : « Je me sanctifie pour eux afin qu'ils soient saints en « vérité [1]; » et à celle-ci : « O mon Père, je « veux que ceux que vous m'avez donnés soient « avec moi [2]. » Il a droit de dire : *Je veux*, d'une façon particulière, qui ne convient qu'à lui seul : il peut disposer de nous, et des grâces qu'il nous distribue, comme des choses qui sont siennes, qu'il a achetées, qu'il s'est rendues propres. Nous ne donnons rien de semblable aux saints. Ce n'est point leur sang qui nous sauve, ni qui est une source de grâces pour nous : ils n'ont point offert le sacrifice dont l'efficace infinie et toujours présente sanctifiera les pécheurs jusqu'à la fin des siècles : ils sont humbles suppliants devant la majesté divine, serviteurs agréables à leur maître; mais enfin simples serviteurs, non seigneurs, ni rédempteurs, ni dispensateurs des grâces, comme Jésus-Christ. Ainsi ni nous ne faisons faire à Jésus-Christ ce que font les saints, ni nous ne faisons faire aux saints ce que fait Jésus-Christ. Leur intercession laisse en son entier tout ce qui convient, selon les ministres, aussi bien que selon nous, à celle du Fils de Dieu, et nous ne leur en donnons aucune partie.

XVII. Mais, après avoir fait voir au ministre que nous établissons parfaitement la médiation de Jésus-Christ, apprenons-lui à la mieux enten-

[1] *Joan.*, XVII, 19. — [2] *Ibid.*, 24.

dre qu'il ne fait, lui, qui en fait consister la reconnaissance à dire à Jésus-Christ : Priez pour nous. M. Daillé a eu raison de lui dire que ni les modernes, ni les anciens n'ont jamais prié ainsi. Quand saint Etienne mourant invoqua Jésus-Christ pour ceux qui le lapidaient, il ne lui dit pas : O Seigneur, priez pour eux ; mais : « O Seigneur, ne leur imputez pas leur péché [1], » le regardant comme juge, comme celui *qui opère par lui-même la purification du péché* [2]. Il ne lui dit pas : Priez votre Père de recevoir mon esprit ; mais il lui dit à lui-même : « O Seigneur, recevez mon esprit [3]. » Je ne sache aucun orthodoxe qui ait osé dire, comme fait M. Jurieu, qu'il faut dire à Jésus-Christ, même comme homme : Priez pour nous ; parce que l'homme, dans Jésus-Christ, étant élevé à Dieu, ce qui lui a donné le moyen de nous acheter les grâces, et en particulier celle de la rémission des péchés, par un prix proportionné à leur valeur, il en est fait Seigneur, même comme homme, mais comme homme élevé à être Dieu. C'est pourquoi on ne le prie pas de la demander, mais de la donner comme Seigneur ; ce qui fait aussi que saint Etienne lui donne le nom de Seigneur dans cette prière : « O Seigneur, n'imputez pas ce péché ; » et de même : « O Seigneur, recevez mon esprit. » Car c'est à vous de le recevoir à la vérité, pour le présenter à votre Père ; mais néanmoins comme Seigneur, à qui il appartient en propre, parce que vous l'avez acheté par votre sang.

XVIII. Mais quand il serait permis de *prier Jésus-Christ de prier*, chose que la vraie piété a en horreur, toujours le ministre n'y gagnerait rien ; parce qu'il y aura toujours une différence infinie entre la prière du chef et celle des membres ; entre la prière de celui où réside la plénitude et la source de la grâce, et celle de ceux qui n'en reçoivent qu'un écoulement imparfait ; enfin, entre la prière d'une personne sainte par la propre sainteté substantielle de Dieu, et la prière de ceux qui ne le sont que par quelque participation de sa sainteté infinie ; ce qui fait que la prière de l'un est agréable et reçue par sa propre dignité, et celle des autres, au contraire, en son nom, et par le mérite de la sienne ; et c'est aussi ce qui met la différence la plus essentielle qu'on puisse jamais établir de prière à prière, et même une différence qui va jusqu'à l'infini, parce qu'elle est fondée sur la perfection de la nature divine.

Toute cette doctrine est renfermée dans cette conclusion solennelle des prières ecclésiastiques, qui finissent toutes en ces termes : *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, « *Par Notre Seigneur Jésus-Christ*, » par où l'Eglise reconnaît que toutes ses prières tirent leur valeur et leur efficace de l'interposition du nom de Jésus-Christ, à quoi elle ajoute en même temps la confession de la divinité du même Sauveur, en adressant ces paroles à Dieu le Père : *Par Jésus-Christ votre Fils unique, qui étant Dieu, vit et règne aux siècle des siècles avec vous et le Saint-Esprit* ; où l'Eglise met clairement la médiation de Jésus-Christ, en ce qu'il est un Homme-Dieu, en qui s'unissent toutes choses, c'est-à-dire tout ensemble, les hautes et les basses, les célestes et les terrestres, sans que ni nous ni les grands saints puissent impétrer aucune grâce, ni pour eux, ni pour leurs frères, en un autre nom.

XIX. Au reste, si l'on a vu la médiation de Jésus-Christ si parfaitement expliquée par le ministre Daillé, il faut se souvenir qu'on a vu aussi qu'il n'y a rien là de nouveau pour nous, puisque tous nos docteurs l'expliquent de même sur le fondement des Ecritures et sur la doctrine de saint Paul. Ç'a été aussi la doctrine de tous les anciens Pères, et saint Grégoire de Nazianze l'a expliquée admirablement par ces paroles : « Le Verbe engendré de Dieu avant tous les temps, et par là, étant Fils de Dieu, est devenu Fils de l'homme. Il est sorti sans impureté et d'une manière miraculeuse du sein d'une vierge, homme parfait aussi bien que Dieu parfait, pour sauver en toutes ses parties l'homme qui était blessé en elles toutes, et détruire la condamnation du péché [1]. »

C'est en cela que consiste sa médiation, et c'est aussi sur ce fondement que le même saint l'établit en supposant premièrement qu'il ne faut pas croire « que le Fils de Dieu se jette aux pieds de son Père d'une manière servile. Loin de nous, » dit-il [2], « cette pensée basse et indigne de l'esprit de Dieu. Il ne convient ni au Père d'exiger une telle chose ni au Fils de la souffrir. » Il enseigne « qu'intercéder n'est autre chose au Fils de Dieu que d'agir pour nous auprès de son Père, en qualité de médiateur de Dieu et des hommes. Jésus-Christ est homme ; et, ajoute ce grand personnage, comme homme, il intercède pour mon salut, parce qu'il est toujours avec le corps qu'il a pris, et qu'il me fait devenir un Dieu par la force de l'humanité qu'il s'est unie. »

Voilà une manière d'intercéder digne de Jésus-Christ. Un Dieu, en se faisant homme, nous a fait des dieux par ressemblance : son humanité est le moyen par lequel la divinité nous est communiquée : son corps, qui a été

[1] *Act.* VII 59. — [2] *Hebr.*, I 3. — [3] *Act.*, VII, 58.

[1] *Orat.* 40. — [2] *Orat.* 36.

notre victime, nous attire continuellement les grâces du ciel ; et Jésus-Christ ne cesse d'intercéder, parce qu'il ne quitte jamais l'humanité qu'il a prise.

Cette sublime médiation, qui ne convient qu'à Jésus-Christ seul, n'a pas empêché que le même Père, en prenant la médiation en un autre sens infiniment inférieur à celui-là, n'ait dit que « les saints martyrs sont les médiateurs de cette élévation qui nous divinise [1] ; » sans doute, parce qu'ils nous en montrent le chemin par leur exemple, et qu'ils nous aident à y arriver par leurs prières.

Qu'on ne nous objecte donc plus ces mots de saint Paul : « Il y a un médiateur [2]. » Sans disputer sur les mots, « il n'y a pas plus un « médiateur qu'il y a un Dieu ; » et je dis que, si nous pouvons par Jésus-Christ, selon saint Pierre, « participer à la nature divine [3], » nous pouvons aussi en quelque façon, quoique très-imparfaitement, participer par la charité fraternelle à la qualité de médiateur. Mais, à parler proprement, il n'y a que Jésus-Christ seul qui la porte et qui fasse cet office, ce que saint Augustin a expliqué à fond en ce peu de mots : « Les Chrétiens, dit-il [4], se recommandent aux prières les uns des autres ; mais celui qui intercède pour tous, sans avoir besoin que personne intercède pour lui, est le seul et véritable médiateur. »

Les prétendus réformés se servent de ce pasteur contre la prière des saints, au lieu qu'ils devraient comprendre que, si un Père qui a si parfaitement entendu la doctrine de la médiation de Jésus-Christ, n'a pas laissé de les prier, comme les ministres l'avouent, il paraît qu'il n'a jamais seulement pensé que ces deux choses soient incompatibles. J'en dis autant de saint Grégoire de Nazianze, qui d'un côté constamment a prié les saints comme nous, et qui aussi constamment n'en a pas moins bien entendu la doctrine de la médiation de Jésus-Christ, comme on vient de le voir ; en sorte qu'en toutes matières, il n'y a rien de plus faux que de confondre deux choses dont la différence est infinie.

XX. Après cela, en reviendra-t-on à cette objection cent fois résolue, mais que M. Jurieu répète encore, comme si l'on n'y avait jamais répondu ? Vous offrez à Dieu, dit-il [5], les mérites des saints, comme vous lui offrez ceux de Jésus-Christ : vous priez Dieu par les mérites des saints, comme vous priez Dieu par les mérites de Jésus-Christ : c'est donc en tout et partout la même chose. Mais sans nous donner la peine de répondre, Bucer, un des chefs de la Réforme, répondra pour nous. Le passage en est connu, et M. Jurieu l'a lu dans l'*Histoire des Variations*[1]. « Pour ce qui regarde ces prières publiques qu'on appelle collectes, où l'on fait mention des prières et des mérites des saints; puisque dans ces mêmes prières, tout ce qu'on demande en cette sorte est demandé à Dieu, et non pas aux saints, et encore qu'il est demandé par Jésus-Christ, dès là tous ceux qui font cette prière, reconnaissent que tous les mérites des saints sont des dons gratuitement accordés. » Et un peu après : « Car d'ailleurs nous confessons et nous prêchons avec joie que Dieu récompense les bonnes œuvres de ses serviteurs; non-seulement en eux-mêmes, mais encore en ceux pour qui ils prient ; puisqu'il a promis qu'il ferait du bien à ceux qui l'aiment jusqu'à mille générations. » Voilà ce qu'un reste de bonne foi fit avouer à Bucer, en 1546, dans la conférence de Ratisbonne. Je ne demande pas au ministre dédaigneux qu'il cède à l'autorité de Bucer; mais qu'il imite sa bonne foi, en reconnaissant que le mérite que nous attribuons à Jésus-Christ est bien d'une autre nature que celui que nous attribuons aux saints, puisque le mérite de Jésus-Christ est infini, à cause qu'il est Dieu et homme, et celui des saints fini, à cause qu'ils sont des hommes purs; d'où suit une autre différence qui n'est pas moins essentielle, savoir que le mérite de Jésus-Christ a sa valeur par lui-même auprès de Dieu, au lieu que les mérites des saints n'en ont que par celui de Jésus-Christ; ce qui fait qu'en priant Dieu d'avoir agréables les mérites de ces saints, l'Eglise finit toujours en demandant que ce soit par Jésus-Christ : *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, et que le concile de Trente, en définissant qu'il *est utile de prier les saints de nous obtenir les grâces de Dieu*, ajoute par Jésus-Christ, et décide que c'est par là qu'ils nous les obtiennent.

XXI. Ainsi il ne reste plus de difficulté dans la question que nous traitons. Il s'agit de savoir si nous sommes idolâtres en priant les saints, c'est-à-dire, en d'autres mots, si nous égalons les saints ou à Dieu ou à Jésus-Christ : et le ministre est déjà demeuré d'accord que nous mettons une différence très-essentielle du côté de la prière qu'on adresse à Dieu. Restait celle qu'on adressait à Jésus-Christ; et la différence n'est pas moins essentielle, de l'aveu même, et par les principes de Daillé et de Bucer; par conséquent la question est vidée. C'est en vain que le ministre triomphe, et qu'il provoque l'évêque de Meaux à lui répondre. Cet évêque lui a répondu; mais s'il restait quelque bonne foi à votre ministre, il n'y avait rien de plus aisé pour lui que de pré-

[1] *Orat.* 6. — [2] *Galat.*, III, 20. — [3] *I Petr.*, I, 4. — [4] *Cont. epist. Par. men.*, lib. II, n. 16, tom. IX. — [5] *Jur.*, lett. 15, p. 114, 115, etc.

[1] Liv. III.

venir cette réponse, puisqu'il l'aurait pu trouver dans ses propres théologiens, aussi claire et aussi distincte que l'aurait pu faire un des nôtres.

XXII. En effet, quoi qu'il puisse dire, il sait bien que le vrai Dieu que nous adorons n'est pas le Jupiter des païens. Les anges et les âmes bienheureuses dont nous demandons la société dans nos prières ne sont ni des dieux, ni des demi-dieux, ni des génies, ni des héros, ni rien enfin de semblable à ce que les gentils imaginaient. Notre Dieu est le Dieu qui seul a fait toutes choses par sa parole, qui n'a pas commis à ses subalternes une partie de l'ouvrage, comme on disait dans le paganisme. Le monde n'est pas un arrangement d'une matière que Dieu ait trouvée toute faite ; les âmes et les esprits ne sont pas une portion de son être et de sa substance. Il a tout également tiré du néant et tout également tiré par lui-même. Vos ministres n'oseraient nier que ce soi là constamment notre doctrine. Qu'ils entreprennent de nous montrer ce caractère dans le paganisme. Ne sait-on pas que Jupiter y était le père des dieux, à peu près dans le même sens qu'un père de famille l'est de ses enfants, et qu'il en était le maître à peu près comme un roi l'est de ses ministres, sans leur avoir donné le fond de l'être? Mais Dieu qui l'a donné à tous les esprits bienheureux, ou plutôt qui le leur donne sans cesse par une influence toujours nécessaire, leur donne en même temps toute leur puissance, inspire tous leurs désirs, ordonne toutes leurs actions, et il est lui seul toute leur félicité ; choses que les païens, je dis même les philosophes, ne songeaient pas seulement à attribuer à leur Jupiter. Cette différence infinie de leur théologie et de la nôtre en produit une qui n'est pas moins grande dans le culte. C'est qu'au fond, tout notre culte se renferme en Dieu. Nous n'honorons dans les saints que ce qu'il y met : en demandant la société de leurs prières, nous ne faisons qu'aller à Dieu dans une compagnie plus agréable ; mais enfin c'est à lui que nous allons et lui seul anime notre culte.

XXIII. Votre ministre nous fait ici une horrible calomnie, mais qui seule devrait servir à vous désabuser de toutes les autres. « Les dieux supérieurs des païens, » dit-il [1], « étaient si célestes, si sublimes et si purs, qu'ils ne pouvaient pas eux-mêmes avoir aucun commerce avec les hommes, ni s'abaisser jusqu'aux soins des affaires, pour les gouverner immédiatement et par eux-mêmes. C'est pourquoi ils établirent les démons comme des médiateurs et des agents entre les dieux souverains et les hommes mortels, disait Platon. » Il est vrai, c'est la doctrine de Platon ; et c'est aussi ce qui met une différence infinie entre lui et nous. Car qui jamais a ouï dire dans l'Eglise qu'il fût indigne de Dieu de se mêler par lui-même des choses humaines, ou qu'il fallût mettre entre lui et nous cette nature mitoyenne ou médiatrice des démons? C'est pourtant ce qu'on nous impute. Car écoutons le ministre. « Or, » dit-il [1], « une goutte d'eau n'est pas plus semblable à une goutte d'eau que cette théologie païenne à la théologie du papisme. Dieu et Jésus-Christ, disent-ils, qui sont nos grands dieux, sont trop sublimes pour nous adresser droit à eux. » Je ne sais comment on ne rougit pas d'une si grossière calomnie. Car ce ministre sait bien en sa conscience, qu'outre que Dieu et Jésus-Christ ne sont pas nos *grands dieux*, puisqu'ils ne sont pour nous qu'un seul et même Dieu, avec le Saint-Esprit, et que c'est une trop hardie imposture de nous faire parler ainsi, contre toute notre doctrine : ce n'en est pas une moindre de nous faire dire, *qu'on peut aller droit à eux ;* puisque constamment toutes les collectes, toutes les secrètes, toutes les post-communions, toutes les prières du sacrifice, le *Gloria in excelsis*, le *Te Deum*, toutes autres prières du service ou du bréviaire s'adressent ou à Dieu par Jésus-Christ, ou à Jésus-Christ lui-même, et que dans celles qu'on adresse aux saints, dans les litanies et dans quelques autres endroits, dès là qu'on les prie de prier pour nous, on ne fait que s'unir à eux par la charité, pour aller à Dieu. On ne les regarde donc pas comme des natures mitoyennes et médiatrices ; mais on entre en société avec eux, pour aller également à Dieu ; puisque si Dieu nous a donné un médiateur nécessaire en Jésus-Christ, il est pour eux comme pour nous, et qu'ils n'ont d'accès qu'en ce seul nom et comme membres de ce même chef. Qu'on nous montre ce caractère dans le paganisme ! Mais on vient de nous montrer un caractère tout contraire, en nous disant que les grands dieux du paganisme sont trop sublimes pour se mêler par eux-mêmes de nos affaires, ou avoir aucun commerce avec nous. Votre ministre sait bien que nous ne disons, ni ne croyons rien de semblable. Quand donc il ose avancer « qu'une goutte d'eau n'est pas plus semblable à une autre goutte, que notre doctrine à « celle des païens, » il parle contre sa conscience et contre ses propres paroles, et l'iniquité se dément visiblement elle-même.

XXIV. Achevons ; le culte est intérieur ou extérieur ; l'intérieur est le sentiment qu'on vient de voir. Pour donc montrer notre culte intérieur dans les païens, il faut montrer nos sentiments ; qu'on les y montre tels que nous venons de les exposer.

[1] *Acc. des luth.*, part. I, p. 183.

[1] *Acc. des luth.*, part. I, p. 184.

Que si l'on prétend que ce n'est pas là notre doctrine, et qu'on répète les calomnies cent fois réfutées ; qu'on nous attaque du moins une fois dans ce fort, et qu'on y découvre le moindre trait d'idolâtrie.

XXV. Mais si le culte intérieur des païens est si essentiellement différent du nôtre, donc le culte extérieur n'étant que le signe de l'intérieur, il s'ensuit qu'il y a la même différence. En effet les païens, qui regardaient tous leurs dieux et les plus grands, et les médiocres, et les plus petits comme des natures à peu près semblables, leur offraient aussi à tous également le même culte du sacrifice, que nous réservons à Dieu seul, quoi qu'en dise le ministre. A lui seul appartient la souveraine louange, à lui seul la reconnaissance d'un empire absolu et tout-puissant, et l'hommage de l'être reçu, tant de celui qui nous fait hommes, que de celui qui nous fait saints et agréables à Dieu. Si l'on croit trouver tout cela dans le paganisme, on croit trouver la lumière dans les ténèbres ; et si l'on croit seulement y en avoir quelque ombre, c'est qu'il faut bien trouver dans l'erreur le fond de la vérité qu'elle gâte, et dans le culte des démons, ce qu'ils imitent, et ce qu'ils dérobent du culte de Dieu.

XXVI. L'idolâtrie a eu plusieurs formes, et s'est accrue ou diminuée par divers degrés; mais parmi ces variétés, c'est une chose constante que tous ceux qu'on n'a jamais vus rendre sérieusement à la créature quelque partie des honneurs divins, ont erré dans la pensée qu'ils ont eue de Dieu. Les fausses idées qu'on a de Dieu, comme dit souvent saint Augustin, sont les premières idoles que les hommes se sont forgées, et c'est là le vrai principe de l'idolâtrie. Que si nous remontons jusqu'a la source de l'erreur, nous trouverons que l'idolâtrie vient au fond de n'avoir pas bien connu la création.

Elle n'etait connue que du peuple hébreu. Parmi tous les autres peuples on croyait que la substance et le fond de l'être était indépendant de Dieu, et que tout au plus il n'était auteur que de l'ordre, ou que, sans avoir fait l'univers, il n'en était que le moteur.

C'est de là qu'est venue l'erreur qui a fait adorer le monde, soit qu'on le regardât comme Dieu lui-même, ou qu'on le considérât comme le corps dont Dieu était revêtu. On en adorait le tout, on en adorait toutes les parties, c'est-à-dire le ciel, la terre, les astres, les éléments, les rivières et les fontaines, et enfin on adorait toute la nature. Tout avait part à l'adoration, parce que tout en un certain sens avait part à l'indépendance : tout était coéternel à Dieu, tout était une partie de l'être divin ; l'âme était dérivée de là, selon quelques-uns[1]. C'est pourquoi ils la regardaient comme étant ingénérable et incorruptible en sa substance. C'était une portion de la Divinité. C'était un Dieu elle-même, disait cet empereur philosophe[2], après plusieurs autres. C'est ce qui a donné lieu à l'erreur qui a consacré tant de mortels, et qui leur a fait rendre les honneurs divins. Les biens qu'ils avaient procurés au monde ont fait regarder leur âme comme ayant quelque chose de plus divin que les autres, et tout cela enfin était fondé sur ce que rien n'était regardé comme absolument dépendant d'une volonté souveraine, ni comme tenant d'autre que de soi le fond de son être.

XXVII. Le ministre qui nous parle tant de ces natures médiatrices et de ces esprits médiateurs, introduits par le platonisme, ne sait pas, ou ne songe pas, ou ne veut pas avouer de bonne foi, qu'on les y faisait médiateurs de la création de l'homme, comme ils l'étaient de sa réunion avec Dieu. Ainsi la nature divine était inaccessible pour les hommes, et ils n'en pouvaient approcher que par les demi-dieux, qui les avaient faits, qu'on appelait aussi démons. Il est certain que ces démons ou ces demi-dieux de Platon[3], furent adorés sous le nom des anges par un Simon le Magicien, par un Ménandre, par cent autres, qui, dès l'origine du christianisme, mêlaient les rêveries des philosophes avec une profession telle quelle du christianisme[4]. Mais si ces hommes, aussi mauvais philosophes que mauvais chrétiens, avaient compris que Dieu tire également du néant toutes les natures intelligentes, et les anges comme les hommes, ils n'auraient jamais pensé que les uns eussent besoin d'aller à Dieu par les autres, ni que, pour approcher de lui, il fallait mettre tant de différence entre ceux qu'il avait formés de la même main. La religion chrétienne ne connaît point ces entremetteurs, qui empêchent Dieu de tout faire, de tout gouverner, de tout écouter par lui-même ; et s'il a donné aux hommes un médiateur nécessaire, qui est Jésus-Christ, ce n'est pas qu'il dédaigne leur nature qu'il a faite ; mais c'est que leur péché, qu'il n'a pas fait a besoin d'être expié par le sang du Juste. C'est par là que nous avons besoin de médiateur. Mais afin que nous connussions que c'était notre péché et non pas notre nature qui nous éloignait de Dieu, il a voulu que ce médiateur fut homme ; et il a si peu dédaigné la nature humaine, qu'il l'a même unie à la personne de son Fils.

XXVIII. Par ce mystère, l'idolâtrie devient comme impossible au Chrétien, et il ne peut y tom-

[1] Platon. — [2] Marc-Aurèle. — [3] *Plat.*, in *Tim.* — [4] *Tert.*, *De præscr.*, n. 33 ; *Hieron.*, *Adv. Lucif.*; *Epiph.*, hær 60; *Theod.*, *Hær. fab.*, lib. v, c. 7.

ber qu'en oubliant jusqu'aux premiers principes de sa religion. Il ne peut plus, comme faisaient les païens, égaler les hommes à Dieu ; puisqu'il voit que le genre humain était si éloigné de Dieu par son péché, qu'il avait besoin d'un médiateur pour en approcher. Mais ce médiateur est homme ; et quand il ne serait que cela, aux merveilles qu'il a faites et aux grâces qu'il répand sur nous, le genre humain, porté à diviniser ses bienfaiteurs, aurait tenté d'en faire un Dieu, et de lui rendre les honneurs divins. Pour prévenir cette erreur, Dieu, en incarnant son Fils unique, en le faisant homme comme nous, a su faire de ce médiateur, qu'il nous donne, un Dieu égal à lui ; en sorte qu'on ne se trompe pas de l'adorer comme tel. Mais de peur qu'on n'étendît pas le même honneur à d'autres hommes excellents, on apprend que pour faire un Dieu de Jésus-Christ, il a fallu lui donner, outre la nature humaine, une nature plus haute, et qu'il ne fût rien moins qu'une des personnes divines, à laquelle on rendît avec Dieu en unité un même culte suprême. Car si l'on avait attribué notre rédemption ou notre réconciliation à la nature angélique, l'on aurait pu adorer les anges ; mais on ne le peut plus depuis qu'on adore en Jésus-Christ celui-là même qui a fait les anges, et que les anges adorent. Il n'y a donc plus moyen de lui rien égaler dans sa pensée, ni par conséquent de rien égaler à son Père et au Saint-Esprit, auxquels seul on le rend égal. Mais ne peut-il pas arriver que le regardant en sa qualité de médiateur, qui l'approche si fort de nous, on lui donne des égaux par cet endroit-là, et des médiateurs à même titre? Point du tout, puisqu'on ne le fait médiateur qu'au titre d'un mérite et d'une dignité infinie : ce qu'il ne pourrait avoir, s'il n'était Dieu et Fils unique de Dieu, de même nature que lui. Car s'il exerce sa médiation par une nature humaine et par des actions humaines, on reconnaît tout ensemble que tout cela serait inférieur à cet emploi, si tout cela n'était élevé par la divinité même de cette personne ; et c'est ce qui nous est déclaré dans le mystère de l'Eucharistie, où Jésus-Christ exerce très-parfaitement son office de médiateur ; puisqu'il nous y consacre et nous y sanctifie par son corps et par son sang. Mais en même temps nous voyons qu'on ne nous sanctifie dans ce sacrement, ni par le corps d'un apôtre, ni par le corps d'un martyr, ni par le corps de la sainte Vierge, ni enfin par le corps d'aucun autre saint, si ce n'est par le corps de Celui qui est reconnu pour le Saint des saints. Ainsi l'Eucharistie même nous dévoue et nous consacre à Dieu seul ; non-seulement parce que l'objet à qui nous nous dévouons est Dieu, mais encore parce que le moyen qui nous y unit, en même temps qu'il s'approche de nous en tant qu'homme, consomme notre unité en tant que Dieu. Cela est cru dans l'Eglise, et y est cru très-distinctement, et y est soigneusement enseigné à tous les fidèles, dès l'enfance jusqu'à la vieillesse et jusqu'à la mort. Tous vos ministres le savent ; et si vous savez les presser, vous leur en arracherez l'aveu, malgré qu'ils en aient. Qu'on s'imagine, après cela, par quel endroit l'idolâtrie pourrait s'introduire dans un tel culte, et comment il serait possible de rien égaler ou à Dieu, ou à Jésus-Christ, qui seul est un avec Dieu même. A cela qu'oppose-t-on? Des chicanes que j'ai honte de rapporter, tant elles sont vaines, et qu'il faut néanmoins encore que je réfute ; puisqu'on ne cesse de les objecter quoique cent fois refutées.

XXIX. Vous égalez, dit-on, vos saints à Dieu, puisque vous leur érigez des temples, puisque vous leur consacrez des jours de fêtes. Quoi! n'y aura-t-il point quelque ministre assez officieux pour nous décharger de l'ennui de répéter cent fois la même chose, sans qu'on veuille nous écouter? Mais je n'ai pas besoin d'un ministre officieux. Toute l'Angleterre plaide notre cause, puisqu'elle célèbre comme nous les fêtes des saints ; et pour ne manquer à aucun, même la fête de la Toussaint. Le calendrier où elles sont marquées, et l'office qu'on y fait, ne sont pas encore abolis. Ils pourront l'être avec le temps, et tout cela peut devenir une idolâtrie, s'il plaît au vainqueur[1] (car il faudra bien subir la loi) ; mais on ne fera jamais qu'on ne les ait célébrées, ni que Burnet, qui, sans doute, n'eût jamais dessein de nous obliger, n'ait écrit qu'on devait les célébrer, même par principe de conscience, « parce qu'aucun de ces jours n'est proprement dédié à un saint ; mais qu'on les consacre à Dieu, en la mémoire des saints, dont on leur donne le nom[2] ; » ce qui est de mot à mot notre doctrine, comme il paraît en tout et partout, par nos catéchismes ; et tout ce qu'on nous impute au delà est une manifeste calomnie.

XXX. Venons aux temples ; mais ici toute l'Angleterre nous justifie encore. Qui ne connaît à Londres l'église de Saint-Paul, et toutes les autres qui portent les noms des saints ? On nous dira que c'est pour en conserver la mémoire ; mais que les temples sont proprement dédiés à Dieu, comme les fêtes. C'est encore notre doctrine. Toutes les églises et toutes les fêtes sont également dédiées à Dieu. On leur donne les noms des saints pour les distinguer. Qu'on nous reproche après cela les églises dédiées aux saints,

[1] Guillaume III, prince d'Orange, usurpateur de la couronne d'Angleterre sur le roi Jacques II, son beau-père. (E. M.(

[2] *Burn.*, tom. I, p. 191 ; *Var.*, liv. VII.

et celle de Saint-Eustache ou de Notre-Dame, plus belle que celle du Saint-Esprit. Tout le synode de Thorn, de la religion de nos prétendus réformés, a inséré dans ses Actes, qu'il s'était assemblé dans le temple de la sainte Vierge, *divæ Virginis* [1]. Le même synode parle encore du 24 août, comme d'un jour consacré à saint Barthelemy, *divo Batholomæo sacra.* Ces actes sont rapportés dans le recueil des Confessions orthodoxes de Genève ; et en passant, voilà non-seulement le temple de la sainte Vierge et la fête de la Saint-Barthélemy, mais encore le mot *divus,* dont Daillé nous fait un si grand crime. Car c'est, dit-il [2], ériger les saints « en dieux tout court. » Sur cela, il prend la peine de ramasser les passages où les saints sont appelés de ce nom, dans un Paul Jove, dans un Bembe, dans un Juste Lipse. Il est vrai, le zèle de l'ancien latin nous a introduit ce mot, et tant d'autres aussi ridicules, quand on les affecte. Tout est perdu, si en lisant Bembe et les autres auteurs de ce goût, on trouve un seul mot que Cicéron ou Virgile n'aient point prononcé ; et Juste Lipse, qui s'est moqué de cette fade affectation, n'a pu s'empêcher d'y tomber. Qu'on s'en moque, nous y consentons ; mais ceci devient une affaire de religion. N'importe que Bellarmin, plus régulier, ait blamé ces éxpressions païennes. Daillé le trouve mauvais. Comme il voulait se servir de ce mot, pour montrer que nous donnons de la divinité aux saints, en les appelant *divi,* il s'emporte contre Bellarmin, parce qu'il ne trouve pas dans ses écrits ce mot dont il prétendait tirer avantage, lui reprochant avec amertume que *sa modestie est fausse, ridicule et impertinente.* Enfin il fait tort aux saints, et lorsqu'il ne...

[1] *Syn. Tor., Syntag. Conf. fidei,* part. II, p. 240, 243. — [2] *De cul. lat.*, p. 523, 525

RÉFUTATION DU CATÉCHISME DU SIEUR PAUL FERRY

MINISTRE DE LA RELIGION PRÉTENDUE RÉFORMÉE

A MONSEIGNEUR LE MARÉCHAL DE SCHOMBERG

Duc d'Halluyn, pair de France, gouverneur et lieutenant général, pour le roi, des villes et citadelles de Metz, et pays Messin, évêchés de Metz et Verdun ; colonel général des Suisses et Grisons, colonel des Lansquenets, maréchal de camp général des troupes allemandes et liégeoises, etc.

MONSEIGNEUR,

Puisque cette ville et cette province, que les guerres ont desolées, ne respirent plus que par votre appui ; puisque les peuples que vous gouvernez ne trouvent de salut ni de sûreté que dans la protection de Votre Excellence, et que votre générosité se les est acquis par le titre du monde le plus légitime, nous ne devons pas avoir de plus grande joie que de témoigner hautement ce que nous sentons en nos cœurs : et où l'on ne voit que de vos bienfaits, il est juste que rien n'y paraisse sans porter des marques de reconnaissance. C'est dans cette pensée, Monseigneur, que j'ose prendre la liberté de vous présenter cet ouvrage, comme un fruit du repos que vous nous donnez au milieu de tant périls qui nous environnent : et puisque l'étude est incompatible avec le tumulte et le bruit, il faut bien que je rende grâces de mon loisir particulier, à l'auteur de la tranquillité publique. D'ailleurs, je ne doute pas, Monseigneur, que vous ne regardiez d'un œil favorable un discours qui ne tend qu'au salut des âmes ; puisque Dieu vous a fait la grâce de considérer les choses divines comme celles qui sont les plus dignes d'occuper vos soins, et d'entretenir votre grand génie. Et certes, quand je contemple en moi-même toute la suite de vos actions immortelles, encore que je sache bien qu'elles vous égalent aux capitaines les plus renommés, et que la postérité la plus éloignée ne pourra lire sans étonnement les merveilles de votre vie, je ne vois rien de plus grand en votre personne que l'amour que vous avez pour l'Eglise, et que cette inclination généreuse d'appuyer la religion par votre autorité et par votre exemple. Que nos histoires vantent cette belle nuit qui est capable d'effacer la gloire des plus éclatantes journées, et qui a été tant de fois funeste à nos ennemis, par le modèle que vous y donnâtes à vos généraux, pour faire réussir de pareils desseins : qu'on publie qu'il n'appartenait qu'à votre courage de trouver une sortie glorieuse dans le désespoir des affaires ; qu'on joigne aux triomphes du Languedoc ceux de la Catalogne et du Roussillon, et les autres fameuses campagnes que vous avez si glorieusement achevées ; que l'on dise que les honneurs ont été chercher votre vertu,

et que, lorsqu'elle se vit élevée à la plus haute des dignités de la guerre, il n'y avait que votre victoire qui sollicitât pour vous à la cour; qu'on ajoute à ces grands éloges que, dans un siècle si désordonné, votre puissance ne s'emploie qu'à faire du bien, que vos mains ne sont ouvertes que pour donner, et que votre nom n'a jamais paru qu'en des actions dont la justice est indubitable; enfin, qu'on loue encore cet esprit si fort, et ce sens si droit et si juste, cette invariable fidélité, cette humeur si généreuse et si bienfaisante, et toutes vos autres grandes et incomparables qualités : j'avoue que ces choses sont très-constantes et très-connues par toute la France. Mais je dis que ce n'est pas, Monseigneur, ce qui fonde solidement votre gloire. Votre piété, c'est votre couronne; la vraie lumière de votre raison, c'est qu'elle sait s'aveugler pour l'amour de Dieu : votre véritable justice, c'est que vous êtes soumis à ses lois; votre libéralité se fait reconnaître en ce qu'elle s'étend sur Jésus-Christ même; et parmi toutes vos conquêtes, il n'y en a point de plus glorieuses que celles que nous voyons tous les jours, par lesquelles vous gagnez à Dieu les âmes qu'il a rachetées par un si grand prix. Je ne diffère donc plus, Monseigneur, de vous présenter ce discours, puisque votre zèle, votre religion, votre piété lui promettent une protection si puissante. Mais, certes, je serais peu reconnaissant de tant de bontés dont vous m'honorez, si je n'espérais l'appui de Votre Excellence que par des considérations générales. Tant d'honneurs que j'en ai reçus, et que j'ai si peu mérités; tant d'obligations effectives, tant de bienfaits qui sont si connus, tant de grâces que je ne puis expliquer, me persuadent qu'elle favorisera cet ouvrage, que je vous offre comme une assurance et de mes très-humbles respects, et de la perpétuelle fidélité qui m'attache inviolablement à votre service. Que si mon impuissance me rend inutile, si la grandeur de vos bienfaits ne me laisse pas même des paroles qui puissent exprimer ma reconnaissance; ma consolation, Monseigneur, c'est que Dieu écoute les vœux que la sincérité lui présente, et que je sens en ma conscience, avec quelle passion je suis,

Monseigneur,
Votre très-humble, très obéissant
et très fidèle serviteur
BOSSUET.

AVERTISSEMENT.

Comme il n'y a rien de plus remarquable, dans le Catéchisme de notre adversaire, que le témoignage qu'il rend à la justice de notre cause; aussi mon dessein principal n'est pas tant de disputer et de contredire, que de faire voir au ministre les conséquences très-légitimes de quelques vérités qu'il a confessées, et d'instruire nos frères errants de la pureté de notre doctrine sur quelques points de notre créance qu'on leur a déguisés par tant d'artifices. C'est pourquoi j'ai laissé plusieurs choses, que je pouvais justement reprendre, pour appliquer toutes mes pensées à ce qui est le plus utile au salut des âmes. Je conjure nos adversaires de lire cet ouvrage en esprit de paix, et d'en peser les raisonnements avec l'attention et le soin que méritent des matières de cette importance. J'espère que la lecture leur fera connaître que je parle contre leur doctrine, sans aucune aigreur contre leurs personnes; et qu'outre la nature qui nous est commune je sais encore honorer en eux le baptême de Jésus-Christ, que leurs erreurs n'ont pas effacé. Que si j'accuse souvent leur ministre d'altérer visiblement les sens des auteurs, et de nous imposer des sentiments que nous détestons, mes plaintes sont très-justes et très-nécessaires; et nous le pouvons vérifier ensemble, sans autre peine que d'ouvrir les livres. Or, encore que ce discours éclaircisse suffisamment sa pensée, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de faire mettre ici un peu plus au long quelques endroits de son Catéchisme, cotés en la marge de cette réponse, et dont la suite de cet ouvrage fera entendre les conséquences.

EXTRAIT DU CATÉCHISME.

Pag. 104. *Après avoir représenté dans les pages précédentes la manière en laquelle l'Eglise catholique exhortait les mourants en l'an 1543, il conclut ainsi :* Nous ne faisons point de doute que ceux qui mouraient en cette foi et confiance ès seuls mérites de Jésus-Christ, laquelle on exigeait d'eux, et de laquelle on leur faisait faire confession, n'aient pu être sauvés; puisqu'ils embrassaient le vrai et unique moyen de salut proposé en l'Evangile, qui avait été appelé, par les conférants de la part de l'Eglise romaine au colloque de Ratisbonne, *le plus grand article de tous, et le sommaire de la doctrine chrétienne, et ce qui fait véritablement le chrétien;* ce que les curés y ajoutaient, de l'invocation à autre qu'à Dieu, n'étant pas, ainsi que j'ai dit, requis comme chose nécessaire, et pouvant être interprété en un sens tolérable, et devant en tout cas être pris pour le foin, dont parle l'Apôtre, qu'ils édifiaient, ou qu'ils entassaient sur le fondement qui est Jésus-Christ et qui bien qu'il ne leur servît de rien et qu'ils en fissent perte, ne les empêchait pas d'être sauvés.

Page 114. Tant s'en faut qu'en ne croyant pas qu'on se puisse sauver en la foi de l'Eglise romaine d'aujourd'hui, nous soyons obligés de douter de ce que sont devenus nos pères, ni d'être en peine de leur salut; c'est au contraire le moyen de nous en mieux assurer, puisqu'ils sont morts tout autrement qu'on n'est aujourd'hui obligé d'y mourir.

RÉFUTATION

DU

CATÉCHISME DU SIEUR FERRY

Ministre de la religion pretendue reformée à Mets

PAR DEUX VÉRITÉS CATHOLIQUES TIRÉES DE SES PROPRES PRINCIPES.

De toutes les vertus chrétiennes, celle que Jésus-Christ a recommandée aux fidèles avec des paroles plus efficaces, c'est la paix et la charité fraternelle. C'est pourquoi étant près de sortir du monde, et disant à ses disciples le dernier adieu : « C'est ici, » leur dit-il , « mon com« mandement, que vous vous aimiez les uns les « autres, comme je vous ai aimés. » Tout l'Evangile de notre Sauveur est plein d'enseignements salutaires, que la sagesse éternelle du Père nous a bien voulu rapporter du ciel pour la sanctification de nos âmes. Toutefois cette même Sagesse increéee, dont toutes les paroles sont esprit et vie, nous donnant le précepte de la charité : « C'est ici, » dit-elle , « mon commandement. « En cela on reconnaîtra que vous êtes vraiment « mes disciples, si vous avez une charité sincère « les uns pour les autres. » Et pour nous exciter davantage, Jésus-Christ nous propose l'exemple admirable de cet amour infini qu'il a eu pour nous. « Je veux, » dit-il, « que vous vous aimiez « mutuellement, comme je vous ai aimés. » Où il nous prescrit dans les mêmes mots le principe et l'étendue tout ensemble de notre affection réciproque. Car de même qu'il nous a aimés en son Père, il veut que chacun aime son prochain en Dieu; et de même qu'il nous a aimés jusqu'à donner volontairement tout son sang pour nous, il veut que notre charité soit si forte, que nous ne craignions pas même d'exposer nos vies pour le bien et pour le salut de nos frères.

Cette vérité étant reçue par tous les fidèles, de quels supplices ne sont pas dignes ceux qui sèment la division dans l'Eglise, qui rompent ce divin nœud de la charité, par lequel nous sommes unis en Notre-Seigneur, et qui cherchent de faux prétextes pour animer les amis contre les amis, et les frères contre les frères? Néanmoins il est aisé de justifier que ç'a été principalement par ce moyen-là que les sectes de ces derniers siècles ont séduit les âmes, et que leur maxime la plus commune a été de n'oublier aucun artifice qui pût rendre notre doctrine odieuse aux peuples.

Je me suis étonné plusieurs fois de cette prière que Luther fit publier contre les Turcs en l'an 1542. « Nous avons, » dit-il , « ô mon Dieu! péché contre vous. Mais vous savez, ô Père céleste, que le diable, le Pape et le Turc n'ont aucun droit ni aucune raison de nous tourmenter : car nous n'avons rien commis contre eux; mais parce que nous professons hautement que vous, ô Père! et votre Fils Jésus-Christ Notre Seigneur, et le Saint-Esprit êtes un Dieu éternel: c'est là notre péché, c'est tout notre crime, c'est pour cela qu'ils nous haïssent et nous persécutent; et si nous rejetions cette foi, nous n'aurions pas à craindre qu'ils nous affligeassent. »

Un esprit plus contentieux se rirait ici de la folle déférence de ce grand prophète, qui, ce semble, ne dédaigne pas d'excuser les siens même auprès du diable, et de prendre Dieu à témoin que son capital ennemi n'a aucun sujet d'être offensé contre eux, ni de leur mal faire. A quoi on pourrait ajouter que ce n'était pas sans quelque raison qu'il se plaignait de l'injustice du diable, s'il persécutait ses disciples, pendant qu'ils travaillaient si soigneusement à étendre de plus en plus son empire, en divisant tous les jours, autant qu'ils pouvaient, le royaume de Jésus-Christ. Mais je ne m'arrête point à ces choses : ce qui me surprend le plus en cette prière, c'est la fureur de cet hérésiarque qui, non content de mettre dans un même rang le diable, le Pape et le Turc, comme les trois plus grands ennemis du nom chrétien, ose dire qu'ils haïssent sa secte tous trois, parce qu'elle fait profession d'adorer le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit. Ainsi, quoique nous fassions résonner par toute la terre ce pieux cantique : *Gloire soit au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit*, cet homme a l'assurance de publier à la face de tout le monde, que nous persécutons ses Eglises, parce que la Trinité y est honorée; et, dans cette injuste entreprise, il nous donne pour compagnons le diable et le Turc. Qui vit jamais une pareille impudence?

Tel a été l'esprit de toute la nouvelle Réforme, qui a suivi les mouvements et les passions de celui qui l'a commencée. Tous ceux qui s'y sont attachés, éblouis de ce titre superbe de réformateurs qu'ils avaient injustement usurpé, ont altéré par mille sortes de déguisements la doctrine de la sainte Eglise, pour donner lieu à leurs invectives. Ils nous ont malicieusement imposé que nous ruinions l'adoration du seul Dieu, et cette salutaire confiance au seul Jésus-Christ; ils nous ont traités d'idolâtres et d'ennemis jurés de la croix; ils ont dit que nous avions renversé les mérites du Fils de Dieu, pour substituer en leur place le mérite humain; ils ont tâché de persuader à tout l'univers que la foi que nous professons ne tendait qu'à ravir à notre Sauveur la gloire de nous avoir rachetés; enfin, ils ont parlé et écrit de nous, comme si nous étions des infidèles.

Il y avait, ce semble, sujet d'espérer que cette première chaleur se modérant un peu par le temps, ils jugeraient plus équitablement de notre doctrine. Mais nous en perdons l'espérance, à moins que la main de Dieu n'agisse en leurs cœurs avec une efficace extraordinaire ; et, ce qui me confirme dans cette pensée, c'est la lecture d'un Catéchisme que le principal ministre de Metz a fait imprimer. J'avoue que je me suis étonné qu'un homme qui paraît assez retenu, ait traité des matières de cette importance avec si peu de sincérité, ou si peu de connaissance de la doctrine qu'il entreprend de combattre. Quiconque sera un peu instruit de nos sentiments, verra d'abord qu'il nous attribue beaucoup d'erreurs que nous détestons : et si une personne que nos adversaires estiment si sage et si avisée, s'emporte à de telles extrémités ; qu'ils nous pardonnent, si nous croyons que tel est sans doute l'esprit de la secte, qui ne pourrait subsister sans cet artifice.

Je veux qu'ils en soient eux-mêmes les juges. Où est-ce que le sieur Ferry a ouï dire que l'Eglise catholique donnât des « adjoints à Jésus-« Christ en la rédemption [1], » et que ce fût là « une des doctrines qu'il est ordonné de croire « pour être sauvé [1] ? » Et néanmoins il assure ainsi en la réponse que fait l'enfant à la demande neuvième de son Catéchisme ; par où il veut persuader au peuple ignorant, que, selon la créance que nous embrassons, le sang de Jésus-Christ ne nous suffit pas. Mais ne sait-il pas bien en sa conscience que nous le reconnaissons pour le seul Sauveur et l'unique Rédempteur de nos âmes; que nous croyons qu'il a payé surabondamment tout ce que nous devions à son Père justement irrité contre nous; et que, bien loin de dire que sa mort ne nous est pas suffisante, nous confessons et nous enseignons, à la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'une seule goutte de son divin sang, voire comme une seule larme, et un seul soupir suffisait à racheter mille et mille mondes? Je suis certain qu'il n'ignore pas que telle est la foi de toute l'Eglise; et, toutefois, il ose nous objecter que nous donnons des adjoints à notre Sauveur en la rédemption de notre nature.

Il dit avec une pareille infidélité que le Pape est *reconnu* parmi nous *chef et époux de l'Eglise sans égard à Jésus-Christ*, ce sont ces paroles [2], *et Jésus-Christ mis à part et exclu :* comme si les catholiques donnaient au Pape une puissance indépendante du Fils de Dieu même. Mais il sait bien que nous ne respectons son autorité, que parce que nous sommes persuadés que Jésus-Christ notre maître la lui a donnée avec une étroite obligation de lui rendre compte de l'administration qui lui est commise. Est-ce là reconnaître un chef sans égard à Jésus-Christ, comme il nous l'impose [1] ? Nous croyons certes, plus fortement que nos adversaires, que Jésus n'a pas quitté son Eglise : et c'est pour cette seule raison que nous assurons sans douter qu'elle est infaillible, parce que son Prince lui a promis qu'il serait perpétuellement avec elle. Combien donc est-il ridicule de nous reprocher que nous mettons Jésus-Christ à part, comme si nous l'avions oublié! quelle patience faut-il avoir pour souffrir une calomnie de cette nature ! Mais nous prions ce divin Sauveur, que l'on nous accuse d'exclure, qu'il lui plaise nous faire la grâce, que nous surmontions par la charité ceux qui médisent de nous si injustement.

Le ministre s'est imaginé qu'il éblouirait les yeux des lecteurs par ces deux mots du cardinal Bellarmin, qu'il rapporte en marge, *secluso Christo* [2] : où certainement il a fait paraître qu'il lit bien négligemment les auteurs qu'il cite, pour ne pas dire qu'il les tronque frauduleusement. Car pour ce qui regarde le titre d'époux, qu'il dit que le cardinal donne au Pape, il n'y en a pas un mot en ce lieu. Et quant à ces paroles, *secluso Christo,* il n'est rien plus contraire à la vérité, que de les interpréter au sens du ministre, *sans égard à* Jésus-Christ, *et* Jésus-Christ *mis à part et exclu*. Qui pourra croire que ce grand cardinal ait eu une pensée si extravagante ; puisque la fin unique qu'il se propose dans tout le chapitre et dans tout le livre, c'est de montrer que l'autorité du Pape vient de Jésus-Christ? Mais exposons nettement son intention. Il parle de l'Eglise qui est en terre, qu'il considère comme séparée en quelque manière d'avec Jésus-Christ son époux ; parce qu'encore qu'il soit avec elle par son Saint-Esprit, il ne l'honore pas de sa vue. Il dit donc que l'Eglise doit avoir un chef, même en considérant Jésus-Christ comme séparé d'avec elle (c'est ce que signifient ces mots, *secluso Christo*); c'est-à-dire qu'elle doit avoir un chef, en la terre, outre Jésus-Christ qu'elle a dans le ciel. Qu'y a-t-il de si criminel dans ce sentiment? Si le ministre ne veut pas comprendre quelle différence il y a entre établir un chef outre Jésus-Christ, et en établir un sans égard à lui, il faut nécessairement qu'il soit possédé d'un désir étrange de contredire. Je puis assurer sans difficulté, qu'outre le roi, qui est le chef souverain, il y a un autre chef en l'armée; mais je me rendrais criminel, si je reconnaissais un chef sans égard au roi : et afin de prendre un exemple dans la matière dont nous parlons, si quelqu'un osait soutenir que l'Eglise chrétienne n'a

[1] Pag. 37. — [2] Pag. 36.

[1] Pag. 73. — [2] Pag. 123.

point de pasteur, excepté Jésus-Christ, souverain pontife, nous nous garderions bien de répondre que l'Eglise a des pasteurs sans égard à lui; mais nous répartirions d'un commun accord qu'elle a des pasteurs subalternes, outre le Fils de Dieu, prince des pasteurs. Il y aurait beaucoup de malice à confondre ces deux façons de parler : celle-là donne l'exclusion, celle-ci explique la subordination. C'est en ce dernier sens que le cardinal Bellarmin enseigne que le Pape est chef de l'Eglise. Il n'exclut donc pas Jésus-Christ, il ne met pas Jésus-Christ à part pour établir un chef sans égard à lui. Car l'autorité déléguée ne détruit pas l'autorité souveraine : au contraire, elle la suppose comme le fondement unique de sa dignité. Ainsi l'interprétation du ministre a fait un blasphème très-exécrable d'une parole très-innocente.

Sans doute, il n'a pas encore assez entendu avec quelle simplicité la doctrine chrétienne doit être traitée. Le théologien sincère ne cherche point, dans les écrits qu'il combat, des paroles qu'il puisse détourner à un mauvais sens. Où il y va du salut des âmes, le moindre artifice lui paraît un crime. Bien loin de condamner les expressions innocentes, il est prêt même d'excuser celles qui, pesées dans l'extrême rigueur, pourraient quelquefois sembler rudes : il adoucit les choses autant qu'il le peut; il aime mieux être indulgent qu'injuste; il estime une pareille infidélité de dissimuler sa propre créance et de déguiser celle de son adversaire : parce que, si par la première on trahit sa religion et sa conscience, par l'autre on se déclare ennemi juré de la charité fraternelle, on aliène et on aigrit les esprits, on rend les dissensions irréconciliables.

Plût à Dieu que le catéchiste eût toujours eu devant les yeux cette vérité! Si nous n'eussions goûté sa doctrine, du moins nous eussions loué sa candeur; et nous ne serions pas contraints de lui dire que dans la plus grande partie de ses citations, et dans les conclusions qu'il en tire, il semble qu'il ait plutôt tâché d'éblouir les simples que de satisfaire les doctes. Par exemple, voici un trait d'une merveilleuse subtilité. En la parge 40 de son Catéchisme, voulant repousser contre nous le reproche que nous faisons à ses Eglises de leur nouveauté : « Quand nous nous disons, dit-il, de la religion réformée, ce n'est pas pour introduire une nouvelle religion, encore qu'il s'en introduit presque d'an en an quelqu'une en l'Eglise romaine. » La suite du discours demandait qu'il rapportât ici quelque nouveau dogme; mais ce n'est pas là son dessein. « Il s'introduit, » dit-il « presque d'an en an quelque nouvelle religion dans l'Eglise romaine, puisque autant d'ordres y sont autant de nouvelles religions et de nouveaux religieux. » Ridicule imagination ! Toutefois le ministre appréhende qu'on ne la prenne pas pour une raillerie, et il la fait valoir sérieusement par l'autorité du Pape Innocent III et du concile général de Latran, dont il allègue le douzième chapitre. Qui ne croirait que la chose est très-importante? Mais considérons, je vous prie, ce que dit ce sacré concile. Il appelle les nouveaux ordres monastiques de nouvelles religions; et de là, quelle conséquence? Ces nouvelles sociétés ne font point des Eglises nouvelles; ce n'est pas la singularité de créance, mais la profession d'une piété plus particulière, et un détachement plus entier du monde, qui leur donne le titre de religion; et ainsi leur institution n'a rien de commun avec cette nouveauté de religion, dont il s'agit entre nous et nos adversaires, qui emporte un changement dans la foi. Cependant le sieur Ferry ne craint pas de confondre hardiment ces deux choses; et le pauvre peuple déçu applaudit à ces savantes observations. Je ne puis certes que je ne l'avertisse en ce lieu, que ces remarques, peu dignes de lui, ne répondent pas à l'opinion de science qu'il s'est acquise parmi les siens, ni à l'estime de modération qu'il avait même parmi les nôtres.

Mais écoutons encore un reproche, lequel s'il se trouvait véritable, nous serions justement réputés indignes de nous glorifier du nom de Chrétien. Le ministre rapporte que parmi nous, lorsque l'on console les agonisants, on leur demande « s'ils ne croient pas que Notre Seigneur « Jésus-Christ a voulu mourir pour eux; et « qu'autrement que par sa mort et passion, ils « ne peuvent être sauvés. » Et parce qu'il ne peut rien trouver à reprendre dans cette salutaire interrogation, il tâche du moins de persuader que nous ne le faisons pas de bon cœur, tant il est véritable qu'une haine aveugle lui fait interpréter en un mauvais sens les pratiques les plus pieuses de la sainte Eglise. « Il semble, dit-il, que ceci ne soit ajouté que par manière d'acquit, ou comme par mégarde. » Je demande ici à nos adversaires, qui sont si tendres et si délicats, et qui ne cessent presque jamais de se plaindre, que pouvait-on inventer contre nous, ni de plus faible, ni de plus faux, ni de plus injurieux à des Chrétiens? Car après avoir prêché en pleine audience, que si nous rendons grâces de notre salut à la passion de notre Sauveur, c'est par manière d'acquit, ou bien par mégarde; que reste-t-il enfin à nous dire, sinon que nous ne sommes pas Chrétiens, et que Jésus-Christ ne nous est plus rien? Mais laissons à part nos

ressentiments, et sacrifions-les à notre grand Dieu. Avec quelles larmes déplorerons-nous la misère de tant de pauvres âmes séduites, qui sont aliénées, par cet artifice, de l'Eglise où leurs pères ont servi Dieu, et du vrai chemin de la vie? C'est ce qui me touche le cœur jusqu'au vif; c'est ce qui me fait oublier ma propre faiblesse, pour exposer en toute simplicité à nos frères malheureusement abusés la véritable doctrine de la sainte Eglise, que leurs ministres tâchent de leur rendre horrible.

Ainsi ce n'est pas mon dessein de réfuter ici, page à page, toutes les faussetés manifestes du Catéchisme du sieur Ferry; premièrement, parce que je vois qu'il avance beaucoup de choses sans preuve : il parcourt toute la controverse; il n'y a aucun point qu'il ne touche, et n'allègue aucune raison que de deux ou trois; encore sont-elles si peu pressantes que je ne juge pas nécessaire de les examiner si fort en détail. Et, enfin, j'ai considéré que cette manière d'écrire contentieuse ne laisse pas toujours beaucoup d'édification aux pieux lecteurs, ni beaucoup d'éclaircissement à ceux qui recherchent la vérité. C'est pourquoi j'ai choisi seulement les deux propositions principales auxquelles tout ce Catéchisme aboutit, et avec l'assistance divine, je ferai connaître combien elles sont éloignées de la vérité.

Ces deux propositions sont : « Que la réformation a été nécessaire, » et : « Qu'encore qu'avant la réformation, on se pût sauver en la « communion de l'Eglise romaine, maintenant « après la réformation, on ne le peut plus. » J'opposerai deux vérités catholiques à ces deux propositions du ministre, et je montrerai manifestement : Que la réformation, comme nos adversaires l'ont entreprise, est pernicieuse; et : Que si l'on s'est pu sauver en la communion de l'Eglise romaine avant leur réformation prétendue, il s'ensuit qu'on y peut encore faire son salut.

La première de ces vérités renverse leur religion par les fondements; la seconde nous met à couvert contre leurs attaques. Nous les éclaircirons l'une et l'autre par les principes du ministre même : mais l'ordre et la suite du discours demande que je commence par la dernière, et que j'établisse la sûreté de notre salut, avant que de faire voir à nos adversaires le péril certain dans lequel ils sont. Prouvons donc, par des raisons évidentes, que le Catéchisme nous a enseigné que nous pouvons obtenir la vie éternelle en la communion de l'Eglise romaine.

PREMIERE VÉRITÉ

QUE L'ON PEUT SE SAUVER EN LA COMMUNION DE L'ÉGLISE ROMAINE.

SECTION PREMIÈRE

OU CETTE VÉRITÉ EST PROUVÉE PAR LES PRINCIPES DU MINISTRE.

CHAPITRE PREMIER.

Que selon le sentiment du ministre on pouvait se sauver en la communion et en la croyance de l'Eglise romaine, jusqu'à l'an 1543.

Encore que la Providence divine, par des jugements terribles mais très-équitables, permette que la doctrine céleste soit en quelque sorte obscurcie par les hérétiques; néanmoins elle se réserve le droit de tirer, quand il lui plaît, de leur bouche, des témoignages illustres de ses vérités. Les exemples en sont communs dans l'antiquité chrétienne; mais nous devons au grand Dieu vivant de sincères actions de grâces, de celui qu'il fait paraître à nos yeux. Enfin, les ministres de Metz prophétisent et nous donnent des arguments très-certains, par lesquels nous leur prouvons invinciblement que l'on se peut sauver dans l'Eglise que leurs prédécesseurs ont abandonnée. Je conjure le lecteur chrétien de considérer attentivement de quelle sorte le sieur Ferry enseigne cette doctrine à son peuple.

Après avoir discouru de la réformation de l'Eglise, il propose cette question en la demande XIIIe de son Catéchisme : « Que croyez-vous donc « de nos ancêtres qui sont morts dans la com- « munion de l'Eglise romaine? » A quoi il répond, en premier lieu, que « les Juifs auraient pu faire « la même question aux apôtres qui les invitaient « à embrasser l'Evangile [1]. » Il est très-aisé de connaître que cette réponse n'est nullement à propos, parce qu'il n'y a pas sujet de douter qu'avant la publication du saint Evangile on ait pu se sauver dans le judaïsme; et tout homme de bon sens jugera qu'il est ridicule de comparer le changement de religion qui est arrivé du temps

[1] Pag. 76.

des apôtres, avec celui que nos adversaires ont fait dans ces derniers siècles. Ceux-ci ont changé, comme chacun sait, la religion que leurs pères avaient professée, parce qu'elle leur semblait corrompue, pleine de sacrilége et d'impiété. Or, il est clair que ce n'est point pour cette raison que les saints disciples de Notre-Seigneur se sont retirés de la religion judaïque; mais sachant que la loi de Moïse n'était qu'une ombre et une figure, ils l'on quittée de la même sorte que l'on fait laisser la grammaire à ceux que l'on avance aux sciences supérieures : si bien que cet exemple ne conclut rien en faveur de notre adversaire; aussi l'a-t-il touché légèrement, sans s'y être beaucoup arrêté, et après il passe à d'autres réponses qui semblent plus essentielles et plus sérieuses.

Il allègue donc deux raisons pour lesquelles il ne veut pas que l'on fasse le même jugement de ceux qui meurent en la communion de l'Eglise romaine, et de ceux qui sont morts en son unité avant la réformation prétendue [1]. La première de ces raisons, c'est que l'ignorance, à ce qu'il estime, a rendu nos pères plus excusables; la seconde, c'est que l'Eglise romaine n'est plus la même qu'elle était alors. C'est ce que nous avons à considérer: mais auparavant, posons bien le sens et la doctrine du ministre.

Voyons, en premier lieu, jusqu'à quel temps il dit que l'on pouvait se sauver en la communion de l'Eglise romaine. Et premièrement, il est très-certain qu'il y comprend tout celui qui s'est écoulé avant les auteurs de sa secte : et ainsi Luther n'ayant commencé à fonder ses nouvelles Eglises qu'environ l'an 1521, il s'ensuit que, du consentement de notre adversaire, on pouvait se sauver parmi nous, dans toutes les années précédentes [2]. Mais il passe encore plus loin : car décrivant au long la manière avec laquelle les curés de Metz exhortaient les agonisants, en l'an 1543, selon le manuel imprimé sous l'autorité du cardinal de Lorraine, qui régissait alors ce diocèse, il ne fait nulle difficulté d'avouer que l'on pouvait mourir, même en ce temps-là, dans la communion de l'Eglise romaine, sans préjudice de son salut [3]. Et enfin, voulant expliquer quand les choses ont commencé d'y être tellement renversées, qu'on ne peut plus y espérer la vie éternelle, il rapporte ce changement environ à la session IV du concile de Trente, qui fut tenue l'an 1546 [4], et veut faire croire au peuple ignorant que, depuis cette session, et les Pères de ce concile, et les Papes, en exécutant ses décrets, ont introduit dans l'Eglise romaine une doctrine si pernicieuse, qu'on ne peut plus y obtenir la couronne que Dieu a promise à ses serviteurs.

[1] Pag. 75, 76.—[2] Pag. 98 et suiv.—[3] Pag. 104.—[4] Pag. 106 et 107.

De là il s'ensuit qu'avant ce temps-là, les fidèles se pouvaient sauver en la créance de l'Eglise romaine : et certes, la question même, comme il la propose, ôte tout le doute qu'on pourrait avoir de son sentiment sur ce sujet-là. Car ce qu'il veut éclaircir principalement, c'est l'estime qu'il faut faire de ceux *qui sont morts en la communion de l'Eglise romaine avant la réformation*. Qui dit communion, dit société de créance, d'autant que le nœud le plus ferme qui lie la communion ecclésiastique, c'est la profession de la même foi. En effet, il n'est pas possible de vivre en la communion d'une Eglise, sans participer à ses sacrements et au service par lequel elle adore Dieu : ce qui enferme une déclaration solennelle qu'on approuve et qu'on reçoit sa créance. Le ministre lui-même reconnaîtra que ceux qui font la cène avec lui professent hautement, par cette action, la doctrine de ses Eglises. Il faut dire la même chose de nos ancêtres auxquels il ne dénie pas le salut; qui, toutefois, mourant, comme il le confesse, en l'unité de l'Eglise romaine et en la communion de ses sacrements, ont assez témoigné par là qu'ils n'avaient point d'autre foi que la sienne. Mais ce qui achève de nous découvrir la pensée du sieur Ferry sur ce point, c'est ce qu'il dit en la page 98, et dans les suivantes.

C'est là qu'il remarque de quelle sorte l'Eglise catholique de Metz exhortait et consolait les mourants en l'an 1543. Il récite toutes les interrogations qu'on leur faisait; et après les avoir bien considérées, il déclare nettement qu'il ne doute point qu'ils ne se pussent sauver en cette créance. Examinons donc quelle était la foi qu'ils professaient jusqu'à la mort.

La première question qu'on fait au malade et sur laquelle on lui demande son consentement, est couchée dans le Rituel, et rapportée dans le Catéchisme, en ces termes : « Mon ami, voulez-vous « vivre et mourir en la foi chrétienne, comme « vrai, loyal et obéissant fils de notre mère sainte « Eglise? » Le malade répondait : « Oui : » et je soutiens que par cette seule parole, il faisait profession de croire tout ce qui était cru en l'Eglise.

Le ministre dira sans doute qu'on ne lui parlait pas de l'Eglise romaine : et que « celle qui était nommée la mère sainte Eglise n'était pas la particulière de Rome, mais l'universelle, et n'avait point d'autre nom à Metz, ni ailleurs, que de catholique et apostolique [1]. » Mais certes, il s'abuse visiblement s'il croit que nous restreignons le titre d'Eglise catholique à la seule Eglise de Rome, comme il le suppose en plusieurs endroits. L'Eglise que nous appelons catholique n'est pas renfermée dans les murailles d'une

[1] Pag. 141.

ville, si grande et si peuplée qu'elle soit. Elle s'étend bien loin dans les nations. Cette même Eglise, que nous nommons catholique et apostolique, parce qu'elle a la succession des apôtres, et qu'elle se multiplie tous les jours par toutes les provinces du monde, nous la désignons aussi par le nom d'Eglise romaine : parce qu'une tradition ancienne lui apprend à reconnaître l'Eglise de Rome comme le chef de sa communiom ; et par là nous la distinguons plus spécialement de toutes les sectes qui sont séparées du siége de l'apôtre saint Pierre, que l'antiquité chrétienne a révéré dès les premiers temps comme le centre de l'unité ecclésiastique. Nous ferons voir à notre adversaire, en un autre lieu, que nos pères nous l'ont ainsi enseigné. Maintenant il nous suffit qu'il observe que c'est de cette Eglise que le curé parle dans les pieuses interrogations qui sont apportées dans le Catéchisme. Car il est clair qu'il ne parlait pas de l'Eglise luthérienne, ni de la prétendue réformée, ni de l'éthiopique, ni de la grecque. Il parlait de l'Eglise en laquelle il était établi pasteur; où le malade voulait mourir, à laquelle il avait demandé le saint viatique du divin corps de notre Sauveur, et le remède salutaire de l'extrême-onction; de laquelle il attendait les honneurs de la sépulture ecclésiastique. Celle-là était sans doute l'Eglise que l'usage commun appelle romaine. C'est de cette Eglise que le malade se reconnaissait *le vrai fils, le fils loyal et obéissant :* et ainsi ne témoignait-il pas qu'il embrassait sincèrement sa doctrine, qu'il recevait avec humilité ses décisions, qu'il suivait de tout son cœur ses enseignements? Et toutefois le ministre avoue que le chemin du ciel lui était ouvert, bien qu'il fit cette déclaration en mourant. Par conséquent, il faut qu'il accorde que l'an 1543 les fidèles se pouvaient sauver en la communion et en la créance de l'Eglise romaine.

CHAPITRE II.

Qu'il n'y a aucune difficulté que nous ne soyons dans le même état que nos pères en ce qui regarde la religion.

C'est ici que je lui demande quel nouveau crime a commis l'Eglise romaine, de quelle nouvelle hérésie s'est-elle infectée depuis l'an 1543 et 46; et d'où vient que depuis ce temps-là seulement elle ne peut plus engendrer des enfants au ciel? Je n'ai pas besoin d'employer ici, ni des raisonnements recherchés, ni des remarques étudiées. Je ne veux seulement que le sens commun, pour voir que notre foi ne diffère pas de celle que nos ancêtres professaient alors : et de là il est aisé de conclure que, s'ils se sont sauvés en cette créance, il n'y a aucune raison de douter de nous. Mais pour bien entendre cette vérité il faut considérer avant toutes choses, quel était en ce temps-là l'état de l'Eglise.

Que la foi fût la même, je le puis justifier aisément par les reproches de nos adversaires. Il est clair que les ministres ne forment aucune accusation contre nous, que leurs prédécesseurs n'aient commencée avec une pareille animosité. Il serait long de citer les passages; mais il est assez constant que la sainte messe, les images, les reliques, le purgatoire, l'invocation des saints, le mérite des œuvres, et enfin tous les autres points que l'on nous objecte, ont été le sujet de leurs invectives : et entre les articles qui sont récités en la page 37 du *Catéchisme*, par lesquels le ministre prétend que nous avons perverti l'Evangile, je soutiens qu'il n'en saurait désigner un seul, que ses pères n'aient déjà taxé de leur temps avec une véhémence extraordinaire. Il faut donc nécessairement qu'il confesse ou que ses premiers maîtres ont été d'impudents calomniateurs, ou bien que, si l'on nous a fait les mêmes reproches, nous avions par conséquent la même doctrine.

Ce qui le montre encore plus clairement, c'est que les premiers docteurs de nos adversaires, non contents de reprendre cette créance, pour faire voir combien ils s'en éloignaient, se sont publiquement séparés de la communion de l'Eglise romaine, prenant pour prétexte les mêmes causes que nos adversaires défendent encore : ce que le ministre ne peut nier sans une insigne infidélité. Et qui ne voit par là qu'ils jugeaient que la loi qu'on professait en l'Eglise, était directement opposée à celle qu'ils voulaient introduire?

En effet, ils ont bien vu qu'ils se raidissaient contre une créance reçue. Aussitôt qu'il parurent au monde, et que, sous le beau prétexte de réformation, ils débitèrent leurs nouveaux dogmes; et les évêques, et les conciles, et les universités catholiques résistèrent hautement à leurs entreprises. Chacun s'étonna de leur nouveauté : et c'est une marque évidente que la doctrine qu'ils venaient combattre, était profondément imprimée en l'esprit des peuples; ce qui ne serait pas ainsi arrivé, si elle n'eût été confirmée depuis plusieurs siècles par un consentement général.

Bien plus, il est certain que non-seulement les points de notre doctrine que nos adversaires contestent, étaient crus pendant ce temps-là pa tous les fidèles qui vivaient dans notre communion; mais encore que pour la plupart ils avaient déjà été définis par l'autorité des conciles contre diverses sectes qui s'y étaient injustement oppo-

sées. Le sieur Ferry ne dit-il pas lui-même que « dès l'an 1215, au concile de Latran, la trans« substantiation avait été passée en article de « foi [1] ? » Par conséquent cet article était cru dans le temps duquel nous parlons, pendant lequel, du consentement du ministre, on pouvait se sauver parmi nous. Néanmoins il n'est pas croyable combien nos adversaires l'ont en horreur. Dumoulin dit, en son « *Bouclier de la Foi,* » que cette « transsubstantiation sape la « piété par les fondements, et frappe droit au « cœur de la religion [2]. » Que s'ils demeurent d'accord que cette créance n'a pas empêché le salut de nos pères, ne nous font-ils pas voir sans difficulté qu'ils se sont emportés excessivement, quand ils l'ont si sévèrement censurée? et ensuite ne nous donnent-ils pas une certitude infaillible qu'il n'y a plus aucun point de notre doctrine qui puisse nous exclure du ciel, puisque celui-ci, qu'ils blâment si fort, n'en a pas exclu nos pieux ancêtres?

Davantage, peut-on nier que la Messe ne fût le service public de l'Eglise? Nos adversaires ne le contestent pas, et c'est une vérité trop connue. Or, c'est ce qu'ils ont le plus en exécration; c'est la Messe qu'eux et leurs pères ont décriée comme le comble de toutes sortes d'impiétés et d'idolâtries. Mais il faut bien qu'ils sentent en leurs consciences que tous ces reproches sont très-injustes, puisqu'ils avouent maintenant et qu'ils prêchent, et qu'ils enseignent même dans leurs catéchismes, qu'avant leur réformation prétendue, et jusqu'à l'an 1543, où la Messe constamment était en l'Eglise en la même vénération qu'elle est en nos jours, cette Eglise, qui la célébrait, ne laissait pas de contenir en son sein, et d'y conserver jusqu'à la mort, les enfants de Dieu.

Que dirai-je de l'administration de l'Eucharistie? est-il rien de plus ordinaire en la bouche de nos prétendus réformés, qu'un de nos plus grands attentats contre l'Evangile, c'est de ne pas la donner sous les deux espèces? C'est ce qu'ils ne cessent de nous reprocher. Cependant, au temps duquel nous parlons, cette Eglise, qui, selon l'avis du ministre même, conduisait si bien ses enfants à Dieu, ne les communiait que sous une espèce. Et qui ne sait que quelques Bohémiens, animés par les prédications de Jean Hus, ayant rétabli la communion du sacré calice, le concile général de Constance prononça [3] qu'il fallait croire, sans aucun doute, que tout le corps et tout le sang de Notre-Seigneur était vraiment sous chacune des deux espèces; que la coutume de communier sous la seule espèce du pain, tenait lieu de loi, qui ne pouvait être changée sans l'autorité de l'Eglise : et que tous ceux qui seraient contraires à cette doctrine, devaient être tenus hérétiques? Telle fut la décision du concile, qui ayant été embrassée par toute l'Eglise, il n'y a qu'une extrême ignorance qui puisse douter de sa foi sur cette matière.

[1] Pag. 67. — [2] Sect. 173.— [3] Sess. 13.

D'ailleurs, les calvinistes publient tous les jours, et le ministre ne le niera pas, que les vaudois et les albigeois sont leurs vénérables prédécesseurs [1], qu'ils ont professé leur même créance, et qu'ils se sont retirés d'avec nous pour les mêmes causes, pour la Messe, pour l'invocation des saints, pour le purgatoire, pour les images, pour la primauté du Pape, pour le sacrement de la sainte table, et ainsi du reste. Or, il est très-certain que l'Eglise condamna ces hérétiques sitôt qu'ils parurent. Et en condamnant leur doctrine, qui ne voit que par une même sentence, elle a proscrit celle des calvinistes, qui se glorifient d'être leurs enfants? De cette sorte, quand ils sont venus, il y avait déjà plusieurs siècles que leurs principales maximes avaient été publiquement rejetées, et par conséquent les contraires reçues par l'autorité de l'Eglise.

Mais ce qui fait clairement connaître combien elle détestait ces opinions, c'est que Jean Viclef et Jean Hus les ayant presque toutes ressuscitées, le concile général de Constance, et le pape Martin, et toute l'Eglise renouvela contre eux le juste anathème qu'elle avait prononcé contre les vaudois. Et après tant de condamnations, qui serait si aveugle que de ne voir pas combien de points, que nos adversaires ont taxés d'erreur, étaient reçus en l'Eglise romaine comme des articles de foi catholique, dans le temps où le Catéchisme confesse qu'on pouvait y trouver la vie éternelle?

Encore que ces choses soient très-évidentes, je suis contraint de les expliquer au ministre, qui fait semblant de les ignorer. Qu'il lise la session 8e avec la 15e du concile universel de Constance, et la bulle du pape Martin V touchant la condamnation des erreurs de Jean Hus et Jean Viclef, deux de ses prophètes. Là, parmi les propositions censurées, il y trouvera celles-ci entre autres: « La substance du pain matériel, et semblablement la substance du vin matériel, demeure dans le sacrement de l'autel. Jésus-Christ n'est pas réellement en ce Sacrement en sa propre présence corporelle, » c'est-à-dire par la présence de son corps. « Il n'est pas fondé en l'Evangile, que Jésus-Christ ait institué la Messe. Il n'y a aucune apparence qu'il soit nécessaire

[1] Pag. 67.

qu'il y ait un chef qui régisse l'Eglise militante dans les choses spirituelles, et qui vive et soit conservé toujours avec elle. Il n'est pas de nécessité de salut de croire que l'Eglise romaine soit la première entre toutes les autres. C'est une erreur, remarque ici le concile, si par l'Eglise romaine, il entend l'Eglise universelle, ou le concile général, ou en tant qu'il nierait la primauté du souverain pontife sur les autres Eglises particulières [1]. »

En conséquence de ces erreurs ainsi condamnées, le Pape, avec le consentement du concile, ordonne que celui qui aura soutenu ces propositions, ou qui sera soupçonné de les croire, soit interrogé en cette manière [2]: « S'il croit qu'au sacrement de l'autel, après la consécration du prêtre, sous le voile du pain et du vin, ce n'est pas du pain et du vin matériel, mais le même Jésus-Christ qui a souffert à la croix, et qui est assis à la droite du Père. S'il croit et assure que la consécration étant faite, sous la seule espèce du pain, soit la chair de Jésus-Christ, son sang, son âme, sa divinité, et enfin Jésus-Christ tout entier. S'il croit que la coutume de communier les laïques sous la seule espèce du pain, observée par l'Eglise universelle, et approuvée par le concile de Constance, doit être tellement gardée, qu'il n'est pas permis de la blâmer ou de la changer sans l'autorité de l'Eglise. S'il croit que le Chrétien, outre la contrition de cœur, est obligé par nécessité de salut, de se confesser aux seuls prêtres quand il le peut, et non à aucun laïque, si dévot qu'il soit. S'il croit que l'apôtre saint Pierre a été vicaire de Jésus-Christ, ayant puissance de lier et de délier sur la terre. S'il croit que le Pape élu canoniquement est successeur de saint Pierre, ayant la suprême autorité en l'Eglise de Dieu. S'il croit les indulgences. S'il croit qu'il est permis aux fidèles de vénérer les images et les reliques des saints: et généralement tout ce qui a été défini au concile général de Constance. » Telles furent les décisions de ce saint concile; reste maintenant que nous remarquions ce qu'il en résulte à notre avantage.

CHAPITRE III.

Que cette conformité de créance prouve clairement que nous pouvons nous sauver en l'Eglise romaine avec la même facilité que nos ancêtres; et que le ministre, qui nous condamne, ne s'accorde pas avec lui-même.

Ces choses ayant été résolues, ainsi que je les ai rapportées, s'il reste quelque sincérité au ministre, il reconnaîtra franchement que ce concile étant reçu comme universel, ses déterminations ont été suivies par toute l'Eglise, et que jamais elles n'ont été révoquées. D'où il s'ensuit très-évidemment que dans le temps duquel nous parlons, et lorsque le concile fut ouvert à Trente, elles étaient en la même vigueur et en la même vénération; et qu'il y avait un siècle passé que la plupart des points contestés, et encore sans difficulté les plus importants, étaient proposés à tous les fidèles par l'autorité de l'Eglise, en la même manière que nous les croyons, et avec une pareille certitude.

D'ailleurs, ces interrogations de Martin V, que l'on faisait en particulier à ceux que l'on soupçonnait d'hérésie, tenaient lieu d'une profession de foi spéciale que l'on exigeait d'eux sur tous ces articles; tellement qu'il était impossible de demeurer en la communion de l'Eglise romaine sans les croire et les professer. D'où il s'ensuit que le concile n'a rien ordonné sur toutes ces choses, qui n'eût été déjà établi avec la même fermeté du temps de nos pères: et c'est ce qui fait voir manifestement combien le ministre abuse le monde, quand il tâche de persuader que c'est à Trente que se sont faits ces grands changements dans la religion ancienne [1], et que c'est en suite de ses décrets que l'entrée du royaume céleste nous est interdite.

Je ne vois pas ce qu'il peut répondre à des raisons si fortes et si évidentes. Niera-t-il que la foi de nos pères fut telle en ce temps-là que je la propose? Mais qu'est-ce qui peut mieux faire voir la créance qui est tenue dans l'Eglise, que les déterminations qu'elle fait, dans ses assemblées générales, sur les doutes et sur les questions qui s'élèvent? N'est-ce pas sur les résultats des conciles, que les confessions de foi sont dressées? Dira-t-il qu'il y a d'autres points que je n'ai pas encore touchés? Mais du moins il avouera, sans difficulté, que ceux que j'ai rapportés sont les principaux; et que si nous en étions demeurés d'accord, presque toutes nos disputes seraient terminées. A quoi donc se réduira-t-il? Bien avant dans le siècle passé on se sauvait en l'Eglise romaine: notre adversaire n'en disconvient pas: maintenant, à son avis, il est impossible. Que si la créance est la même, pourquoi damner les uns, et sauver les autres? Dans une telle conformité, sur quoi le ministre peut-il fonder une sentence si dissemblable? Quel procédé plus injuste ni plus téméraire?

Je vois bien qu'il cherche à nos pères, qui sont morts en l'Eglise romaine, un asile assuré dans leur ignorance. Mais en attendant que nous lui prouvions, par un raisonnement invincible, que

[1] Propositions de Jean Viclef et de Jean Hus censurées au concile de Constance. Sess. 8 et 15.

[2] Bulle de Martin V contre Jean Viclef et Jean Hus, tom. IV *Conc. gen.*, edit. Rom. *Labb.*, tom. XII *Concil.*

[1] Pag. 107 et suiv.

cette réponse ne s'accorde pas avec ses principes, faisons-lui seulement remarquer qu'il n'a pas bien considéré ce qu'il dit. Car je lui demande quelle estime il fait des vaudois et des albigeois. Sont-ce de bons ouvriers, comme il les appelle[1], ou de faux prophètes, comme nous disons? Que s'ils sont ces bons ouvriers, que le grand Père de famille avait employés pour la réformation de l'Eglise, ainsi que notre adversaire l'assure, qui pouvait s'excuser sur son ignorance depuis qu'ils ont paru dans l'Eglise? Leur séparation n'avait-elle point assez éclaté? Nos adversaires ne disent-ils pas que Dieu les avait dispersés parmi les nations et les peuples, pour y porter le témoignage de l'Evangile? Et encore plus nouvellement Viclef et Jean Hus, que les calvinistes estiment des leurs, n'avaient-ils pas enseigné et dogmatisé à la face de toute l'Eglise? Et d'où vient donc que les ministres déclarent que l'ignorance excuse nos pères, puisqu'ils disent d'ailleurs que la vérité leur avait déjà été annoncée? Est-ce qu'ils se veulent réserver la gloire d'avoir les premiers prêché l'Evangile, et dissipé l'ignorance du monde? Mais donnons au ministre qu'il soit ainsi; qu'il songe à ce qu'il a dit de nos ancêtres qui vivaient en l'an 1543, et encore quelque temps au-dessous: que persistant jusqu'à la mort en la communion de l'Eglise romaine, ils y ont pu obtenir la vie éternelle, comme nous l'avons montré assez clairement. Certes il y avait déjà vingt années que l'on prêchait, et en France, et en Allemagne, la réformation prétendue[2], et elle faisait tant de bruit dans l'Europe, que personne ne la pouvait ignorer. Combien d'Eglises de la nouvelle Réforme avaient été déjà établies, et même dans le voisinage de Metz[3]? Quoi plus? Le ministre ne dit-il pas que « la réformation « se prêchait lors hautement en cette ville? » C'est peu de dire qu'elle s'y prêchait; il dit qu'elle s'y prêchait hautement. Cependant c'est dans Metz qu'il assure que nos pères pouvaient mourir durant ce temps-là en la communion de l'Eglise romaine, sans préjudice de leur salut. En quoi différons-nous d'avec eux? Vous nous prêchez, vos prédécesseurs les prêchaient; vous nous appelez, ils les appelaient; nous vous refusons, ils les refusaient. Par quelle justice les condamnez-vous, ou par quelle justice les absolvez-vous, puisque nous sommes également innocents, ou également criminels?

[1] Pag. 57 — [2] A Witemberg, dès l'an 1521. *Sleid.*, lib. III. — [3] A Genève, à Berne, à Constance, à Bâle, à Strasbourg, en 1528 et 1529. *Idem.*, lib. VI, p. 103.

CHAPITRE IV.

Que le ministre, voulant mettre de la différence entre nos ancêtres et nous, établit encore plus solidement la sûreté de notre salut dans l'Eglise romaine.

Le ministre s'est bien aperçu que ceux qui considéreraient attentivement cette conformité de créance, jugeraient sans difficulté qu'il a prononcé en notre faveur quand il a justifié nos ancêtres. C'est pourquoi il n'épargne aucun artifice pour mettre quelque différence entre nous et eux. Il dit donc que les anciens Rituels, dont les Catholiques usaient dans ces temps, font bien voir que le mérite du Fils de Dieu était leur unique espérance; au lieu que la doctrine que nous professons, ruinant cette confiance au Libérateur en laquelle tout le christianisme consiste, elle renverse par conséquent l'Evangile, et détruit toute la piété chrétienne. C'est là le sujet principal des invectives de son Catéchisme.

Pour faire paraître la fausseté de cette accusation mal fondée, je n'aurais qu'à proposer, en peu de paroles, une simple explication de notre créance. Mais il y a quelque chose de plus remarquable que je veux représenter aux lecteurs: il faut que toutes les personnes sensées reconnaissent la force secrète de la main de Dieu, qui conduit si puissamment l'esprit du ministre, que pendant qu'il s'élève le plus contre nous, et qu'il défigure notre doctrine par des calomnies plus visibles, il établit lui-même les fondements qui assurent notre salut dans l'Eglise romaine, selon la conséquence de ces principes. Pour mettre cette vérité en sont jour, je pose ces trois propositions:

1° Tant que l'on conserve immuable le fondement essentiel de la foi, quelque erreur où l'on soit d'ailleurs, le ministre estime qu'on se peut sauver; 2° Ce fondement essentiel de la foi, lequel étant mis et demeurant ferme, les erreurs sur les autres points ne nous damnent pas, selon les maximes du catéchiste, c'est la confiance en Jésus-Christ seul; 3° Nier que nous ayons cette confiance, c'est s'aveugler volontairement. Quand ces trois propositions seront bien prouvées, il n'y a personne si opiniâtre qui ne nous accorde cette conséquence, que le ministre démentira sa propre doctrine, s'il n'avoue que nous pouvons nous sauver en la communion de l'Eglise romaine. Montrons par des raisonnements invincibles ces trois importantes propositions.

Pour cela il faut comprendre, avant toutes choses, quelques principes de nos adversaires, qui ayant été examinés très-solidement par des

personnes d'une réputation éminente, nous en toucherons seulement ce qui sera nécessaire à notre sujet.

C'est une maxime constamment reçue parmi les ministres, qu'il y a deux sortes d'erreurs en la foi. « Les unes, » dit un ministre célèbre [1], « pernicieuses et incompatibles avec la vraie piété; les autres sont moins nuisibles, et ne mènent pas nécessairement les hommes à perdition. » De ces erreurs du second rang, ce ministre enseigne que « si nous ne pouvons en délivrer nos prochains, il ne faudra pas pour cela rompre avec eux; mais y supporter doucement ce qui ne s'y peut changer, et qui au fond ne préjudicie pas à leur salut, et moins encore au nôtre. » C'est ce que le catéchiste explique en d'autres paroles lorsqu'il dit [2] que « toute erreur qui est hors des matières nécessaires, ne doit pas être prise pour la révolte de la foi dont parle l'Apôtre, ni estimée cause de séparation. » Mais la suite de ce discours éclaircira mieux quel est son sentiment sur cette matière.

Cependant nous remarquerons que c'est sur ce seul fondement que nos adversaires bâtissent cette union si mal assortie avec leurs nouveaux frères les luthériens. C'est une affaire qui s'est traitée entre les ministres, et on n'en a pas divulgué le secret aux peuples. De tous les articles de notre créance, celui qui les choque le plus, c'est la réalité du corps du Sauveur dans le sacrement de l'Eucharistie; et toutefois les ministres se sont accordés avec les luthériens, qui la tiennent non moins fortement que les Catholiques. Mais parce que je serais suspect à nos adversaires, si je leur rapportais de moi-même une chose qui leur est désavantageuse, je les veux instruire de la vérité par le témoignage d'un de leurs pasteurs. C'est Daillé, ministre de Charenton, qui parle ainsi des luthériens en l'Apologie qu'il a faite des Eglises prétendues réformées. « J'avoue, » dit-il [3], « qu'il ne nous est non plus possible de croire que de concevoir ce qu'ils posent, que le corps du Seigneur est réellement présent sous le pain de l'Eucharistie. Mais bien nous est-il possible et, comme j'estime, nécessaire, selon les lois de la charité, de supporter, en leur doctrine, cela même que nous ne croyons pas. Car cette opinion qu'ils ont, demeurant en ces termes, n'a aucun venin. » Et un peu après, continuant le même sujet: « Cette hypothèse, » dit-il, « ne nous engage en rien qui soit contraire ou à la piété ou à la charité, ou à l'honneur de Dieu, ou au bien des hommes. » Cette vérité étant reconnue par nos adversaires, en termes si forts et si énergiques, il n'y a personne qui ne confesse que notre doctrine, sur ce point, est très-innocente. Et afin qu'on ne pense pas que ce soit une opinion particulière pour autoriser sa pensée, Daillé rapporte le résultat d'un synode national tenu à Charenton en l'an 1631, où les Eglises prétendues réformées « recevaient expressément les luthériens à leur communion et à leur table, nonobstant cette opinion et quelque peu d'autres de moindre importance encore [1]. » Tel est le sentiment de nos adversaires, touchant la réalité du corps et du sang dans l'auguste sacrement de l'Eucharistie.

[1] *Daillé, Apol.*, ch. 7, imprimée avec approb. de Mestrezat, Drelincourt et Aubertin. — [2] Pag. 44. — [3] *Daillé, Apol.*, ch. 7.

Nous avons toujours bien prévu que cette déclaration authentique aurait des conséquences très-considérables: que les ministres s'étant relâchés sur ce point qui paraît le plus incroyable, et qui est sans doute celui sur lequel les contentions ont été de tout temps le plus échauffées, ils auraient fort mauvaise grâce de se raidir si fort sur les autres: et qu'enfin, ils se trouveraient fort embarrassés à nous expliquer quels sont les articles qui renversent la piété chrétienne; puisque celui-ci, dans leur sentiment, n'y est pas contraire. Nous ne nous sommes pas trompés dans cette pensée, et nous en voyons l'effet tout visible dans le Catéchisme du sieur Ferry. Car encore qu'il ait remarqué lui-même que la transsubstantiation, dont le nom seul fait horreur à ses frères, a été passée en article de foi dès l'an 1215; encore qu'il sache très-bien que la Messe et la communion des laïques sous la seule espèce du pain, était reçue en l'Eglise du temps de nos pères, et qu'il n'ait pas pu ignorer, ni ces fameuses décisions de Constance, ni les autres déterminations ecclésiastiques, lesquelles nous lui avons objectées: toutes ces choses ne sont pas capables de le faire prononcer contre nos ancêtres; au contraire, il prêche en termes formels: que jusqu'à l'an 1543, on se sauvait encore en l'Eglise qui avait résolu tant de points contre sa créance. Et quoiqu'il tâche d'excuser nos pères, sous prétexte de leur ignorance, c'est de là même que je conclus que les articles dont nous parlons ne peuvent pas être fondamentaux selon les principes de nos adversaires, puisque tout le monde convient unanimement que l'ignorance des fondements de la foi n'est pas une excuse suffisante devant la justice divine, et que c'est des articles fondamentaux que nous pouvons dire ce que dit l'Apôtre: « Qui ignore sera ignoré [2]. »

[1] Synode national de Charenton, en l'an 1631, pour autoriser cette union. *Daillé, ibid.* — [2] *I Cor.*, XVI, 38.

CHAPITRE V.

Continuation de la même matière.—Explication du sentiment du ministre, qui déclare que l'invocation des saints n'empêche pas notre salut.

C'est encore cette union si célèbre avec les sectateurs de Luther, qui pousse le ministre si loin, que bien qu'il enseigne dans son Catéchisme que c'est une erreur de prier les saints, il ne peut croire qu'elle soit plus pernicieuse que la créance des Eglises luthériennes touchant cette incompréhensible réalité du corps du Sauveur dans le pain de l'Eucharistie. C'est pourquoi il enseigne à ses auditeurs, sans aucune ambiguité, que cette prière n'enferme pas une erreur damnable; et il importe pour mon dessein que le lecteur pénètre bien sa pensée.

Il faut rappeler ici la mémoire des choses que nous avons déjà remarquées, et considérer que le catéchiste, ayant représenté bien au long la manière d'exhorter les malades pratiquée au diocèse de Metz par les pasteurs catholiques de cette Eglise, déclare qu'il ne doute point du salut de tous ceux qui mouraient en la foi qui leur y était proposée, parce qu'on les adressait au Sauveur comme à leur unique espérance. Toutefois voici ce qu'il dit qui mérite d'être observé sérieusement: « Vrai est que le curé y entremêlait quelque chose et un petit mot de l'invocation de la Vierge et du bon ange du malade, et du saint auquel il pouvait avoir une affection particulière [1]. » Ce sont les paroles du catéchiste, dont les personnes judicieuses reconnaîtront aisément l'artifice: car il ne récite pas le passage entier, comme il avait fait tout le reste qu'il tâche de tirer à son avantage; il passe cet endroit fort légèrement: *on y entremêlait*, dit-il, *quelque chose et un petit mot*. Mais faisons paraître la vérité, et découvrons ce que c'est que ce *petit mot*, et ce que veut dire ce *quelque chose*. Le curé parlait ainsi au malade [2]: « Ayez en votre cœur mémoire de la croix et des plaies de Jésus-Christ, en invoquant à votre aide la glorieuse Vierge Marie, Mère de miséricorde et refuge des pauvres pécheurs; pareillement votre bon ange, et les saints et saintes auxquels vous avez eu singulière et spéciale dévotion. » Quant à ce petit mot, par lequel on invoquait la très-sainte Vierge, il était ainsi énoncé: « Marie, Mère de grâce, Mère de miséricorde, défendez-moi de l'ennemi, et à l'heure de la mort veuillez me recevoir. *Amen* [3]. » Tel est le *petit mot*, que le catéchiste coule si doucement.

J'avoue certes qu'un ministre plus chagrin que lui s'écrierait incontinent au blasphème; mais le sieur Ferry ne va pas si vite: il s'est souvenu en ce lieu qu'il faisait un catéchisme, non une invective. Il sait bien que nous recourons au Sauveur comme à celui qui nous a réconciliés, qui a expié nos crimes en sa propre chair, par lequel seul nous avons accès au trône de grâce; que nous appelons la sainte Vierge à notre secours d'une manière infiniment différente, laquelle néanmoins est très-fructueuse: parce que la très-pure Marie ayant des entrailles de mère pour tous les fidèles, à cause de son cher Fils Jésus-Christ dont nous avons l'honneur d'être membres, elle s'entremet par la charité, et nous obtient des grâces très-considérables par ses puissantes intercessions. Le ministre n'ignore pas que c'est en cet esprit que nous la prions, et il ne peut croire que cette prière ruine le fondement du salut. Peut-être n'ose-t-il pas dire tout ce qu'il en pense; mais du moins il en a dit tout ce qu'il a pu, tout ce que lui permettait sa profession. « Ce que les livres ajoutaient, » dit-il [1], « de l'invocation à autre qu'à Dieu pouvait être interprété en un sens tolérable. » Merveilleuse conduite de la Providence! De toutes les prières ecclésiastiques par lesquelles nous implorons l'assistance de la très-heureuse Marie, aucune n'est conçue en termes plus forts que celle que nous avons rapportée. Et c'est toutefois celle-là que le ministre excuse lui-même, pressé intérieurement en son âme par un secret mouvement de l'Esprit de Dieu. Il est contraint de céder à la vérité; et il corrige par son exemple l'ardeur indiscrète de ses confrères, qui nommeraient cette oraison une idolâtrie, et toutes ses paroles autant de blasphèmes.

Ce n'est pas qu'il ne biaise, qu'il ne dissimule; que ne fait-il pas pour persuader que nos ancêtres priaient les saints autrement que nous? Il assure que « ce qu'on faisait dire à la Vierge, c'était plutôt pour y adresser le malade selon l'usage du temps, que pour lui en imposer aucune nécessité; que les litanies se disaient par le curé et non par le malade; qu'aussi l'invocation des saints n'était pas chose qui fût crue nécessaire à son salut [2]. » Mais tant s'en faut que ces réponses nous satisfassent, qu'au contraire nous sommes certains que le ministre lui-même n'en est pas content. Car il sait bien que nous enseignons la même doctrine que nos pères ont professée; si nous prions les esprits bienheureux qu'ils nous assistent par leurs oraisons, ce n'est pas que cette prière nous soit ordonnée comme nécessaire, mais elle nous est recommandée comme profitable. Le sieur Ferry ne l'ignore pas; et c'est pourquoi il tâche d'échapper par

[1] Pag. 102.— [2] *Agende de Metz*, de l'an 1542, fol. 63. — [3] *Ibid.*

[1] Pag. 105. — [2] Pag. 102.

une autre voie. Sur la foi de Cassandre, qu'il rapporte en marge, et dont il sait bien que l'autorité n'est pas de grand poids parmi nous, il voudrait que l'on crût que « cette prière adressée à la sainte Vierge et aux saints, était plutôt un désir du priant qu'une interpellation du mort [1]. » Ne voyez-vous pas comme il se tourmente pour embarrasser une chose claire? Mais qu'il s'imagine ce qu'il lui plaira, quelque artifice dont il se serve pour déguiser une vérité manifeste, nous répartirons en un mot, que nous n'invoquons pas les saints d'une autre manière, ni en paroles plus expresses, ni plus formelles que sont celles que j'ai citées de ce Rituel de l'an 1543, que le ministre produit en son Catéchisme pour justifier la foi de nos pères.

Il a bien vu en sa conscience combien étaient vaines toutes ses réponses : il parle plus franchement dans la suite, et dit que « cette invocation en tout cas devait être prise pour le foin, dont parle l'Apôtre, qu'ils édifiaient ou qu'ils entassaient sur le fondement qui est Jésus-Christ; et combien qu'il ne leur servît de rien et qu'ils en fissent perte, il ne les empêchait pas d'être sauvés [2]. » O triomphe de la vérité catholique sur les calomnies de ses adversaires! Quel ministre assez téméraire osera nous objecter maintenant que c'est une idolâtrie de prier les saints; que c'est abandonner Jésus-Christ et ruiner sa médiation auprès de son Père? Le sieur Ferry nous défend contre ces reproches. Car je demande quel salut pourrait espérer celui qui serait mort avec de tels crimes? Il faut donc nécessairement qu'il confesse que ses confrères qui nous en chargent sont de très-injustes accusateurs, puisqu'il enseigne dans son Catéchisme que cette prière, qui est le sujet de leurs invectives les plus sanglantes, laisse le fondement du salut entier, et ne nous sépare pas d'avec Jésus-Christ.

Il sera forcé de dire de même des autres articles controversés qui étaient reçus en ce même temps par toute l'Eglise. Et si quelque curieux l'interroge, d'où vient qu'il enseigne dans son Catéchisme que nos ancêtres se pouvaient sauver, bien qu'ils crussent tant de points importants contre la doctrine de ses Eglises, comme nous l'avons prouvé assez clairement; ne faudra-t-il pas qu'il réponde ce qu'il dit de l'invocation des saints : que ces erreurs étaient « le foin dont parle l'Apôtre, qui était édifié sur le fondement, et qui n'empêchait pas le salut? »

Concluons donc, selon ses maximes, que les erreurs quelles qu'elles soient, ne nous damnent pas, tant que le fondement de la foi demeure. Reste maintenant que nous expliquions quel est ce fondement de la foi dans le sentiment de notre adversaire, et c'est la seconde proposition que nous avons à examiner.

[1] Pag. 103. — [2] Pag. 106.

CHAPITRE VI.

Seconde et troisième propositions qui assurent notre salut dans l'Eglise romaine. — Que, selon les principes du ministre, le fondement essentiel de la foi, lequel étant posé, les erreurs surajoutées ne nous damnent pas, c'est la confiance en Jésus-Christ seul; et que c'est vouloir s'aveugler que de nier que nous ayons cette confiance.

Il n'est pas nécessaire d'employer ici une longue suite de raisonnements, puisque le ministre s'explique en termes formels ; il dit nettement en son Catéchisme que ce fondement qui a sauvé nos pères, nonobstant toutes leurs erreurs c'est « la confiance ès seuls mérites de Jésus-Christ, laquelle, dit-il, on exigeait d'eux et dont on leur faisait faire confession. » De là vient qu'il l'appelle en ce lieu et dans tout son livre « le vrai et unique moyen de salut, le plus grand article de tous, le sommaire de la doctrine Chrétienne, et ce qui fait véritablement le chrétien. » De sorte que, suivant ces principes, quiconque a dans son cœur cette confiance est appuyé sur le fondement immobile ; et à cause de la fermeté de ce fondement, les erreurs surajoutées ne le damnent pas et ne le séparent pas d'avec Dieu. C'est pourquoi, encore qu'il soit évident que la doctrine de nos ancêtres était directement contraire à la sienne en beaucoup de questions importantes, ainsi que nous l'avons observé toutefois, ayant reconnu cette confiance dans les livres dont on usait en l'Eglise avant le concile de Trente, il a été contraint de nous accorder qu'on pouvait se sauver jusqu'alors en la communion de l'Eglise romaine.

C'est aussi depuis ce temps-là, dit le catéchiste [1], que le chemin du ciel est fermé pour nous; parce que, voici ses paroles, « il n'est plus permis en l'Eglise romaine de mourir en se fiant ès seuls mérites de Jésus-Christ [2], parce que la justification par la foi et la confiance du salut, qui jusqu'alors avait été conservée pour le refuge et pour le salut des mourants, et qui en était le sommaire, fut condamnée, et le mérite des œuvres établi [3]. »

Nous le prions, nous le conjurons, par cette charité chrétienne, qui est douce, qui est patiente, qui n'est point jalouse ni ambitieuse, qui ne soupçonne point le mal [4], qu'il dépouille la passion de sa secte, et qu'il nous considère des mêmes yeux desquels il a regardé nos pieux ancêtres; il trouvera sans difficulté que nous sommes encore ici avec eux.

Je m'engage de lui prouver très-évidemment

[1] Pag. 104. — [2] Pag. 113. — [3] Pag. 108. — [4] *I Cor.*, XIII, 4, 5.

qu'il faut être ignorant de l'antiquité pour croire que la créance que nous professons, touchant la justification du pécheur et le mérite des bonnes œuvres, ait commencé au concile de Trente. La section suivante lui fera connaître, par des témoignages certains, que la doctrine que nous prêchons nous a été enseignée par l'ancienne Eglise, et par ceux des Pères dont l'autorité lui doit être la plus vénérable.

En attendant que je m'acquitte de cette même promesse, je le prie d'écouter des auteurs qui ne doivent pas lui être suspects. Ce sont les historiens ecclésiastiques de la réformation prétendue, qui parlent ainsi de la doctrine du XVIII[e] siècle dans la préface de leur treizième centurie. « En ce siècle, » disent-ils [1], « cette doctrine évangélique était éteinte, que les hommes sont justifiés devant Dieu par la seule foi sans les œuvres. La doctrine des faux prophètes régnait publiquement, que les bonnes œuvres sont méritoires du salut. » Que le ministre remarque en ce lieu que tout ce qu'il reprend en notre créance, ses frères l'ont attribué au XIII[e] siècle. Il ne serait pas malaisé de montrer que Luther et Calvin et les autres ont parlé de la même sorte des siècles qui les ont précédés ; et ainsi c'est en vain que le catéchiste s'efforce à mettre de la différence entre nos ancêtres et nous, puisque ses plus grands docteurs reconnaissent qu'ils avaient les mêmes sentiments que nous professons.

Mais le ministre est d'un autre avis; ses pères disent que depuis le siècle XIII[e], la doctrine de la justification était pervertie et par conséquent selon leur principe, la confiance en Jésus-Christ ruinée. Au contraire, « en tous ces siècles, » dit le catéchiste [2], « et jusqu'à la fin du XV[e], non-seulement il était permis aux Chrétiens de mourir en la confiance d'être sauvés par les seuls mérites de Jésus-Christ, mais même ils y étaient expressément adressés; » et, parlant de la sixième session de Trente, il assure que « la justification par la foi jusqu'alors avait été conservée pour le salut des mourants [3]. » Ainsi nos adversaires sont partagés en deux opinions différentes.

Donc, ou ces illustres réformateurs ont fait tort à l'innocence de nos ancêtres, ou le ministre lui-même s'abuse, quand il attribue aux Pères de Trente l'établissement de notre doctrine touchant la justification des pêcheurs et le mérite des bonnes œuvres.

Que s'il veut soutenir ce qu'il a prêché ; s'il dit que ce sont ses prédécesseurs qui ont mal pris la pensée des siècles passés; si une imprudente préoccupation les a emportés si loin hors des bornes d'une modération raisonnable, ne doit-il pas avoir une juste crainte que sa vue n'ait été troublée par le même esprit qui les aveuglait; et qu'en déguisant la foi de la sainte Eglise, il ne nous fasse la même injustice qu'il croit que ses premiers ont faite à nos pères ?

Certes, quelque estime qu'il ait de notre créance, nous protestons devant Dieu et devant les hommes, que nous espérons uniquement au Sauveur ; que c'est notre seul pacificateur, le seul qui réconcilie le ciel et la terre, le seul qui purge nos consciences gratuitement par son sang : que quelque bien que nous puissions faire en ce monde, eussions-nous toutes les vertus qui sont répandues dans tous les ordres des prédestinés, nous ne serons jamais agréés du Père, si nous ne lui sommes présentés au nom de son Fils, si lui-même ne nous présente, si nous ne paraissons revêtus de lui. C'est là notre foi, c'est notre doctrine, nous voulons vivre et mourir en cette espérance.

C'est pourquoi, en consolant les malades, après leur avoir administré les saints sacrements, la pieuse tradition de l'Eglise ordonne qu'on leur mette la croix à la main comme leur sauvegarde assurée. Cette cérémonie leur enseigne à se mettre à couvert sous la croix contre les terribles jugements de Dieu justement irrité contre nous. Là, une conscience effrayée par la multitude de ses péchés respire en la passion du Sauveur. Comme on voit un homme à demi noyé qui se prend de toute sa force à une branche qu'on lui tend dessus le rivage : ainsi on avertit le vrai chrétien qu'il tienne fortement ce bois salutaire, de peur que ses iniquités ne l'abîment. Donc en embrassant la croix du Sauveur, que voulons-nous dire autre chose sinon que, battus des flots et de la tempête, menacés d'un naufrage certain par le débris inévitable de notre vaisseau, nous nous jetons avec Jésus-Christ sur cette planche mystérieuse, sur laquelle nous croyons arriver au port de la bienheureuse immortalité ? C'est ce que signifie cette croix que nous présentons à nos frères agonisants : et afin de leur relever le courage, nous animons la cérémonie par cette pieuse exhortation : « Mon ami, après que Dieu vous a fait la grâce de recevoir tous vos sacrements, qui est tout ce que peut désirer le Chrétien prêt à partir de ce monde, il ne reste plus qu'à vous résigner du tout entre les bras de sa bonté et miséricorde, sans plus penser à autre chose qu'à la mort et passion de notre Sauveur et Rédempteur Jésus-Christ, de laquelle je vous présente la

[1] *Magdeburg. Hist. eccles.*, cent. 13, *in Præfat.* — [2] Pag. 92. — [3] Pag. 108.

figure et ressemblance, suivant la sainte et louable coutume de notre Mère l'Eglise, afin qu'en voyant ce vénérable signal, il vous souvienne de ce qu'il a souffert en l'arbre de la croix pour vous, et de la charité immense qu'il vous a portée jusqu'à l'effusion de la dernière goutte de son très-précieux sang. Elevez donc les yeux de l'esprit, et méditez ici votre Sauveur ayant le chef abaissé pour vous baiser, les bras tendus pour vous embrasser, le corps et les membres du tout ensanglantés pour vous racheter et sauver ; priez-le en toute humilité d'ardente affection que son sang ne soit en vain répandu pour vous, et qu'il lui plaise, par le mérite de sa douloureuse mort et passion, vous octroyer pardon de toutes vos fautes et finalement recevoir votre âme entre ses mains, quand il lui plaira la retirer de ce monde. Ainsi soit-il [1]. »

C'est ainsi qu'en la dernière agonie, l'Eglise par sa charité maternelle excite les enfants de Dieu et les siens. Elle veut qu'ils appliquent toute leur pensée à Jésus-Christ, à sa mort et à ses souffrances. Pour rassurer leur âme étonnée, elle leur représente ce Jésus-Christ se donnant à eux, se sacrifiant, s'épuisant pour eux : c'est de là qu'elle leur ordonne de tout espérer et en cette vie et en l'autre. Et on ose lui reprocher qu'elle ne laisse pas mourir ses enfants en cette confiance chrétienne en Jésus-Christ seul ; quelle injustice ! quelle calomnie !

Elle ne se contente pas de les exhorter, elle leur fait professer cette foi ; et l'Agende dont nous usons ordonne aux curés d'exiger des agonisants cette même confession qui, selon le Catéchisme, a sauvé nos pères en l'an 1543 : « Ne croyez-vous pas fermement que Notre Seigneur Jésus-Christ a voulu mourir pour vous, et qu'autrement que par sa mort et passion vous ne pouvez être sauvé [2] ? » On leur fait la même interrogation en leur donnant le saint sacrement de l'Eucharistie : « Voici, leur dit-on [3], le vrai Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde. Voici votre Sauveur, vrai Dieu et vrai homme, au nom duquel il faut que nous soyons tous sauvés, et dans lequel il ne faut espérer aucun salut, ni en ce monde ni en l'autre. Le croyez-vous ainsi ? » En quoi donc différons-nous de nos pères ? et quelle est l'obstination de nos adversaires, quelle aigreur, quelle animosité les aveugle et les irrite injustement contre nous ! Nous leur prêchons, nous leur crions de toutes nos forces, que nous n'espérons rien que par Jésus-Christ, que nous espérons tout par Jésus-Christ : et ils s'opiniâtrent à publier que nous

[1] *Agende de Metz*, par feu Mgr l'évêque de Madaure, en l'an 1631, p. 91. — [2] *Ibid.*, p. 70. — Pag. 59.

sommes capitalement opposés à cette créance.

C'est ici que le catéchiste répond « qu'il semble que cette demande ne soit ajoutée que par manière d'acquit, ou comme par mégarde [1]. » O faiblesse extrême de notre adversaire ! Car la charité chrétienne m'empêche d'user d'une censure plus rigoureuse. Recourir à des réponses si vaines, n'est-ce pas se sentir vaincu et ne l'oser dire ? Mais demandons-lui pourquoi il lui semble que ceci est ajouté par mégarde. « C'est, » dit-il, « parce que cette demande est omise en celles que l'on fait aux Allemands. » Et pourquoi ne dites-vous pas bien plutôt que c'est par mégarde qu'elle y est omise ? Quelle personne de sens rassis ne jugera pas que l'on omet par inadvertance, et que l'on ajoute par jugement ? Toutefois il vous plaît de dire que ce qu'on ajoute c'est par mégarde, et que ce qu'on oublie c'est par choix. Mais venons à une réponse plus décisive. Il est faux que l'Eglise catholique n'exige pas des Allemands la même créance qu'elle fait professer aux Français. Elle sait que l'Evangile ne reconnaît point la différence des nations, si ce n'est pour les assembler en Notre-Seigneur, et pour en faire un même peuple béni, par la grâce de la nouvelle alliance. Ecoutez comme le pasteur catholique parle aux Allemands en l'Agende dont nous usons, et en laquelle vous nous reprochez que cette pieuse interrogation a été omise. Voici ce que leur dit le curé en leur administrant le saint Viatique :

« Il faut croire fermement que vous devez être sauvé par la croix et par le sang précieux de Notre Seigneur Jésus-Christ ; et non point par vos propres mérites, qui sont trop petits pour cela [2]. » Et après : « Regardez votre Rédempteur vrai Dieu et vrai homme, au nom duquel seulement nous serons sauvés, et sans lequel il n'y a point de salut à espérer, ni en ce monde ni en l'autre. » Que reste-t-il à dire pour vous satisfaire ? Est-ce encore par mégarde que nos évêques mettent cette belle exhortation en la bouche des curés d'Allemagne ? C'est bien se défier de sa cause que de vouloir la fortifier par des observations si peu digérées, et par des faussetés si visibles.

CHAPITRE DERNIER.

Conclusion et sommaire de ce discours.

Eveillez-vous donc, nos chers Frères, reconnaissez enfin que l'on vous abuse, et que l'on vous déguise notre doctrine, afin de vous la rendre odieuse. Mais admirez que votre ministre, dans le temps qu'il déclame le plus contre nous, est tellement pressé en sa conscience, par

[1] Pag. 113. — [2] Pag. 61.

la force toute-puissante de la vérité, qu'il vous montre lui-même dans notre Eglise la sûreté infaillible de votre salut. Vous en êtes bien peu soigneux, si vous ne considérez attentivement une vérité de cette importance. Elle vous paraîtra évidente si vous pesez sérieusement en vous-mêmes les raisons que je vous ai proposées, et que je vous représenterai en peu de paroles pour vous en rafraîchir la mémoire.

Souffrez premièrement que je vous demande quel obstacle vous trouvez à notre salut. Vous direz que c'est la doctrine que nous professons ; mais ce n'est pas le sentiment de votre ministre. Car il vous a enseigné en termes formels que nos ancêtres se pouvaient sauver jusqu'à l'an 1543, en la communion de l'Eglise romaine ; toutefois il n'ignore pas, et nous lui avons prouvé assez clairement que la créance qu'ils professaient était entièrement conforme à la nôtre dans les points principaux de nos controverses.

La présence réelle du corps du Sauveur dans le sacrement de l'Eucharistie, la transsubstantiation et la Messe, la communion des laïques sous la seule espèce du pain, la vénération des images, la primauté du Pape et les indulgences, et les autres articles dont j'ai parlé, sont ceux que vous combattez avec plus d'ardeur : et néanmoins on ne peut nier, après les raisons que j'en ai données, que nos pères ne les reçussent dans le temps auquel on vous a prêché qu'ils pouvaient obtenir la vie éternelle en l'unité de l'Eglise romaine.

Ils étaient si certainement établis, que tous ceux qui s'y opposaient étaient condamnés par l'autorité de l'Eglise, et que l'on exigeait d'eux sur tous ces articles une profession de foi spéciale, sans laquelle on les séparait de la communion ecclésiastique.

J'aurais pu produire en ce lieu plusieurs témoignages irréprochables ; mais le seul concile de Constance, achevé il y a plus de deux cents ans [1], suffit pour confirmer cette vérité.

Les décisions de la foi, qui avaient été faites en ce saint concile, avaient la même autorité dans toute l'Eglise que celles du concile de Trente y ont maintenant ; d'où il s'ensuit qu'il était impossible de vivre en la communion de l'Eglise romaine, sans croire ce qui avait été prononcé.

Aussi ceux qui ne voulaient pas s'y soumettre élevèrent dès ce temps-là autel contre autel ; ils se firent des Eglises nouvelles et séparées, comme les hussites, les picards et les autres sectes de la Bohême.

[1] An. 1417.

En effet, il n'est pas concevable qu'on demeure en la communion d'une Eglise, sans tenir la doctrine qu'elle professe, sans participer à ses sacrements et au service par lequel elle adore Dieu.

Il faudrait être bien téméraire pour nier que le service public de l'Eglise, en l'an 1543, fût le sacrifice de nos autels, et que les sacrements s'y administrassent en la forme dont nous usons. Pour ce qui regarde la foi, l'Eglise ne pouvait nous la déclarer d'une manière plus authentique et plus solennelle, que par ses conciles universels.

Toutes ces choses n'empêchent pas que votre ministre n'ait enseigné, dans son *Catéchisme*, que nos ancêtres se pouvaient sauver en la communion de l'Eglise romaine : nous disons que nous avons même droit, et nous attendons de tous les bons juges une sentence aussi favorable.

Je sais que votre catéchiste répond que l'ignorance de nos ancêtres a pu excuser leurs erreurs; mais cela ne s'accorde pas avec les principes qu'on vous enseigne.

Vous dites que nous sommes inexcusables, parce que nous résistons à la vérité, après que vous nous l'avez si bien enseignée. Voilà une grande accusation ; mais si vous la voulez soutenir, par quelle adresse défendrez-vous vos nouveaux frères les luthériens, à qui vous prêchez depuis plus d'un siècle la créance de vos Eglises touchant le sacrement de l'Eucharistie ? Ils l'entendent, ils la rejettent, ils la condamnent, ils refusent la communion que vous leur offrez ; toutefois vous les avouez pour vos frères, et vous les admettez à la table, à laquelle vous ne devez recevoir que ceux que vous estimez vrais fidèles.

Vous serez contraints de répondre que la doctrine des luthériens ne détruit pas les fondements de la foi ; et c'est en effet pour cette raison que vous êtes unis avec eux, ainsi que nous l'avons montré clairement. Mais c'est par là que vous appuyez notre cause, et que vous la rendez infaillible.

Je demande si ce que nos pères croyaient de la sainte Messe, de l'administration de l'Eucharistie, de la transsubstantiation et des autres points, renversait les fondements de la foi.

Certes, si la doctrine de nos ancêtres eût détruit les fondements de la foi, il n'y aurait point eu de salut pour eux, et l'ignorance ne les aurait point excusés, comme votre catéchiste l'enseigne. Car nous convenons les uns les autres, que l'ignorance n'est pas une excuse dans les articles fondamentaux ; autrement nous serions obligés

d'excuser, et les hérétiques, et les infidèles, auxquels Dieu par un secret jugement n'a pas révélé ses mystères.

Il faut donc nécessairement que vous confessiez que nos pères n'erraient pas dans les fondements ; et qu'ensuite vous disiez de même de nous, puisqu'il paraît si évidemment que nous professons la même doctrine.

Que si l'on demeure d'accord que ces grands articles de notre créance ne nuisent pas à notre salut, nous laissons aux personnes sensées de peser en elles-mêmes, d'un jugement sain, ce qu'elles doivent croire des autres.

Ici votre catéchiste s'élève, et, pour mettre quelque différence essentielle entre nos ancêtres et nous, il dit que nous avons ruiné cette salutaire confiance en Jésus-Christ seul, en laquelle nos pères ont été sauvés. C'est là qu'il se réduit comme dans son fort ; et il paraît que c'est l'unique raison pour laquelle il ne craint pas de nous condamner. En effet, nous confessons que s'il est ainsi, nous sommes dignes du dernier supplice.

Pour autoriser un si grand reproche, il nous objecte que le concile de Trente a rejeté la justification par la foi, et établi le mérite des œuvres. Mais s'il n'a que cette seule raison pour nous séparer d'avec nos ancêtres, il s'appuie sur un mauvais fondement ; puisque ses propres auteurs ont dû lui apprendre que la doctrine que nous prêchons était déjà crue au XIII[e] siècle; et nous avons promis de lui faire voir que nous la tenons de l'ancienne Eglise.

Il a recouru aux vieux Rituels dont usaient nos pères ; et nous lui montrerons dans ces Rituels que le mérite des bonnes œuvres passait pour certain, puisque les fidèles y sont exhortés dans les assemblées ecclésiastiques de se confesser aux jours solennels, afin que leurs *œuvres soient méritoires* [1].

Il tire de ces anciens Rituels la forme de consoler les agonisants, par laquelle il justifie que nos pères avaient toute leur confiance au Sauveur. Or, nous lui faisons lire dans les Agendes que nos derniers évêques ont fait publier cette même confession, cette même foi, cette même espérance au Libérateur, laquelle à son avis sauvait les fidèles qui vivaient dans l'Eglise romaine en l'an 1543.

Quand nos Rituels s'en tairaient, toutes les prières ecclésiastiques témoigneraient assez cette vérité. Nous ne demandons que par Jésus-Christ, nous ne rendons grâces que par Jésus-Christ, nous ne nous présentons devant Dieu qu'au nom et par les mérites de Jésus-Christ. Ce nom salutaire du Médiateur conclut toutes les oraisons de l'Eglise, et nous sommes très-assurés que c'est en ce nom seul qu'elles sont reçues.

Lorsque nous honorons la mémoire des apôtres et des martyrs, et des autres fidèles de Dieu, qui règnent avec lui dans sa gloire, nous le prions au nom de son Fils, qu'il ait agréables les oraisons que les saints ses serviteurs lui offrent pour nous. N'est-ce pas déclarer assez nettement que nous n'espérons rien de leur assistance, si leurs vœux ne sont présentés par notre Sauveur ?

C'est que nous sommes persuadés qu'encore que l'Église de Dieu sur la terre, et les esprits bienheureux dans le ciel, ne cessent jamais de prier, il n'y a que Jésus qui soit exaucé, parce que les autres ne le sont qu'à cause de lui.

Bien plus, il n'y a que Jésus qui prie, parce que premièrement, c'est son Esprit-Saint qui forme en nos cœurs toutes nos prières ; et après, c'est que nous sommes ses membres, et c'est ce divin Chef qui fait tout en nous. C'est pourquoi le grave Tertullien dit si bien dans son *Traité de la pénitence* [1] : « Si l'Eglise, c'est Jésus-Christ, lorsque tu te prosternes devant les genoux de tes frères, tu touches Jésus-Christ, tu pries Jésus-Christ. Quand ils versent des larmes sur toi, c'est Jésus qui souffre, c'est Jésus qui prie Dieu son Père. On obtient toujours aisément ce qu'un fils demande. »

C'est dans cette pensée si évangélique que nous demandons le secours des saints avec tant de dévotion : en eux nous prions Jésus-Christ, nous croyons que Jésus-Christ prie en eux pour nous ; et c'est pourquoi nous ne doutons pas que leurs intercessions ne soient très-puissantes.

Je ne comprends pas comment on peut dire qu'une prière conçue de la sorte ruine la confiance au Sauveur. Aussi le catéchiste a-t-il confessé que nos pères priaient les saints sans préjudice de leur salut, et sans détruire le bon fondement qui appuie les âmes fidèles en Jésus-Christ seul. Nous avons exposé très-fidèlement ce qu'il a prêché dans son *Catéchisme*.

Quel prétexte peut-il donc prendre pour exclure les catholiques du ciel, après avoir excusé leurs pères ? S'il se contente d'exiger de nous cette sainte confiance en notre Sauveur, nous nous en glorifions comme nos ancêtres ; s'il se rejette sur les autres points, nous lui avons fait voir nettement que nos ancêtres les croyaient aussi bien que nous ; et nous sommes entièrement dans la même cause.

Ainsi ne doutez pas, nos chers Frères, qu'en justifiant nos ancêtres il ne vous invite sans y

[1] *Agende de* 1543. *p.* 83.

[1] *Tert.* c. 10.

penser à prendre la voie la plus assurée, et à retourner à l'Eglise en laquelle nos pères ont fait leur salut.

C'est le plus docte, c'est le plus ancien, c'est le plus célèbre de vos ministres; il ne vous le dit pas seulement, mais il vous le prêche : et il vous le prêche dans un *Catéchisme*, et dans la plus solennelle de vos assemblées ; et par là il vous prépare à la Cène. Dieu vous avertit par sa bouche que l'Eucharistie de notre Sauveur n'étant autre chose qu'un banquet de paix, il faudrait la recevoir en l'Eglise qui a conduit vos pères à la paix du ciel.

Peut-être que ces vérités sont bien éloignées de l'intention de votre ministre ; mais nous lisons dans les Ecritures que Balaam au vieux Testament, et Caïphe dans le nouveau, ont prophétisé contre leur pensée.

Bénie soit votre bonté, ô Père céleste ! qui donnez ce témoignage à nos adversaires, en une de leurs assemblées principales, par la bouche de leur ministre le plus renommé, et qui est l'oracle de leur Eglise. O Dieu ! soyez loué éternellement. Mais achevez, ô Père de miséricorde ! achevez de manifester devant eux votre bras et votre puissance. Parlez à leurs cœurs par votre Esprit-Saint, dissipez leurs erreurs par votre présence ; et enfin amenez-les avec leur ministre en votre saint temple, qui est votre Eglise, afin que nous vous glorifiions d'une même voix! ô Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, avec votre Fils et le Saint-Esprit, vivez et régnez aux siècles des siècles. *Amen.*

SECTION DEUXIÈME.

OU IL EST PROUVÉ, CONTRE LES SUPPOSITIONS DU MINISTRE, QUE LA FOI DU CONCILE DE TRENTE, TOUCHANT LA JUSTIFICATION ET LE MÉRITE DES BONNES OEUVRES, NOUS A ÉTÉ ENSEIGNÉE PAR L'ANCIENNE ÉGLISE, ET QU'ELLE ÉTABLIT TRÈS-SOLIDEMENT LA CONFIANCE DU FIDÈLE EN JÉSUS-CHRIST SEUL.

Le plus insupportable reproche que le ministre fasse à l'Eglise, c'est qu'il dit que la session sixième du sacré concile de Trente établit une doctrine nouvelle touchant la justification et les bonnes œuvres, qui renverse cette bienheureuse espérance que le Chrétien doit avoir en Jésus-Christ seul. Or, encore que cette calomnie si visible ait été suffisamment réfutée; toutefois, pour n'oublier rien qui puisse éclaircir les errants, proposons un peu plus au long la foi de l'Eglise et du saint concile de Trente; faisons voir son antiquité vénérable, et prouvons, par des raisons invincibles, qu'elle ne tend qu'à glorifier le Père céleste par son Fils bien-aimé notre Rédempteur.

Dans l'explication de notre créance, je la rapporterai simplement comme elle est dans le concile de Trente; parce que c'est ce concile que l'on accuse, et parce que nul ne pourra douter que nous ne tenions pour certain tout ce qu'il prononce.

Afin que notre dispute soit nette, je proposerai avant toutes choses les principes dont nous convenons; et quand nous serons venus au point contesté, après avoir dit quelle est notre foi, sans m'embarrasser de questions inutiles, j'en déduirai les vrais fondements autant qu'il sera nécessaire pour la fin que je me suis proposée, qui est de montrer simplement que bien loin d'avoir détruit, comme on nous l'impose, cette salutaire confiance au Libérateur, nous l'avons très-solidement établie. Commençons à poser les principes, desquels, par la grâce de Dieu, nous sommes d'accord.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'Eglise catholique enseigne très-purement le mystère de la Rédemption du genre humain.

Premièrement, nous confessons tous que, par le péché d'Adam, notre premier père, toute sa race a été perdue ; si bien que tout le genre humain était condamné par une juste et inévitable sentence, à cause du péché d'origine par lequel nous naissons tous ennemis de Dieu.

Nulle créature vivante, ni parmi les hommes, ni parmi les anges, de quelque don naturel ou surnaturel que nous la figurions embellie, n'était capable de payer pour nous ce que nous devions à la justice de Dieu, ni de réparer l'injure infinie que nous avions faite à sa majesté. Tellement qu'il ne restait autre chose sinon que Dieu réparât lui-même l'injustice de notre crime par la justice de notre peine, et satisfît à sa juste vengeance par notre juste punition.

Toutefois un conseil de miséricorde rétablit nos affaires désespérées ; le Fils de Dieu égal à son Père se présenta volontairement pour être la victime du monde; pour satisfaire à la justice implacable, il se destina dès l'éternité une chair humaine; et empruntant la passibilité qu'elle avait, lui donnant la dignité infinie qu'elle n'avait pas, il parut en terre au temps ordonné comme la digne hostie de tous les pécheurs, c'est-à-dire de tous les hommes. Là se vit ce spectacle de charité : un Fils uniquement agréable qui se mettait à la place des ennemis, l'innocent, le juste, la sainteté même qui se chargeait des crimes des malfaiteurs, celui qui était infiniment riche qui se constituait caution pour les insolvables.

Là Satan ayant mis la main sur celui qui ne de-

vait rien à la mort, parce qu'il était sans péché, Dieu rendit ce jugement mémorable, par lequel il fut arrêté que le diable, pour avoir pris l'innocent, serait contraint de lâcher les pécheurs. Il perdit les coupables qui étaient à lui, en voulant réduire sous sa puissance Jésus-Christ, le juste dans lequel il n'y avait rien qui lui appartînt[1].

De sorte qu'il n'y a plus de condamnation à ceux qui sont en Notre-Seigneur, d'autant que par un seul sacrifice il a payé pour eux au delà de ce que l'on pouvait exiger. Non content d'avoir satisfait pour nous, s'étant ouvert les cieux par son sang, il est monté à la droite du Père pour y faire la fonction de notre pontife; et non-seulement de notre pontife mais encore de notre avocat.

Je trouve en cette qualité d'avocat une force particulière qui revève merveilleusement notre confiance. Car si l'ambassadeur négocie, si le pontife et le sacrificateur intercèdent, l'avocat presse, sollicite et convinc : le pontife demande miséricorde, et l'avocat demande justice, le pontife prie, et l'avocat prouve.

Voici l'éloquent plaidoyer de notre miséricordieux Avocat. O mon Père! que demandez-vous aux mortels? Ils étaient vos débiteurs, je l'avoue; mais moi, qui ne dois rien à votre justice, j'ai rendu toute leur dette mienne, et je l'ai entièrement acquittée. Tous les hommes vous étaient dus pour être immolés à votre juste et rigoureuse vengeance; mais une victime de ma dignité ne peut-elle pas remplir justement la place même d'une infinité de pécheurs? Que demande donc votre justice offensée? Veut-elle voir le juste à ses pieds, pour mériter le pardon des coupables? Je me suis abaissé devant elle jusqu'à la mort de la croix. Là il montre les cicatrices sacrées des bienheureuses blessures qui nous ont guéris; et le Père, se ressouvenant de l'obéissance de ce cher Fils, s'attendrit sur lui, et, pour l'amour de lui, regarde le genre humain en pitié.

C'est ainsi que plaide notre Avocat, concluant par de vives raisons que Dieu ne peut plus condamner les hommes qui rechercheront la grâce en son nom. C'est pourquoi l'apôtre saint Jean parle ainsi : « Si quelqu'un pèche, nous avons « un avocat près du Père, Jésus-Christ le juste; « et c'est lui qui est propitiation pour nos pé« chés[2]. »

Nous convenons donc déjà de ces fondements: que Jésus-Christ s'est donné pour nous; que le Père ne nous gratifie qu'à cause de lui; que lui seul pouvait satisfaire pour nos péchés; et que son oblation volontaire était d'une valeur infinie, il a satisfait pour nous surabondamment. Confesser cette sainte doctrine, n'est-ce pas déclarer hautement que l'on a toute son espérance en Jésus-Christ seul? Ainsi nous ne disputons pas touchant le bienfait, toute notre controverse consiste à savoir de quelle sorte il nous est appliqué par la grâce de la justification.

CHAPITRE II.

Diverses choses à considérer touchant la justification : et premièrement, qu'elle est gratuite, selon le concile de Trente.

Il y a trois choses à considérer dans la doctrine de la justification. Premièrement, la justification elle-même, qui est le fondement de la vie nouvelle : après, le progrès de cette vie dans l'homme justifié; et enfin, son couronnement dans la vie future.

Si nous montrons clairement qu'en ces trois états la doctrine catholique ne diminue point le mérite du Médiateur Jésus-Christ, au contraire, qu'elle le met dans un grand jour, la calomnie de notre adversaire sera évidemment réfutée. Parlons de la justification en elle-même.

Je ne vois que trois questions importantes touchant la justification du pécheur. Premièrement, pour quel motif Dieu nous justifie; secondement, ce que c'est, et en quoi elle consiste; et enfin, par quel acte de nos volontés cette grâce de la justification nous est appliquée. Sur quoi il est digne d'observation que dans le point principal, qui est le premier, nos adversaires eux-mêmes ne dénieront pas que notre doctrine ne soit irrepréhensible.

Ce qui est le plus important en cette matière pour relever la grâce de Jésus-Christ, c'est de poser que le Père éternel ne nous pardonne nos péchés qu'à cause de lui; et c'est ce que nous confessons de tout notre cœur. Certes nous croyons qu'il nous justifie, non parce que nous lui étions agréables, mais afin que nous lui soyons agréables : sa grâce ne rencontre en nous que des crimes; parce qu'elle vient effacer les crimes : ce n'est pas nous qui le choisissons, mais il nous choisit; nous ne l'aimons pas les premiers, c'est lui qui commence : et jamais nous ne le chercherions par la foi, s'il ne nous cherchait premièrement par miséricorde. Sa bonté nous trouvant criminels, elle nous aurait en horreur si elle nous regardait en nous-mêmes; de sorte que, pour se pouvoir approcher de nous, il faut qu'elle nous regarde en Jésus-Christ seul.

C'est pourquoi le concile de Trente, représentant les pécheurs effrayés par les justes jugements de Dieu, veut que le premier sentiment qui naisse en leurs âmes, soit la confiance au libérateur :

[1] In me non habet quidquam. (*Joan.*, XIV, 30. — [2] *I Joan.*, II, 1, 2.)

« Lors, » dit-il[1], « que sentant qu'ils sont criminels, de la crainte de la justice divine dont ils sont utilement ébranlés, ils se retournent à la divine miséricorde et relèvent leur espérance abattue, se fiant que Dieu leur sera propice à cause de Jésus-Christ... » Est-ce là nier cette confiance au Sauveur, ou n'est-ce pas plutôt la poser comme le fondement immobile de notre justification?

Et ce saint concile, pour nous apprendre que toute l'espérance de pardon est en Jésus-Christ, définit expressément « qu'il faut croire que les péchés ne se remettent jamais, et n'ont jamais été remis que par la miséricorde divine *gratuitement à cause de Jésus-Christ*[2]. » En rapportant les causes de la justification du pécheur : « La cause efficiente, » dit-il[3], « c'est Dieu miséricordieux qui nous lave gratuitement et nous sanctifie. La cause méritoire, c'est son très-cher Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui, lorsque nous étions ennemis, à cause de la charité infinie par laquelle il nous a aimés, nous a mérité la justification, et a satisfait pour nous à son Père par sa très-sainte passion au bois de la croix. » Et encore en termes plus nets : « Nous sommes dits justifiés gratuitement, parce qu'aucune des choses qui précèdent la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut mériter cette grâce[4]. » Que reste-t-il donc au pécheur, sinon de s'appuyer sur le Juste ? Que reste-t-il à celui qui est délivré, sinon de glorifier le Libérateur ? Voilà cette session sixième, qui, selon le sentiment du ministre, détruit la pieuse confiance qu'avaient nos ancêtres au seul mérite du Fils de Dieu. Est-il une calomnie plus visible?

CHAPITRE III.

Ce que c'est que la justification selon les principes des adversaires.—Les fondements ruineux de leur doctrine.

Certainement il n'est pas possible d'expliquer la confiance au Libérateur par des maximes plus évangeliques. Mais entrons plus profondément en cette matière, afin que la comparaison de notre doctrine avec celle de nos adversaires fasse voir aux personnes sincères, que les ministres ont obscurci les mérites de Jésus-Christ, et perverti les Ecritures divines : et afin que cette vérité paraisse en son jour, exposons nettement quelle est leur créance.

Ils n'expliquent pas comme nous ce que c'est que la justification du pécheur ; car ils enseignent qu'elle n'ôte pas les péchés, mais qu'elle les couvre : et c'est pourquoi justifier, selon eux, *c'est déclarer juste, tenir et reconnaître pour juste;* ce sont les paroles de Dumoulin en son *Bouclier de la Foi*[1]. De sorte que la justification selon ce principe, c'est une action de Dieu comme juge, par laquelle étant satisfait de l'oblation volontaire de Jésus-Christ, il prononce en notre faveur, et déclare qu'il ne poursuivra pas la vengeance des crimes dont nous étions convaincus.

De là il s'ensuit manifestement que la justification ainsi exposée ne changeant point l'âme du pécheur, elle n'a rien de plus excellent que ce que nous voyons pratiquer dans les tribunaux de justice. Aussi Dumoulin dit au lieu allégué, que « justifier, c'est déclarer juste, en même sens qu'un homme accusé d'un crime, est renvoyé absous et justifié. »

L'Eglise catholique assure au contraire que Dieu nous justifie par notre Sauveur en détruisant le péché en nous, et en nous communiquant la justice; et conséquemment que justifier, c'est faire que de pécheurs nous devenions justes.

Mais, afin que nous comprenions en quoi consiste précisément la difficulté, nous observerons en ce lieu, que les ministres pressés par les saintes lettres sont contraints de s'approcher de notre doctrine. Nous disons que Dieu, en nous pardonnant, nous change intérieurement et nous renouvelle. Les adversaires ne le nient pas; et le sieur Ferry en son *Scolastique orthodoxe* enseigne «qu'il a été nécessaire de nous donner une grâce inhérente, par laquelle notre volonté fût délivrée du péché dans lequel elle était détenue[2]. » Voici donc quel est le point contesté. Dumoulin et ses collègues condamnent le concile de Trente et l'Eglise de ce qu'elle « entend par justifier, régénérer et sanctifier, et par justification, régénération et sanctification[3]. » Pour eux, ils distinguent ici double grâce. L'une est celle par laquelle Dieu nous déclare justes, qui n'est qu'un acte judiciaire, à ce qu'ils estiment, qui ne change pas le pécheur, mais seulement le prononce absous; et c'est ce qu'ils appellent justification. L'autre grâce, dit Dumoulin[4], « c'est la régénération et renouvellement « intérieur par le Saint-Esprit ; lequel change- « ment est une autre naissance et une conforma- « tion d'un nouvel homme fait à l'image du Fils de

[1] Dum peccatores se esse intelligentes, a divinæ justitiæ timore quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore. Concil. Trid., sess. 6, cap. 6. — [2] Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum. Conc. Trid., sess. 6. cap. 9. — [3] Efficiens, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat... meritoria autem, dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici propter nimiam charitatem qua dilexit nos... nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit. (*Ibid.*, cap. 7.)— [4] Gratis justificari ideo dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur : si enim gratia est, jam non ex operibus; alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia. (*Ibid.*, cap. 8.)

[1] Sect. 43. — [2] Cap. 32.— [3] *Bouclier de la foi*, sect. 43.— [4] *Ib.*, sect. 29.

« Dieu. » C'est ce qu'ils disent que l'Ecriture appelle régénération et sanctification. Le sieur Ferry approuve cette distinction en son livre du *Désespoir de la Tradition*, chap. 6.

L'Eglise catholique ne comprend pas cette subtilité superflue ; elle procède plus simplement; elle recherche les Ecritures avec les anciens docteurs orthodoxes ; et elle n'y remarque aucune raison sur laquelle cette distinction puisse être fondée. C'est néanmoins tout le sujet du procès que les ministres nous font sur cette matière.

Avant qu'approfondir cette question, et qu'établir la vérité catholique par l'autorité des lettres sacrées et de l'antiquité chrétienne, il me semble à propos de considérer les fondements principaux de nos adversaires, afin que tout le monde connaisse combien leur créance est mal appuyée.

Ils disent que le mot de *justifier* est pris très-souvent dans les Ecritures dans le sens auquel ils l'exposent, ce que nous leur accordons sans difficulté. Mais qui ne sait que dans les divins livres un même terme n'a pas toujours une signification uniforme, et que le lieu, le sujet et les circonstances y apportent une différence notable ? C'est par ces circonstances bien examinées que nous leur montrerons, dans les saintes lettres, que la justification du pécheur ne se prononce pas au dehors, mais qu'elle s'opère au dedans par l'infusion de la grâce.

Ils ajoutent que le terme de justifier a été tiré du Palais, où il signifie absoudre par un acte judiciaire; de sorte qu'à leur avis, il doit retenir sa signification naturelle, et ils confirment leur raisonnement par l'autorité de l'Apôtre, lequel, *aux Romains*, v, VIII, et ailleurs, oppose le mot de *justifier* à celui d'*accuser* et de *condamner*, qui sont sans difficulté termes de justice. C'est là leur argument le plus fort, et toutefois il est très défectueux. Car supposé même qu'il soit véritable que le mot de *justifier* soit pris du Palais, n'est-ce pas raisonner faiblement de croire qu'il faille toujours le restreindre à la signification du Palais? Que si nos adversaires s'opiniâtrent à ne vouloir point sortir du barreau, qu'ils nous disent en quel tribunal et devant quel juge il faut s'appliquer par la foi la sentence qui nous absout, comme ils enseignent qu'il est nécessaire dans la justification du pécheur ? Du moins avoueront-ils en ce lieu, que la comparaison du Palais n'est pas si exacte, qu'il n'y ait des différences notables. Prenons donc un autre principe, et disons qu'il n'est pas nouveau dans les Ecritures, que diverses façons de parler, prises originairement des choses humaines, soient élevées à un sens plus auguste lorsqu'on les applique aux divines. *Vos noms*, dit le Sauveur [1], *sont écrits au ciel:* c'est une similitude tirée de la coutume ancienne d'écrire dans les rôles publics ceux à qui on donnait le droit de bourgeoisie. Mais ces noms et cette écriture appliquée aux mystères divins, passe à une signification plus éminente, et désigne l'ordre immuable des décrets de Dieu, par lesquels il nous donne droit dans la sainte cité de Jérusalem. Toute l'Ecriture est pleine de pareils exemples. Nous lisons au livre des *Psaumes :* « Dieu a dit, et les choses ont été faites; il « a commandé, et elles ont été créées [2]. » Il serait ridicule de s'imaginer que Dieu commande premièrement, et après que ses ordres soient exécutés, comme il se pratique parmi les hommes. Le commandement signifie ici l'action même toute-puissante, par laquelle il exécute tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre. Ne puis-je pas raisonner de la même sorte de la justification du pécheur, et dire que le Père éternel, apaisé par la mort de son Fils unique, prononce comme il appartient à un Dieu comme celui dont la seule parole met tout l'effet par sa vertu propre ? Tellement que l'homme prononce en déclarant juste celui qui a été accusé; et Dieu prononce en le faisant juste. Certes cette manière de justifier est d'autant plus digne de Dieu, qu'elle n'appartient qu'à lui seul, parce que c'est une œuvre de toute-puissance.

De là, il est aisé de connaître d'où vient que le mot de *justifier*, selon le style du saint Apôtre, est opposé à celui de *condamner*. Ce n'est pas que Dieu nous justifiant, nous délivre seulement de la damnation ; mais c'est qu'en effaçant le mal de la coulpe, il nous exempte du mal de la peine.

Voilà les principaux fondements de la doctrine de nos adversaires, desquels certes la faiblesse est toute visible. Mais après que nous avons découvert l'erreur, proposons la vérité catholique toute pure et toute sincère, telle que le concile de Trente, suivant les traces des anciens docteurs, l'a puisée dans les Ecritures divines, pour célébrer la gloire de Dieu et les infinis mérites du Sauveur des âmes. Rendez-vous attentif, lecteur chrétien, à la théologie la plus sainte et la plus céleste que l'Eglise catholique nous ait enseignée. C'est ici que nous apprendrons à honorer la dignité du sang précieux qui nous a réconciliés.

CHAPITRE IV.

Ce que c'est que la justification du pécheur, selon la doctrine de l'Eglise, qui est éclaircie par les Ecritures.

La foi de l'Eglise consiste en trois points. Premièrement, elle ne peut croire que nos péchés demeurent en nous après que nous sommes lavés

[1] *Luc.*, x, 20. — [2] *Psal.* CXLVIII, 5.

au sang de l'Agneau. C'est pourquoi, en second lieu, elle estime que Dieu nous justifie par le Saint-Esprit, selon ce que dit l'Apôtre saint Paul, qu' « il nous a sauvés par le lavement de régéné-« ration et renouvellement du Saint-Esprit qu'il « a répandu sur nous abondamment par Jésus-« Christ [1]. » Elle enseigne que cet Esprit lave nos taches comme une eau divine, et consume nos ordures comme un feu céleste; et de plus, qu'étant la sainteté même, non content de nettoyer nos péchés, il répand en nous la justice. D'où elle conclut enfin, en troisième lieu, que Dieu justifie les hommes pécheurs, en leur rendant le don de justice, comme dit l'Apôtre : « De même que par « le péché d'un seul la mort a régné, beaucoup « plus ceux qui reçoivent l'abondance de grâce et « du don de justice règneront en la vie par un « seul Jésus-Christ [2]. » Ainsi, la justification, selon nous, n'est pas seulement un acte de juge par lequel Dieu nous renvoie absous; c'est une action de Créateur et de Tout-Puissant, par laquelle, opérant en nos cœurs, il nous fait agréables à sa majesté, en nous communiquant la justice que son Fils notre Sauveur nous a méritée.

Commençons à faire entendre cette vérité par un principe dont notre adversaire convient avec nous sans s'être aperçu de la conséquence. Il reconnaît, au livre de son *Désespoir*, que la grâce qui nous justifie lave les péchés, et que *ce lavement, c'est la justification même*[3]. Qu'il recherche donc dans les Ecritures comme Dieu nous lave, et il verra comme il justifie.

Ecoutons le divin Psalmiste dans les gémissements de sa pénitence : « Vous me laverez, dit-il[4], « ô Seigneur, et je serai blanchi par dessus la « neige. » Que signifie cette blancheur, sinon « l'abondance du don de justice [5] » qui rend nos âmes tout éclatantes; d'où il résulte clairement que Dieu lave, et ensuite qu'il justifie par l'infusion de la grâce?

Mais expliquons plus amplement, par les Ecritures, les trois points que nous avons proposés, qui renversent toute la doctrine de nos adversaires; et pour nous acquitter de notre promesse, montrons dans la suite du même discours, et la gloire du Fils de Dieu très-bien établie dans la créance que nous professons, et la témérité de nos adversaires qui l'accusent de nouveauté.

Premièrement, nous disons ainsi : L'action par laquelle Dieu nous justifie ne peut pas être simplement un acte de juge; car le juge, agissant seulement en juge, n'ôte pas le péché du coupable. Aussi est-ce un des principes de nos adversaires, que les péchés demeurent en nous lors même que nous sommes justifiés[1]. Toutefois nous apprenons par les Ecritures que Dieu ôte les péchés en justifiant. Donc la justification du pécheur n'est pas seulement un acte de juge. Toute la force de ce raisonnement consiste en ce point, que Dieu en justifiant ôte les péchés, qui est le premier que nous devons éclaircir.

Pour entendre solidement cette vérité, observons que la rémission des péchés est l'un des premiers articles de l'alliance que Dieu a contractée avec nous par Notre Seigneur Jésus-Christ. C'est pourquoi l'Ecriture divine nous exprime cette grâce en plusieurs façons, afin qu'elle entre en nos cœurs plus profondément. Elle dit que Dieu oublie les péchés, qu'il ne les impute point, qu'il les couvre; elle dit aussi qu'il les lave et qu'il les efface, qu'il les éloigne de nous et qu'il les détruit. Et encore que toutes ces façons de parler nous expriment la rémission des péchés; les unes signifient ce bienfait plus parfaitement que les autres : tellement que, pour en comprendre toute l'étendue, il faut nécessairement le considérer dans tous les passages conférés ensemble, et non pas en chacun d'eux pris séparément.

Ce principe si certain, si indubitable, découvre le mauvais procédé de nos adversaires. Car d'autant qu'ils voient en quelques endroits que la rémission nous est proposée, en ce que nos péchés sont couverts, et ne nous sont pas imputés; ils s'arrêtent à cette seule façon de parler, à laquelle il fallait joindre les autres pour avoir la définition tout entière. Que s'ils les avaient bien examinés, au lieu de quelques passages de l'Ecriture qui disent que nos péchés sont couverts, ils auraient trouvé les livres sacrés pleins de textes qui témoignent qu'ils ne sont plus. Ils auraient entendu David qui publie qu' « autant que le « Levant est loin du Couchant, autant Dieu éloi-« gne de nous nos iniquités [2]. » Le prophète Michée leur aurait appris que « Dieu jette nos « péchés au fond de la mer [3]. » Ils auraient ouï la voix de Dieu même parlant en son prophète Isaïe : C'est moi, c'est moi, » dit-il [4], « qui efface « les péchés à cause de moi. » Le Psalmiste les aurait encore assurés que « si Dieu le lave, il « sera blanchi comme neige [5]. » Enfin tout le Nouveau Testament leur aurait prêché que « nos « péchés sont lavés au sang de l'Agneau[6]. » Certes, nous ne pouvons pas faire cette injure à Dieu, que de croire que ce qu'il éloigne, demeure; que ce qu'il efface, soit encore en nous; que les ordures qu'il lave, ne soient point ôtées. Et en effet,

[1] *Tit.* III, 5, 6.— [2] *Rom.*, v, 17.— [3] *Désesp. de la Trad.*, c. 6.— [4] *Psal.* L, 9.— [5] *Rom.*, v, 17.

[1] L'Apôtre dit que nous sommes lavés des péchés, en tant qu'ils ne sont point imputés; et nous savons que ce qui ne nous est point imputé ne laisse point d'être en nous. (*Ferry*, *Désesp. de la Trad.* chap. 9.) — [2] *Psal.* CII, 12— [3] *Mich.*, VII, 19.— [4] *Isai.*, XLIII, 25. — [5] *Psal.* L, 5.— [6] *Apoc.*, I, 5.

laver une ordure ce n'est point la couvrir, mais la nettoyer : d'autant plus que Dieu y emploie, non le sang des taureaux et des boucs, mais le sang innocent de son propre Fils, lequel étant infiniment pur, *nettoie notre conscience des œuvres de mort*, comme l'apôtre saint Paul l'enseigne aux Hébreux[1]. Ainsi, qui pèsera bien ces passages, il dira que, selon la sainte Ecriture, Dieu pardonne les péchés en les détruisant ; qu'il ne les impute point, parce qu'il les lave ; qu'il les couvre, à cause qu'en les effaçant, il fait qu'ils ne paraissent plus à sa vue, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus.

De là vient que saint Augustin, répondant aux pélagiens qui lui objectaient *que le baptême*, selon sa doctrine, *ne donnait pas la rémission de tous les péchés, et qu'il ne les ôtait pas, mais qu'il les rasait, comme on rase les cheveux,* disaient-ils, *dont la racine demeure en la tête*, soutient qu'il n'y a « que les infidèles qui osent assurer une telle chose, et nier que le baptême *ôte les péchés*[2]. » Et encore qu'il soit celui de tous les docteurs qui a sans doute le mieux entendu les langueurs et les maladies de notre nature : ensuite du principe qu'il a posé, que la grâce du baptême ôte les péchés, il parle ainsi de la convoitise, combattant d'une même force les hérétiques pélagiens et les calvinistes : « Bien qu'elle soit nommée péché, ce n'est pas, » dit-il, « qu'elle soit péché : mais elle est ainsi appelée, parce qu'elle est faite par le péché ; comme en voyant l'écriture d'un homme, on l'appelle souvent sa main, parce que c'est la main qui l'a faite [3]. » Et ce grand homme passe si avant, qu'il ne veut pas même que la convoitise soit au nombre de ces péchés pour lesquels nous disons tous les jours : « Remettez-nous nos dettes [4]. » Ce qui montre combien il est convaincu que la grâce justifiante ôte les péchés. Car c'est en conséquence de cette doctrine qu'il enseigne positivement que la convoitise n'est pas un péché dans les baptisés ; parce que, si elle était un péché en eux, il s'ensuivrait que les péchés ne sont point ôtés, puisque la convoitise demeure. Il me serait aisé de produire beaucoup d'autres passages de saint Augustin non moins formels ni moins décisifs : mais celui-ci doit suffire aux pieux lecteurs ; d'autant plus que le sieur Ferry, au chapitre premier de son *Désespoir*, bien qu'il combatte notre créance par l'autorité de saint Augustin, ne laisse pas néanmoins de dire que, selon la doctrine de ce grand homme, « la convoitise n'est plus après le baptême, quant à la coulpe, quant à la condamnation, à l'imputation ; mais qu'elle est en effet. » D'où il s'ensuit manifestement que la convoitise n'ayant plus de coulpe, elle n'a plus aussi de péché, parce que le péché, comme chacun sait, consiste essentiellement en la coulpe.

[1] *Hebr.*, IX, 4. — [2] Quis hoc adversus Pelagianos nisi infidelis affirmet? Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere. *Cont. duas Epist. Pelag.*, lib. I, cap. 13, n. 26, tom. x. — [3] Etiamsi vocatur peccatum ; non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur ; sicut scriptura cujusque manus dicitur, quia manus eam fecerit. *Cont. duas Epist. Pelag.*, lib. I, cap. 13, n. 27, etc. — [4] Nec propter ipsam dicunt in oratione baptizati : Dimitte nobis, etc. *Ibid.*

CHAPITRE V.

Que les péchés sont détruits dans les justes, bien qu'il n'y ait point de justes qui ne soient pécheurs.

Je sais que nos adversaires seront étonnés de ce que l'Église catholique enseigne que Dieu ôte nos péchés quand il justifie, puisqu'elle confesse d'ailleurs qu'il n'y a aucun homme vivant qui ne soit pécheur. Ils trouvent de la contrariété dans cette doctrine ; mais c'est ici qu'il faut leur faire paraître l'admirable économie de la grâce par laquelle nous sommes justifiés.

Il y a dans les saintes Lettres une distinction de péchés très-considérable, qu'il est nécessaire que nous remarquions.

Le disciple bien-aimé prêche : « Si quelqu'un « dit qu'il ne pèche pas, il se trompe, et la vérité « n'est pas en lui [1]. » Par conséquent il y a des péchés dans lesquels peuvent tomber les plus justes, et qui ne nous séparent pas d'avec Dieu.

Mais, d'autre part, l'apôtre saint Paul parle de certains péchés capitaux dont il prononce la condamnation en ces termes : « Ceux qui les « feront, » nous dit-il [2], « ne posséderont pas le « royaume de Dieu. » Il y a donc de certains péchés qui rompent notre union avec Dieu, et nous ferment l'entrée du ciel.

Que les péchés de ce dernier genre soient entièrement effacés dans l'âme des justes, l'Apôtre le décide sans aucun doute. Car après avoir fait le dénombrement de ceux qui n'ont point de part avec Dieu, des voleurs, des injustes, des impudiques, des ivrognes, des médisants et des autres, il ajoute incontinent ces paroles qu'il adresse aux fidèles Corinthiens : « Quelques-uns « de vous, » dit-il [3], « ont été ces choses ; mais « vous avez été lavés, mais vous avez été sanc- « tifiés, mais vous avez été justifiés au nom du « Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre « Dieu. » Certes, lorsque saint Paul parle de la sorte, c'est de même que s'il disait : *Vous avez été ces choses*, mais maintenant vous n'êtes plus tels. Ou je demande à nos adversaires, est-ce que Dieu ne les répute pas tels, ou bien qu'effectivement ils ne sont pas tels? Mais l'Apôtre en disant : « Vous l'avez été, » fait entendre assez

[1] *I Joan.*, I, 8.— [2] *I Cor.*, VI, 9. — [3] *I Cor.*, VI, 11.

clairement qu'ils ne le sont plus? « Vous avez été « lavés, poursuit il, vous avez été sanctifiés, vous « avez été justifiés. » Donc, laver, sanctifier et justifier, ce n'est pas déclarer seulement que Dieu ne nous impute plus ce que nous étions; c'est faire que nous ne sommes plus ce que nous étions. Ce n'est pas prononcer seulement que nous ne serons pas condamnés pour les crimes dont notre conscience est souillée; c'est faire que notre conscience n'en soit plus souillée. Ce n'est pas seulement nous réputer nets, nous réputer saints, nous réputer justes; c'est nous faire nets, nous faire saints et nous faire justes.

Il est donc vrai, ce que dit l'Apôtre, que les injustes, les homicides et les adultères n'entrent pas au royaume de Dieu. Ce n'est pas que nous ne sachions que plusieurs y entrent qui avaient été homicides; mais ils n'y entrent pas homicides. Ils ont été lavés, dit l'Apôtre, ils ont été sanctifiés et justifiés. Leur injustice ne se trouve plus, parce qu'elle a été effacée par un Esprit infiniment saint, et par un sang infiniment pur.

Voilà ce que nous croyons de ces grands péchés qui ne peuvent être commis par les justes, sans leur faire perdre cette qualité. Pour les autres péchés, dont il est écrit [1] : « Si quelqu'un « dit qu'il ne pèche pas, il se trompe, » qui sont ceux que nous appelons véniels; il est vrai que l'homme juste en fait tous les jours, mais il n'est pas moins véritable qu'il peut en être purgé tous les jours. Il y a de ces péchés, je ne le nie pas; mais il y a aussi le sang du Sauveur, il y a les sacrements de l'Eglise, et le Saint-Esprit qui les lave. Il y a les gémissements de la pénitence, et le sacrifice d'un cœur contrit, et le remède des aumônes, et la *foi* vivante, *par* laquelle *Dieu purifie les cœurs*, comme dit l'apôtre saint Paul[2]. C'est ce qu'enseigne admirablement le grand saint Augustin, dans cette savante épître à Hilaire: « Celui, » dit-il, « qui, étant aidé par la divine miséricorde, s'abstiendra de ces péchés qu'on appelle crimes, et qui ne négligera pas de purger les autres, sans lesquels on ne vit pas en ce monde, par des œuvres de miséricorde et par de saintes prières, encore qu'il ne vive pas ici sans péché, il méritera d'en sortir sans aucun péché, parce que, ajoute ce grand docteur, comme sa vie n'est pas sans péché, aussi les remèdes pour les nettoyer ne lui manquent pas.[3]» Doctrine vraiment sainte, vraiment salutaire, qui honore la grâce et confesse l'infirmité. Quiconque croit ainsi avoue ses péchés et ne laisse pas de connaître que Dieu les efface lui-même; touché de son Saint-Esprit, il les lave par un baptême de larmes pieuses; il ne présume point de ses propres forces; mais il remercie humblement Celui dont la vertu ôte de nos âmes les taches que nous y faisons par nos volontés déréglées.

De là il s'ensuit manifestement que la grâce qui nous justifie lave nos péchés, qu'elle les efface et qu'elle les ôte. Or ce n'est pas la fonction d'un juge de laver et d'ôter les péchés, mais seulement d'absoudre le criminel; de sorte que c'est une pure imagination de croire que la justification du pécheur soit plutôt un acte de juge qui exempte du mal de la peine, qu'une action d'un Créateur infiniment saint, qui efface le mal de la coulpe.

C'est pourquoi le second point de notre créance, selon que nous l'avons rapporté [1], c'est que Dieu nous justifie, non en prononçant, mais en répandant sur nous son Esprit: ce qui montre clairement qu'il nous justifie d'une manière infiniment différente de celle dont on use dans les tribunaux. Aussi les ministres ont été contraints de nier que la justification des pécheurs soit attribuée au Saint-Esprit dans les Ecritures. Erreur grossière et extravagante, que Dumoulin enseigne en plusieurs endroits de son *Bouclier de la foi* [2]. Mais l'apôtre saint Paul s'y oppose, écrivant ainsi aux Corinthiens: « Vous « avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous « avez été justifiés au nom de Notre Seigneur « Jésus-Christ, et en l'Esprit de notre Dieu [3] » Pouvait-il parler en termes plus clairs? Et encore, instruisant son disciple Tite; « Quand, » dit-il, [4] « la bénignité de Dieu notre Sauveur « nous est apparue, elle nous a sauvés, non par « les œuvres de justice que nous avons faites, « mais selon sa miséricorde, par le lavement « de régénération et renouvellement du Saint-« Esprit, qu'il a répandu sur nous abondamment « par Jésus-Christ notre Sauveur. » Je demande à nos adversaires, de quoi nous sauve, selon l'Apôtre, le Saint-Esprit répandu sur nous? N'est-ce pas des péchés qui nous opprimaient? Par conséquent, il nous justifie, puisqu'il nous sauve de nos péchés. Et de là vient que l'Apôtre poursuit en ces mots: « afin que, justifiés par « sa grâce, nous soyons héritiers selon la pro-« messe de la vie éternelle. » Saint Paul distinguait-il, comme les ministres, la grâce qui nous régénère d'avec celle qui nous justifie? Mais

[1] *I Joan.*, I, 8. — [2] *Act.*, xv, 9. — [3] Qui, misericordia Dei adjutus e[illegible], se ab eis peccatis abstinuerit, quæ etiam crimina vocantur, atque illa peccata, sine quibus hic non vivitur, misericordiæ operibus et piis orationibus purgare non neglexerit, merebitur hinc exire sine peccato, quamvis cum hic viveret, habuerit nonnulla peccata: quia sicut ista non defuerunt, ita etiam remedia, quibus purgarentur, affuerunt. (Aug., epist. 89, nunc 157, n. 3, tom. II.)

[1] Ci-dessus, ch. 4. — [2] Sect. 33, 61 et ailleurs.— [3] *I Cor.*, VI. 11. — [4] *Tit.*, III, 4, 6.

pouvait-il dire plus expressément que nous sommes justifiés par le Saint-Esprit, et ainsi que la justification du pécheur n'est pas une sentence au dehors, mais une action au dedans? Où sont les yeux de nos adversaires, s'ils ne voient pas encore cette vérité ?

CHAPITRE VI.

Que nous sommes justifiés par l'infusion du don de justice qui nous régénère en Notre-Seigneur. — Belle doctrine de l'Apôtre, très-bien entendue par saint Augustin.

De là naît une autre raison admirable, qui prouve le troisième point de notre créance; c'est-à-dire que la justification du pécheur n'est pas seulement un acte de juge qui prononce et renvoie absous, mais une action de Créateur et de Tout-Puissant qui régénère et qui renouvelle; ce qui renversera par les fondements la vaine imagination des ministres, qui distinguent mal à propos la grâce qui nous régénère d'avec celle qui nous justifie.

C'est ici que nous devons expliquer quelle est cette justice que Dieu fait en nous, quand il nous justifie en Notre-Seigneur: et je ne vois rien de plus excellent pour le faire entendre que cette belle comparaison de l'Apôtre *aux Romains*, chap. v, par laquelle ce grand docteur des Gentils nous montre que Jésus-Christ nous est pour le bien, ce qu'Adam nous a été pour le mal.

Si nous savons bien comprendre cette ressemblance, ou plutôt cette opposition merveilleuse entre le Fils de Dieu et Adam, nous trouverons qu'il n'y a rien de plus achevé. En Adam il y a le péché, en Jésus-Christ la justice parfaite; la rébellion en Adam, l'obéissance en Notre-Seigneur; en Adam la concupiscence, en Jésus-Christ la plénitude du Saint-Esprit. En naissant d'Adam par la convoitise, nous contractons un péché véritable qui est actuellement en nos âmes; renaissant en Jésus-Christ par l'Esprit de Dieu, nous recevons une véritable justice, qui n'est pas en nous moins réellement: si bien que la génération nous faisant pécheurs, la régénération nous fait justes. Et de même qu'il serait ridicule de vouloir distinguer l'action par laquelle nous sommes faits pécheurs en Adam, de celle par laquelle nous naissons de lui; il n'est pas moins éloigné de la vérité de croire que ce n'est pas la même action par laquelle Dieu nous régénère et nous justifie en son Fils: et puisque nous contractons le péché par le malheur de notre première naissance, il faut que la seconde nous en délivre. C'est elle, par conséquent, qui remet les crimes, c'est elle qui nous justifie en Notre-Seigneur, et ainsi, par cette doctrine tout apostolique, la vaine distinction des ministres s'en va en fumée.

Aussi l'apôtre saint Paul montre bien que la justification du pécheur n'est pas seulement un acte de juge, par lequel Dieu déclare qu'il nous tient pour justes; mais que c'est une action véritable par laquelle Dieu nous fait justes. Car, poursuivant toujours son dessein d'opposer le second Adam au premier, « de même, » dit-il [1], « que par la désobéissance d'un seul plusieurs « ont été constitués pécheurs; aussi par l'obéis-« sance d'un seul plusieurs seront constitués « justes. » Qu'est-ce à dire constitués pécheurs et constitués justes, sinon faits pécheurs et faits justes? Où se tourneront ici les ministres avec leurs raffinements inutiles? Certes, c'est de la justification que l'Apôtre parle; et il dit manifestement qu'elle nous fait justes. Peut-être répondront-ils qu'elle nous fait justes, non point par une justice qui soit en nous, mais par la justice de Jésus-Christ qui nous est miséricordieusement imputée. Ce n'est pas ainsi, dit l'Apôtre: « plusieurs sont constitués justes, comme « plusieurs ont été constitués pécheurs. » Maintenant que nos adversaires nous disent, si nous ne sommes pas pécheurs en Adam, à cause que naissant de lui, nous contractons un péché véritable par la tache originelle inhérente en nous. Donc c'est s'aveugler volontairement et s'obstiner contre la raison évidente, de ne voir pas que l'apôtre saint Paul veut nous faire entendre en ce lieu, que nous sommes faits justes en Notre-Seigneur, non-seulement parce que sa justice nous est imputée, mais parce que, par le Saint-Esprit, qui nous est donné, nous recevons une véritable justice inhérente réellement en nos âmes.

De là vient que saint Augustin, qui a si bien pénétré le sens de l'Apôtre, enseigne constamment la même doctrine que nous avons ici expliquée. « La première nativité, » nous dit-il [2], « tient l'homme dans la damnation, et il n'y a que la seconde qui l'en exempte. » Et ailleurs: « Par la régénération, tous les péchés passés sont remis [3]. » Si par cette régénération tous nos péchés passés sont remis, si c'est elle qui nous exempte de la damnation, il est clair que c'est elle qui nous justifie. Ce grand homme parle toujours de la même sorte; et il me serait aisé de produire une infinité de passages. Sans doute il n'a pas été assez clairvoyant pour voir cette distinction raffinée de nos théologiens réformés, entre la grâce qui nous régénère et celle qui nous justifie de nos crimes.

[1] *Rom.*, v,19. — [2] In damnatione hominem prima nativitas tenet, unde nisi secunda non liberat. *Aug.*, lib. II, *De pecc. orig.*, cap. 40, n. 45, tom. x. — [3] Regeneratione spiritus modo fit ut peccata omnia præterita remittantur. *Ibid.*, cap. 39, n. 44.

C'est pourquoi, en son Epître 23, il décrit la régénération par ces belles paroles : « L'Esprit, opérant intérieurement le bienfait de la grâce, déliant le lien de la coulpe, réconciliant le bien de la nature, régénère l'homme en Jésus-Christ [1]. » Vous voyez que le même bienfait de la régénération comprend tout ensemble la rémission des péchés, l'opération de l'Esprit de Dieu, avec l'infusion de la grâce : cet aussi cette infusion de la grâce que saint Augustin appelle justification. Car au livre I[er] *Des mérites et de la rémission des péchés,* après qu'il a enseigné au chapitre 9, que « Dieu donne aux fidèles une grâce très-occulte de son Esprit, qu'il communique même aux petits enfants par une infusion secrète [2], » il dit au chapitre suivant, que « ceux qui croient en Jésus-« Christ sont justifiés en lui à cause de la commu-« nication et inspiration secrète de la grâce « spirituelle [3]. » D'où il s'ensuit non-seulement qu'il se fait en nous une infusion secrète de grâce, mais encore que c'est par elle que la justification s'opère en nos cœurs. C'est ainsi que parlait l'Eglise ancienne; mais la nouveauté des réformateurs a voulu paraître plus éclairée que la sage antiquité chrétienne.

Pour nous, demeurons toujours dans les bornes de la sainte simplicité de nos pères. Disons avec eux, selon l'Ecriture, que la justification du pécheur n'est pas tant un acte de juge, qu'une action de Créateur tout-puissant qui renouvelle l'intérieur. Disons que la grâce qui nous justifie étant une grâce régénérante, elle remet en même temps les péchés et nous enrichit du don de justice. Disons enfin que cette grâce justifiante ôte les péchés en les pardonnant, parce qu'elle les nettoie par le Saint-Esprit, qui purge toutes les ordures par sa présence. C'est la foi des saints docteurs de l'antiquité, c'est la créance perpétuelle de toute l'Eglise.

CHAPITRE VII.

Réflexion sur la doctrine précédente; qu'elle relève la gloire de Jésus-Christ, et que nos adversaires la diminuent.

Cette belle, cette céleste doctrine nous est d'autant plus agréable, qu'elle relève merveilleusement la gloire de Notre Seigneur Jésus-Christ, le prix et l'efficace de sa passion, la force et la vertu de son Esprit-Saint, et la grandeur de sa charité dans la réparation de notre nature. Car au lieu que nos adversaires enseignent que nos péchés ne nous sont pas imputés, c'est-à-dire que Dieu ne les punit pas à cause du mérite de Jésus-Christ; nous disons que nos péchés ne sont plus, à cause du mérite de Jésus-Christ. Ils disent que ce mérite est si grand, qu'il suffit pour couvrir nos crimes ; nous disons qu'il suffit même pour ôter nos crimes. Ils disent que la justice du Fils de Dieu mérite que les fidèles soient tenus pour justes; nous disons qu'elle leur mérite même d'être justes. Si nous errons en cette créance, notre erreur vient de notre amour : notre faute c'est que nous avons une idée plus haute de la sainte passion de notre Sauveur. Mais à Dieu ne plaise que ce soit errer, que de glorifier Jésus-Christ!

Que si nos adversaires estiment que nous voulons avoir la justice en nous, afin de nous glorifier en nous-mêmes, ils se trompent, ils s'abusent, ils nous calomnient. Ce n'est pas nous glorifier en nous-mêmes que de confesser qu'on nous donne : dire que le bienfait est plus grand, ce n'est pas diminuer l'obligation, mais honorer la magnificence. L'Apôtre nous apprend que *la charité a été répandue en nos cœurs* [1] : c'est en nous sans doute qu'elle est, puisque c'est en nos cœurs qu'elle est répandue. Toutefois, à Dieu ne plaise que nous prétendions nous glorifier en nous-mêmes d'un don si grand et si précieux ! parce que, dit le même apôtre, *elle est répandue en nous par le Saint-Esprit.* Il en est de même de cette justice que nous appelons inhérente. Elle est à l'homme qui la reçoit; elle est encore plus à Dieu qui la donne. « Cette justice est nôtre, » dit saint Augustin [2], « mais elle est appelée dans les Ecritures, justice de Dieu et de Jésus-Christ, parce qu'elle nous est donnée par sa largesse. » Ainsi l'homme qui se glorifie se doit glorifier en Notre-Seigneur; puisque n'ayant rien de lui-même, toute sa gloire consiste en ce qu'il reçoit : et la gloire de celui qui reçoit se doit toute rapporter à celui qui donne. Est-il rien de plus respectueux ni de plus modeste? Et quelle est la mauvaise foi de nos adversaires! Ils pervertissent les Ecritures, ils méprisent l'antiquité, ils rabaissent la gloire du Sauveur des âmes. Nous nous joignons à l'ancienne Eglise pour expliquer par les oracles divins une doctrine toute céleste, et infiniment glorieuse au Fils de Dieu notre rédempteur; et ils ne cessent de nous reprocher que nous enseignons à nos peuples à se confier en autre qu'en lui, et que nous nous attribuons à nous-mêmes ce que nous ne devons qu'à sa seule grâce. Où est

[1] Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiæ, solvens vinculum culpæ, reconcilians bonum naturæ, regenerat hominem. *Aug.*, epist. 23, [illegible], n. 2, tom. II. — [2] Dat etiam [illegible] Spiritus occultissimam fidelibus [illegible], quam latenter infundit et parvulis. Lib. I, *De pecc.* [illegible], cap. 9, n. 1[illegible], tom. X. — [3] Legimus in Christo justificari qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiæ spiritualis. (*Ibid.*, cap. 10, n. 11.)

[1] Rom., V, 5. — [2] Ideo Dei et Christi dicitur, quod ejus nobis largitate donatur. (*De spir. et litt.*, cap. 9, n. 15, tom. X.)

l'esprit de la charité dans ces injustes accusations et dans ces calomnies si visibles?

CHAPITRE VIII.

De la justification par la foi.

Après que nous avons expliqué par quel motif Dieu nous justifie, et ce que c'est que la justification du pécheur, il faut considérer maintenant, selon que nous avons proposé, par quelle action de nos âmes cette grâce nous est appliquée. Toute la controverse en cette matière se réduit à mon avis à savoir ce que c'est que la justification par la foi, et de quelle sorte la foi justifie.

Nos adversaires enseignent qu'elle justifie, parce que, de toutes les choses qui sont en nous, il n'y a que la seule foi qui concoure à notre justification. Mais ils ne peuvent disconvenir que pour être justifié il ne soit nécessaire de joindre à la foi, et l'eau salutaire de la pénitence, et le feu céleste de la charité, sans laquelle la foi est morte. Et c'est pourquoi le grand cardinal de Richelieu leur montre par des raisons évidentes, que le procès qu'ils nous intentent est fondé sur une chicane inutile [1].

Mais afin qu'ils voient manifestement que nous établissons par les vrais principes la justification par la foi, représentons-leur la doctrine du sacré concile de Trente, et après expliquons celle de saint Paul, sous la conduite de saint Augustin, qui a si bien pénétré le sens de l'Apôtre, particulièrement en ce docte livre *De l'esprit et de la lettre*, où il traite excellemment cette question.

Le concile de Trente enseigne que « nous sommes dits justifiés par la foi, parce que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification [2]. » Il dit qu'elle est le commencement, parce que Dieu, voulant nous sauver, nous propose premièrement celui qui nous sauve, c'est-à-dire son Fils unique. Elle est encore le fondement parce qu'elle soutient par sa fermeté ce grand édifice de la justification du pécheur qui n'est appuyée que sur elle. Enfin elle en est aussi la racine, parce qu'elle répand sa vertu partout, et qu'elle est comme le principe et la source de tous les autres dons qui nous justifient. Ainsi toute notre créance comprise en cette seule proposition qui est tirée de saint Augustin [3], que nous sommes dits justifiés par la foi, parce que plusieurs choses étant nécessaires pour la justification du pécheur, la foi est posée la première, afin de nous impétrer tout le reste. C'est ainsi que nous enseignons très-solidement la justification par la foi.

Mais entrons profondément au sens de l'Apôtre; et pour entendre les véritables raisons pour lesquelles il attribue la justification à la foi dans la divine *Epître aux Romains* et dans le reste de ses écrits, proposons quelques autres textes de ce grand docteur qui nous ouvriront l'intelligence infaillible de ceux que nous avons à traiter.

Certes, le même Apôtre, qui dit que nous sommes justifiés par la foi, dit aussi que nous sommes sauvés par la foi. « Si tu confesses, » dit-il [1], « en ta bouche le Seigneur Jésus, et « que tu croies en ton cœur que Dieu l'a « ressuscité des morts, tu seras sauvé. » Est-ce à dire que nous soyons sauvés par la seule foi, sans y comprendre les autres vertus? Si cela était de la sorte, que deviendrait la sentence du Juge qui, appelant les bien-aimés de son Père, témoigne en des paroles si claires que c'est leur charité qu'il couronne? « Venez, » dit-il [2], « parce « que j'ai eu faim et vous m'avez donné à « manger. » Nous ne sommes donc pas sauvés par la seule foi; nous le sommes encore par la charité.

Davantage : le même saint Paul enseigne, écrivant aux Ephésiens, que Jésus-Christ « habite « en nous par la foi [3]. » Ce n'est pas pour exclure la charité, le bien-aimé disciple disant que « celui qui est en charité est en Dieu, et Dieu en « lui [4]. » Mais voici encore un troisième exemple qui tranchera la difficulté jusqu'au fond. Saint Paul cite [5], en divers endroits, ce passage du prophète Habacuc [6] : « Le juste vit par la foi. » Considérons d'un esprit non préoccupé si le juste vit tellement par la seule foi, qu'il ne vive point par les autres vertus, spécialement par la charité.

Notre-Seigneur Jésus-Christ nous assure nettement le contraire. « Si tu veux, » dit-il [7], « entrer à la vie, garde les commandements; » et lorsque ce docteur de la loi lui récita le précepte de la charité : « Fais ceci et tu vivras, » lui dit-il [8]. Et le bien-aimé disciple prononce que « celui qui n'aime pas demeure en la mort [9]. » Il est aisé de justifier par les Ecritures, que la charité est la vie de l'âme, parce que c'est par elle que nous mourons au péché et vivons à Dieu avec Notre Seigneur Jésus-Christ.

D'où vient donc que saint Paul détermine que le juste vit de la foi? C'est à cause que la foi nous montre la vie en Jésus-Christ, en sa

[1] *Traité pour convertir*, etc., liv. III, c. 4. — [2] Per fidem justificari dicimus, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. (*Concil. Trid.*, sess. 6, cap, 8.) — [3] *De Prad. Sanct.*, cap. 7, n. 12, tom. x, col. 798.

[1] *Rom.*, x, 9. — [2] *Matth.*, xxx, 34, 35. — [3] *Ephes.*, III, 17. — [4] *I Joan.*, IV, 16. — [5] *Rom.*, I, 17, *Hebr.*, x, 38. — [6] *Habac.*, II, 4. — [7] *Matth.*, XIX, 17., — [8] *Luc.*, x, 28. — [9] *I Joan.*, III, 14.

mort, en son Evangile, en ses paroles vivifiantes Ainsi la foi est le principe de vie, elle est elle-même la vie commencée, et de plus elle est le germe divin par lequel nous croissons à la vie parfaite en Notre Seigneur Jésus-Christ. De là vient que l'apôtre saint Paul attribue la vie à la foi.

Nous disons que c'est pour la même raison qu'il lui attribue aussi le salut, parce qu'elle en est le principe ; et c'est encore pour la même cause qu'il enseigne que la foi justifie, parce qu'elle est le commencement de notre justice, et qu'elle est la source des autres dons par lesquels elle est achevée.

Toutefois il y a quelque chose de plus relevé dans la doctrine du saint Apôtre ; et quand nous l'aurons pénétré, nous entendrons les raisons solides pour lesquelles, définissant la justice chrétienne en la savante *Epître aux Romains*, il l'appelle la justice qui est par la foi.

Il faut savoir qu'en cette Epître admirable saint Paul distingue deux sortes de justice. L'une est la justice qui est par la loi, qui est celle dont les Juifs se glorifiaient, et que l'Apôtre entreprend de combattre. L'autre, c'est la justice qui est par la foi, qui est la vraie justice chrétienne que l'Apôtre veut établir et qu'il oppose à la fausse justice des Juifs.

Mais d'où vient, direz-vous, que saint Paul la qualifie justice de la foi? En voici la véritable raison. On définit les choses par leurs propres différences : or, il est sans doute que c'est la foi qui met la véritable différence entre cette justice judaïque contre laquelle l'Apôtre dispute, et la justice chrétienne qu'il établit. Faisons voir clairement cette différence par les principes du docteur des gentils.

Il définit doctement la justice qui vient de la loi par ce texte du *Lévitique* [1] : « Qui fera ces « choses vivra par elles. Moïse a écrit, » dit l'Apôtre [2], « de la justice qui est par la loi, » que, « qui la fera vivra par elle. » Ces paroles nous font entendre en quoi consiste précisément la justice qui est par la loi. Car elles montrent manifestement que, le propre de la loi étant de commander, celui qui veut être juste selon la loi ne regarde qu'à l'action commandée ; il ne songe simplement qu'à faire et à vivre.

Encore que cette justice soit spécieuse, l'Apôtre la combât par plusieurs raisons, par lesquelles il prouve invinciblement que si elle a quelque gloire devant les hommes, elle n'est point reçue devant Dieu.

Premièrement, ce n'est point assez de regarder ce qu'il faut faire, si on ne considère ce qu'il faut purger. Car tous les hommes généralement sont pécheurs. C'est donc une fausse justice, si nous contemplons seulement les vertus qu'il faut acquérir, et que nous laissions sans remède les péchés qu'il faut nettoyer. Que si pour être juste véritablement, il faut penser avant toutes choses à purger les crimes, l'intervention de la foi y est nécessaire; d'autant que la loi ne les ôte pas, mais plutôt, dit l'Apôtre, elle les condamne. Ainsi, tant qu'on est sous la loi, on est dans la damnation selon sa doctrine. Par conséquent, il faut que la foi nous montre Jésus-Christ le grand propitiateur qui expie les péchés par son sang.

C'est la première raison de l'Apôtre contre la fausse justice des Juifs qui espéraient seulement aux œuvres; et cet excellent docteur l'explique en ces mots : « Tous ont péché et ont besoin de « la gloire de Dieu, étant justifiés gratuitement « par sa grâce, par la rédemption qui est en « Jésus-Christ que Dieu a ordonné propitiateur « par la foi [1]. »

La seconde raison dont se sert l'Apôtre pour prouver la fausseté de cette justice ne sera pas malaisée à entendre, si nous remarquons que les hommes étant impuissants par eux-mêmes, ceux qui veulent être justifiés doivent premièrement regarder la grâce.

Il ne suffit pas de considérer le précepte qui nous éclaire; il faut encore lever les yeux au Saint-Esprit de Dieu qui nous meut. C'est peu de chose de s'arrêter simplement à l'action qui nous est commandée; il faut aller au principe qui l'opère en nous. Nous ne voyons pas ce principe, mais nous le croyons, parce que ce principe, c'est Jésus-Christ même : de sorte que c'est la foi qui nous y conduit, puisque le propre de la foi c'est de croire, comme le propre de la loi c'est de commander.

Cette vérité étant supposée, il s'ensuit très-évidemment que celui qui se proposera la loi sans la foi établira une fausse justice ; car il n'aura aucun égard à la grâce, et il croira pouvoir être juste par ses propres forces. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul parle ainsi des Israélites charnels qui considéraient la loi de Moïse sans la foi du Sauveur Jésus : « Ignorant la justice de Dieu et « voulant établir leur propre justice, ils n'ont « pas été soumis à la justice de Dieu [2]. » Cette justice de Dieu dont il parle, n'est point celle par laquelle Dieu est juste, mais celle par laquelle Dieu nous fait justes. L'Apôtre veut donc dire que les Juifs charnels ignorant cette véritable justice par laquelle Dieu nous fait justes, ont voulu établir leur propre justice, c'est-à-dire la justice par leurs propres forces.

[1] *Levit.* XVIII, 5. — [2] *Rom.*, X, 5.

[1] *Rom.*, III, 23, 24, 25. — [2] *Ibid.*, X, 3.

De là vient que saint Augustin expliquant, par les principes du saint Apôtre, quelle est cette justice qui est par la foi : « Il faut entendre une foi, » dit-il [1], « par laquelle nous croyons fermement que la justice nous est donnée par la grâce, et non point faite en nous par nous-mêmes. »

C'est à quoi regarde saint Paul, lorsqu'ayant proposé cette question, pourquoi les « Israélites « suivant la loi de justice, ne sont point par- « venus à la loi de justice [2], » il en rend cette excellente raison, « parce que ce n'a pas été par « la foi, mais comme par les œuvres : » c'est-à-dire comme opérant par eux-mêmes, et ne croyant pas que c'est Dieu qui opère en eux. C'est l'interprétation de saint Augustin [3].

C'est encore ce qui fait dire au même saint Paul que « notre orgueil est anéanti, non point par la loi des œuvres, mais par la loi de la foi [4] ; » parce que la seule foi nous fait voir que rien ne peut subvenir à l'infirmité humaine, si ce n'est la miséricorde divine.

De cette belle doctrine du grand Apôtre, il résulte que le défaut essentiel de cette orgueilleuse justice, qui ne se proposait que les œuvres, consiste en ces deux choses que nous avons dites. C'est qu'il fallait que les hommes qui veulent bien faire considérassent premièrement qu'ils étaient pécheurs, et qu'ils cherchassent Celui qui réconcilie ; secondement, qu'ils étaient impuissants, et qu'ils recourussent à Celui qui aide. C'est ce que la fausse justice ne pratiquait pas ; et c'est pourquoi c'était un orgueil damnable qui se couvrait du nom de justice. Mais la justice chrétienne le fait par la foi ; car la foi nous propose Jésus-Christ sauveur, Jésus-Christ libérateur et réparateur. S'il nous répare, nous étions tombés ; s'il nous délivre, nous étions captifs ; s'il nous sauve, nous étions perdus.

C'est donc là cette foi qui nous justifie, si nous croyons, si nous confessons que nous sommes morts en nous-mêmes, et que Jésus-Christ seul nous fait vivre. C'est, dis-je, cette foi qui nous justifie, parce qu'elle fait naître l'humilité, et par l'humilité la prière, et dans la prière la confiance ; et ainsi elle nous impètre le don de la grâce par laquelle notre langueur est guérie, et notre conscience purifiée.

C'est la doctrine constante de saint Augustin ; c'est tout le but de ce docte livre qu'il a composé *De l'esprit et de la lettre*. « La justification, » dit-il [1], « est impétrée par la foi ; » et : « La foi nous rend propice Celui qui justifie [2], » et encore : « Par la foi nous impétrons le salut, tant celui qui se commence en nous effectivement, que celui que nous attendons par une fidèle espérance [3] ; » et enfin : « Par la loi la connaissance du péché, par la foi l'impétration de la grâce contre le péché, par la grâce l'âme est guérie du vice du péché [4]. » Ce grand homme parle toujours de la même sorte.

Ainsi, dans la pensée de saint Augustin, la vertu de la foi consiste en la force qu'elle a d'impétrer la grâce ; et ce docte personnage l'a pris de saint Paul ; car l'Apôtre, expliquant la vertu de la foi : « Si tu confesses, » dit-il [5], « de ta « bouche le Seigneur Jésus, et que tu croies en « ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu « seras sauvé. » Il entend par ce mot général, *tu seras sauvé*, tant le salut qui s'accomplira en la vie future, que celui qui se commence en la vie présente : de sorte que la justification du pécheur y doit être nécessairement comprise. C'est pourquoi il ajoute aussitôt après : « Car on croit de « cœur A JUSTICE, et on confesse de bouche à sa- « lut. » L'Apôtre se propose donc de nous expliquer quelle est la vertu de la foi, même dans la justification du pécheur : « Si tu crois, » dit-il, « tu seras sauvé. » Et il en rend cette solide raison : « Car celui qui croit en lui ne sera point « confondu. » Ce que voulant prouver au verset suivant, il continue ainsi son discours : Quiconque croit n'est point confondu, *car il n'y a point de différence du Juif et du Grec ; parce que c'est le même Seigneur de tous, qui est riche sur tous ceux qui l'invoquent ; car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.* Après quoi il vient à la fois, disant : *Comment donc invoqueront-ils celui auquel ils n'ont point cru ?* » Où il est clair que la raison pour laquelle il dit que celui qui croit n'est point confondu, c'est parce qu'en croyant il invoque, et que celui qui invoque obtient. Donc, selon l'apôtre saint Paul, la force de la foi en Notre-Seigneur, c'est qu'elle a la vertu d'impétrer, et saint Augustin raisonne très-bien se-

[1] Quæ ex Deo justitia in fide, in fide utique est, qua credimus justitiam nobis divinitus dari, non a nobis in nobis nostris viribus fieri. (Epist. 106, nunc 186, n. 8, tom. II.) — [2] Israel, sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit. Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus. (Rom., IX, 31, 32.) — [3] Tamquam eam per semetipsos operantes, non in se credentes operari Deum. (*De Spir. et litt.*, c. 29, n. 50, tom. X.) — [4] Ubi est gloriatio tua ? Exclusa est. Per quam legem ? factorum ? non, sed per legem fidei (Rom., III, 27 ; *Aug., De Spir. et litt.*, cap. 10, n. 17.)

[1] Justificatio ex fide impetratur. (*De Spir. et litt.*, c. 29, n. 51.) — [2] Per fidem concilians justificatorem, etc. (*De Spir. et litt.*, c. 26, n. 51.) — [3] Fide Jesu Christi impetramus salutem, et quantum nobis inchoatur in re, et quantum perficienda exspectatur in spe. (*Ibid.*) — [4] Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ a vitio peccati. (*Ibid.*, c. 30, n. 52.) — [5] Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris quod Deus suscitavit illum a mortuis, salvus eris. Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Dicit enim Scriptura : Omnis qui credit in illum non confundetur. Non enim est distinctio Judæi et Græci. Nam idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum. Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit. Quomodo ergo invocabunt in quem non crediderunt? (*Rom.*, X, 9 et seq.)

lon ces maximes apostoliques, quand il dit que la foi justifie, parce qu'elle attire les grâces par lesquelles nous sommes justifiés.

Nos adversaires eux-mêmes ne le nieront pas, s'ils considèrent bien quelques vérités desquelles il est impossible qu'ils disconviennent. Car je leur demande si un pécheur comme, par exemple, le roi David après son homicide et son adultère, ne doit pas prier continuellement que Dieu lui pardonne son crime? Or s'il prie, il est en la foi, selon ce que dit l'apôtre saint Paul : « Comment invoqueront-ils s'ils ne croient[1]. » Que s'il est vrai que la seule foi, sans tous les autres dons de la grâce, opère la rémission des péchés, comment demande-t-elle avec tant de larmes ce qu'elle a déjà obtenu sitôt qu'elle a été formée en nos cœurs ?

Il faut donc dire nécessairement que la foi en Jésus-Christ justifie, non qu'elle fasse elle seule toute la justice, mais parce qu'elle en est le principe; et que, nous fondant sur l'humilité, elle nous impètre les autres dons par lesquels la justice s'accomplit en nous.

De là il s'ensuit clairement que nous sommes justifiés par la foi sans exclusion de la charité ; car il paraît que saint Paul se sert de la foi pour mettre une différence solide, telle que nous l'avons exposée, entre la fausse justice des Juifs et la vraie justice du christianisme, c'est-à-dire entre la justice qui glorifie l'homme, et la justice qui glorifie Dieu : et ainsi la justification est attribuée singulièrement à la foi, pour éloigner de nous l'arrogance humaine qui veut se glorifier en elle-même, non pour exclure la charité ni les autres vertus divines qui ne se glorifient qu'en la grâce.

C'est la doctrine de la sainte Eglise, de laquelle je tire ces deux conséquences. Premièrement, que nous ne nions pas la justification par la foi ; au contraire, que nous l'établissons par les vrais principes que l'antiquité chrétienne nous a enseignés par la bouche de saint Augustin. Secondement, je conclus que c'est une extrême injustice de nous opposer que nous renversons la justification gratuite; car il n'est rien de plus gratuit que ce que la foi en Jésus-Christ nous impètre ; parce que quand la foi invoque, c'est le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ et le mérite de sa passion qui obtient. N'est-ce pas une calomnie manifeste d'assurer qu'une telle croyance renverse la confiance au Libérateur ?

Ici nos adversaires objectent que l'Eglise catholique prêche la justification par les œuvres. Pour résoudre cette difficulté, il est nécessaire que nous entrions en la seconde des trois questions proposées touchant l'économie de la grâce; et qu'après avoir vu son commencement, nous considérions son progrès.

CHAPITRE IX.

De la justification par les œuvres.

Ceux qui ont écrit de nos controverses ont judicieusement remarqué, qu'il n'y a entre nous et nos adversaires aucune dispute particulière touchant la justification par les œuvres ; et la simple intelligence des termes fera connaître cette vérité.

Par la justification, nous pouvons entendre la seule rémission des péchés ; et c'est ainsi que nos adversaires l'expliquent. Sur cela nous leur avons accordé que nos péchés sont remis gratuitement [1], non point à cause de nos mérites, mais par les mérites de Jésus-Christ. Nous avons produit les décrets par lesquels le sacré concile de Trente a défini cette salutaire doctrine; et par conséquent en ce point nous n'avons rien à contester avec les ministres.

Mais nous prenons la justification en un autre sens pour notre régénération à la vie nouvelle, et notre sanctification par le Saint-Esprit. On demande si la justification, ainsi entendue, se fait par les œuvres ou non ; et nous disons que nous et nos adversaires n'avons rien à démêler sur cette matière; et en voici la preuve évidente.

Cette sanctification par le Saint-Esprit peut être regardée en deux sortes, dans son commencement ou dans son progrès. Or, nous convenons les uns et les autres : premièrement, qu'elle ne se fait point en nous par les bonnes œuvres, parce qu'elle en est le principe, et par conséquent elle les précède. Secondement, nous sommes d'accord qu'elle s'accroît par les bonnes œuvres, parce qu'il est clair que notre sanctification s'augmente à mesure que nous croissons en la charité. De sorte que toute la question consiste à savoir si la grâce qui nous justifie diffère de celle qui nous sanctifie et nous régénère, comme les ministres l'enseignent. Cette question n'est pas de ce lieu, et nous l'avons assez expliquée ; ainsi j'ai eu juste sujet de dire que, dans la matière où nous sommes, il n'y a entre nous et nos adversaires aucune dispute particulière. Dumoulin lui-même le reconnaît, lorsqu'il dit : « Notez que nos adversaires, par la justification, entendent la sanctification ou régénération ; ainsi le but auquel ils visent, est de prouver que nous sommes régénérés par les œuvres, chose que nous accordons volontiers. [2] »

Toutefois, pour la satisfaction des pieux lec-

[1] *Rom.*, x, 14.

[1] Ci-dessus, chap. 2. — [2] *Bouclier de la foi.*, sect. 45

teurs, et pour éclaircir d'autant plus la foi catholique, proposons la créance de la sainte Église. L'apôtre saint Paul nous enseigne que « notre « homme intérieur se renouvelle de jour en « jour[1]; » parce qu'à mesure que nous croissons en foi, en espérance et en charité, nous imprimons de plus en plus en nos âmes l'image du nouvel homme, qui est Jésus-Christ. D'ailleurs, le Saint-Esprit qui nous est donné ouvre en nous une source toujours féconde, qui, ne cessant jamais de couler, s'enrichit continuellement elle-même; ce qui fait dire à saint Augustin: « Il faut que nous entendions que celui qui aime, a le Saint-Esprit, et qu'en l'ayant il mérite de l'avoir davantage, et conséquemment d'aimer davantage[2]. »

Nous donc, qui sommes persuadés par les Ecritures, que c'est la même grâce qui nous justifie, et nous sanctifie, et nous régénère, nous croyons aussi très-certainement qu'autant que l'œuvre de notre régénération est avancée tous les jours par le Saint-Esprit, autant la grâce qui nous justifie est accrue, selon ce que dit saint Jean en l'*Apocalypse*[3]: « Que celui qui est juste « soit justifié encore, et que celui qui est saint « soit sanctifié encore, » c'est-à-dire sans difficulté, que celui qui est saint, devienne plus saint, et que celui qui est juste devienne plus juste. C'est à raison de cet accroissement de justice que l'Eglise enseigne, avec saint Jacques[4], que nous sommes justifiés par les œuvres, parce que la foi sans les œuvres est morte.

Je sais que nos adversaires répondent que saint Jacques ne parle point de la justification devant Dieu; et que, par le mot de *justifier*, il entend déclarer la foi par les bonnes œuvres qui en sont les fruits. Mais certes, si nous prenons bien le sens de l'Apôtre, nous trouverons que l'interprétation des ministres lui est directement opposée: car encore que saint Jacques ait dit en ce lieu, que la foi est déclarée par les œuvres: « Je te montrerai, » dit-il[5], « ma foi par les œuvres; » la suite du discours fait assez paraître que ce n'est pas son intention principale. Son dessein est de reprendre ceux qui se confiaient tellement en la seule foi, qu'ils négligeaient la pratique des bonnes œuvres; il entreprend de leur faire voir que leur foi est morte, qu'elle est sans vertu, qu'elle n'est pas capable de les sauver. « Quelle utilité, mes Frères, » dit-il[6], « si quelqu'un se « vante d'avoir la foi, et n'a pas les œuvres, sa « foi le peut-elle sauver? » Or pour leur montrer cette vérité, c'était peu de chose de les avertir qu'ils ne déclaraient pas leur foi devant les hommes, il fallait encore leur faire sentir qu'ils n'étaient pas justifiés devant Dieu. Donc saint Jacques parle en ce texte de la justification devant Dieu, non devant les hommes; et néanmoins il assure manifestement que nous sommes justifiés par les œuvres: parce qu'il est plus clair que le jour que ce n'est pas seulement par la foi, mais encore par les bonnes œuvres, que nous rendons notre vie agréable à Dieu.

Nos adversaires objecteront que, si nous sommes justifiés par les œuvres, la justification n'est pas gratuite. Mais la réponse n'est pas difficile, car nous avons déjà remarqué que la justification s'accroît par les œuvres, et qu'elle ne se fait pas par les œuvres, parce qu'elle en est le principe: de même que l'homme croît par la nourriture, mais il ne se fait pas par la nourriture.

De cette sorte, il est aisé de comprendre que les œuvres sont des fruits de la justification, et que néanmoins elles la font croître; comme ce que nous pouvons nous nourrir, c'est une suite de ce que nous sommes vivants, et toutefois la nourriture conserve la vie.

Ainsi l'apôtre saint Jacques a très-bien prêché que nous sommes justifiés par les œuvres, et l'apôtre saint Paul a très-bien nié que nous fussions justifiés par les œuvres. De la même façon que je pourrais dire, sans sortir de l'exemple que j'ai apporté, que c'est la nourriture qui nous fait vivre, parce qu'elle nous conserve la vie, que ce n'est pas la nourriture qui nous fait vivre, parce qu'avant de nous nourrir, nous vivons. Est-il rien de plus net, ni de plus sincère, ni de moins embarrassé que cette doctrine?

Mais du moins il s'ensuivra, dira-t-on, que ce progrès de la justification n'est pas gratuit, parce qu'il se fait en nous par les œuvres. Cette conséquence serait véritable, si les œuvres ne venaient point de la grâce; mais « c'est la grâce elle-même, » dit saint Augustin[1], « qui mérite d'être augmentée, afin qu'étant augmentée, elle mérite aussi d'être consommée. »

C'est ce que l'Eglise catholique enseigne du progrès des justes dans la vie nouvelle; ils sont unis comme membres au Fils de Dieu par la grâce qui les justifie, et ils s'avancent en cette unité autant qu'ils croissent en la charité. Etant unis plus étroitement à ce divin chef du corps de l'Eglise, ils reçoivent une influence plus forte, et la justice de Jésus-Christ se répand sur eux plus abondamment. Quelle opiniâtreté ou quelle ignorance pourrait dire que cette sainte doctrine diminue

[1] *II Cor.*, IV, 16. — [2] Restat ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui plus diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat. (Tract. 74 *in Joan.*, n. 2, tom. 3, part. II.) — [3] *Apoc.*, XXII, 11. — [4] *Jac.*, II, 17, 21. — [5] *Ibid.*, 18. — [6] *Jac.*, II, 14.

[1] Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. (Epist. 106, nunc 186, n. 10, tom. II.)

la gloire du Fils de Dieu, et la confiance que nous avons en lui seul?

CHAPITRE X.

De l'accomplissement de la loi et de la vérité de notre justice, à cause du règne de la charité.

Mais nos adversaires opposent que nous n'avons pas une opinion assez humble de l'imperfection de notre justice, qui n'est que souillure et iniquité; ils disent que nous croyons pouvoir accomplir la loi ; et ils assurent que c'est mal comprendre la corruption de la convoitise, qui demeure jusqu'à la mort dans les baptisés. Répondons par ordre à tous leurs reproches; s'ils nous écoutent en esprit de paix, ils verront qu'il n'appartient qu'à l'Eglise de savoir glorifier le Sauveur des âmes, et proposer les mystères divins avec leur majesté naturelle.

L'homme rétabli par la grâce a de grandes misères et de grands dons : de grandes misères par sa nature corrompue ; de grands dons, par la miséricorde divine. Nous devons donc parler de ce que nous sommes avec un si juste tempérament, qu'en avouant notre infirmité, nous ne méprisions pas le remède que Jésus-Christ nous présente. Pour cela il faut rabaisser ce que nous avons de nous-mêmes, et reconnaître la dignité de ce que le Saint-Esprit fait en nous. Ainsi nous domptons l'arrogance humaine, et nous glorifions la grâce divine.

C'est pourquoi nous détestons la fausse justice que les sages de ce monde cherchent par eux-mêmes; mais nous apprenons par les Ecritures, qu'il y a une justice que Dieu fait en nous, qui découle de Jésus-Christ sur les fidèles qui sont ses membres, par l'abondance de son esprit qu'il nous communique. A Dieu ne plaise que nous disions que cette justice ne soit que souillure, et que nous déshonorions par un tel blasphème l'ouvrage du Saint-Esprit en nos âmes!

Il en est de même des bonnes œuvres. Si je dis que l'homme n'a rien de son propre fonds que le mensonge et l'iniquité[1], je confesse la langueur de notre nature. Si je dis que l'homme aidé par la grâce ne fait rien de saint ni de juste, je fais injure non point à l'homme, mais au Saint-Esprit qui agit en nous.

Pour ce qui regarde la convoitise, nous avons déjà dit à nos adversaires, qu'encore qu'elle demeure après le baptême, elle n'est pas péché dans les baptisés : et nous avons établi les principes par lesquels cette vérité peut être éclaircie. Mais ne laissons pas d'expliquer selon la doctrine de saint Augustin, qui vient de la source des Ecritures, pour quelles causes la concupiscence, bien qu'elle ne soit pas éteinte dans les baptisés, ne les empêche pas d'être vraiment justes, ni de pouvoir accomplir la loi, selon la mesure de cette vie.

[1] *Conc. Araus.* II, c. 22; *Labb.*, tom. IV.

Pour entendre cette vérité, supposons, premièrement, que la convoitise est un attrait en l'homme, par lequel il est porté à s'attacher aux biens périssables; et la charité un attrait en l'homme, par lequel le Saint-Esprit le pousse et l'excite au bien éternel.

Secondement, remarquons encore que toute la justice des mœurs chrétiennes consiste en la loi de charité; Jésus-Christ lui-même nous ayant appris que toute la loi était renfermée en ce seul précepte : « Tu aimeras[1]. » De là vient que saint Augustin parle ainsi de la charité : « C'est elle qui est la très-véritable, la très-entière, la très-parfaite justice[2]; » d'où il s'ensuit, par contrariété de raison, que toute l'injustice a son origine dans la convoitise.

Ces principes étant posés, notre doctrine sera très-intelligible. Quand l'attrait de la convoitise domine dans l'âme, elle devient captive des biens corruptibles, et par conséquent criminelle. Mais Dieu, pour empêcher ce désordre, inspire aux cœurs de ses vrais enfants la chaste délectation du bien éternel qui les délivre de la servitude, et leur fait aimer Dieu, plus que toutes choses. Ce doux lien de la charité attache si puissamment l'homme juste à Dieu, qu'il peut venir à ce haut point de perfection de dire avec l'apôtre saint Paul[4] : « Qui nous séparera de la charité de Jésus-« Christ? Sera-ce l'affliction ou l'angoisse, la « persécution ou la faim, la nudité, le péril, le « glaive? Je suis certain que ni la mort, ni la vie, « ni les anges, ni les principautés, ni les puis-« sances, ni le présent, ni le futur, ni la hauteur, « ni la profondeur, ni aucune autre créature, ne « pourra nous séparer de la charité de Dieu qui « est en Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Ce qui montre que l'attrait de la convoitise n'empêche pas que l'âme fidèle ne s'attache si étroitement au souverain bien, qu'elle méprise, pour l'amour de lui, tout ce qui flatte, tout ce qui menace, tout ce qui tourmente.

De là suit par une conséquence infaillible, l'accomplissement de la loi ; car le Sauveur a dit dans son Evangile : « Celui qui m'aime, gardera « mes commandements[3]. » Et l'Apôtre saint Paul nous enseigne que « la charité est l'accom-« plissement de la loi, et que celui qui aime « accomplit la loi[4]. » Or nous savons que la cha-« rité a été répandue en nos cœurs par le Saint-

[1] *Matth.*, XXII, 40. — [2] Ipsa est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia. (*De nat. et grat.*, c. 33, n. 49, tom. X. — [4] *Rom.*, VIII, 35, 38, 39. — [1] *Joan.*, XIV, 23. — [2] *Rom.*, XIII, 10.

« Esprit qui nous est donné [1] ; » et elle peut croître à une telle force, qu'elle nous fera prodiguer de bon cœur nos vies pour le salut éternel de nos frères, selon ce que dit l'apôtre saint Paul : « Nous étions près de vous donner, non« seulement l'Evangile, mais encore nos propres « âmes, parce que vous nous étiez devenus très« chers [2] : » ce que le Fils de Dieu appelle lui-même la perfection de la charité [3].

N'entreprenons donc pas de rabaisser l'homme en diminuant la grâce de Dieu. Ecoutons la promesse qu'il fait aux héritiers du Nouveau Testament : *J'écrirai*, dit-il [4], *ma loi en leurs cœurs.* Qu'est-ce qu'écrire la loi dans nos cœurs, sinon faire que nous aimions la justice qui éclate si magnifiquement en la loi, et que nous l'aimions d'une affection si puissante, que, malgré tous les obstacles du monde, elle soit la règle de notre vie? Car notre Dieu n'imprime point en nos cœurs une affection inutile, mais une affection agissante ; et ce qu'il grave au fond de nos âmes, il le grave d'une manière très-efficace. C'est pourquoi, comme il y grave sa loi, l'apôtre saint Paul nous enseigne que « la justification de la loi « est accomplie en nous par la grâce de Notre « Seigneur Jésus-Christ [5]. » Ainsi nos adversaires, qui nient que les justes puissent accomplir la loi, n'entendent pas assez l'énergie des promesses de la nouvelle alliance.

Saint Augustin l'a bien entendue, quand il assure en une infinité de lieux que « la volonté guérie accomplit la loi ; » et que « la grâce nous est donnée, afin que nous la puissions accomplir [6] : » et c'est par là que ce grand docteur a relevé l'efficace du secours divin.

Peut-être que les ministres diront que nous n'accomplissons pas la loi si exactement, qu'il ne se mêle de grands défauts en nos mœurs. A cela nous leur répondrons que si c'est là tout ce qu'ils désirent de nous, nous ne disputons point avec eux. Proposons ce que l'Eglise catholique enseigne.

CHAPITRE XI.

Continuation de la même matière, où il est traité de l'imperfection de notre justice à cause du combat de la convoitise.

Nous pouvons considérer trois choses dans l'homme : premièrement, le règne de la convoitise, tel que nous le voyons dans les grands pécheurs, qui éteint toute la charité ; et c'est l'injustice consommée ; secondement, le règne parfait de la charité, tel que nous le croyons dans les bienheureux, qui consume toute la convoitise ; et c'est la justice parfaite : et enfin, le règne de la charité, tel qu'il est en ce pèlerinage mortel ; où encore que la convoitise soit surmontée, elle n'est pas entièrement abolie. Ce règne de la charité fait en nous une véritable justice ; ce mélange de la convoitise empêche qu'elle ne soit justice parfaite.

Il résulte clairement de cette doctrine qu'en ce lieu de misère et d'infirmité, où la chair convoite contre l'esprit, il n'y a aucun homme exempt de péché ; car si la convoitise domine, il s'ensuit que la charité est vaincue, et l'homme est précipité aux péchés damnables ; et encore que la charité soit victorieuse, toutefois la convoitise résiste, et dans une si âpre mêlée, et une résistance si opiniâtre, où nous avons à nous combattre nous-mêmes, il arrive infailliblement que l'esprit qui surmonte par la charité, reçoit quelques blessures par la convoitise. C'est pourquoi nous avons besoin toute notre vie de recourir au baptême de larmes, et au remède salutaire de la pénitence.

Cette vérité catholique met une différence notable entre les péchés. Car il y a en nous des péchés qui établissent la domination de la convoitise, et ce sont ceux que l'Eglise appelle mortels, parce qu'ils éteignent la charité. Il y en a d'autres qui naissent en nous à cause du combat de la convoitise, et qui n'empêchent pas que la charité ne triomphe en nous ; ce sont ceux que nous appelons véniels. C'est à cause de ces péchés que ceux-là mêmes dans lesquels la charité règne, qui peuvent dire avec l'apôtre saint Paul : *Qui me séparera de la charité de Jésus-Christ ?* doivent dire aussi tous les jours à Dieu : *Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons à ceux qui nous doivent.* Je ne pense pas que nos adversaires osent s'opposer à cette doctrine, s'ils veulent prendre la peine de la bien comprendre.

De là vient que nous confessons humblement que c'est une partie de notre justice de reconnaître que nous sommes pécheurs, et que celui-là est le plus avancé dans la justice de cette vie, qui remarque « en profitant tous les jours, combien il est éloigné de la perfection de la justice [1]. »

Ce n'est pas qu'il ne faille avouer qu'il y a quelque perfection ici-bas selon la mesure de cet exil. Car Jésus-Christ n'a pas dit en vain : « Soyez « parfaits comme votre Père céleste est parfait [2] ; » et saint Paul : « Nous prêchons la sagesse entre « les parfaits [3]. » Il y a donc quelque sorte de perfection, même en ce pèlerinage mortel ; parce

[1] *Rom.*, v, 5. — [2] *I Thes.*, II, 8. — [3] *Joan.*, XV, 13. — [4] *Jer.*, XXXI, 33. — [5] *Rom.*, VIII, 4. — [6] Voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et voluntas sanata impleat legem. (*Aug.*, *De Spir. et litt.*, cap. 9, n. 15.) Per quam (gratiam) solam quod lex jubet possit implere. (*Ibid.*, c. 10, n. 16, tom. X.)

[1] Multum in hac vita profecit qui quam longe sit a perfectione justitiæ profi[c]iendo cognovit. (*Aug.*, *De Spirit. et litt.*, c. 36, n. 64, tom. X.) — [2] *Matth.*, v, 48. — [3] *I Cor.*, II, 6.

qu'encore que l'homme juste n'arrive pas à la charité achevée, il n'obéit à aucune convoitise; et encore qu'il ne possède pas entièrement le souverain bien, néanmoins il ne se plaît en aucun mal, gémissant avec l'Apôtre, et disant : « Malheu- « heureux homme que je suis ! qui me délivrera « de ce corps de mort [1]? » « Ainsi nous pouvons, » dit saint Augustin[2], « nous déplaire dans les ténèbres, encore que nous ne puissions pas arrêter nos vues sur une lumière très-éclatante. »

C'est la perfection qui nous est promise par la grâce de la nouvelle alliance. Moïse dit, au *Deutéronome*[3] : « Le Seigneur Dieu circoncira ton « cœur, et le cœur de ta postérité après toi, afin « que tu aimes le Seigneur ton Dieu de tout ton « cœur et de toute ton âme. » Nous voyons dans ce beau passage la convoitise vaincue par la circoncision de nos cœurs, et la sainte charité régnante par l'attachement au souverain bien.

Que si nos adversaires objectent que les oppositions de la convoitise diminuent les transports de la charité, nous y consentirons volontiers; et toutefois nous ne craindrons pas d'assurer, avec l'admirable saint Augustin, que la grâce du Saint-Esprit abonde tellement en l'âme des justes, que leur charité, quoique combattue, a quelque chose de plus vigoureux qu'elle n'avait en Adam notre premier père, lorsqu'elle y jouissait d'une pleine paix. Car Adam n'avait rien à combattre dans une si grande félicité, dans une telle facilité de ne pécher pas. « Maintenant, » dit saint Augustin [4] « il faut une liberté plus grande contre tant de tentations qui n'étaient pas dans le paradis, afin que ce monde soit surmonté avec toutes ses erreurs, toutes ses terreurs, et les attraits de ses fausses amours. » D'où vient cette liberté plus grande, que la grâce de Jésus-Christ inspire à ses saints? En effet, n'est-il pas nécessaire que cette charité soit plus forte et plus fortement attachée à Dieu; puisqu'ayant à se raidir contre tant d'obstacles, malgré tant d'ennemis dedans et dehors, elle ne laisse pas de dire de tout son cœur : « Jésus-Christ est ma vie[5]; » et « je vis, « non plus moi, mais Jésus-Christ en moi[6]? » Aussi saint Augustin nous enseigne que Dieu mettant Adam dans le paradis, voyait bien qu'il devait tomber; « mais en même temps il voyait, » dit-il[7], « que par sa postérité aidée de la grâce, le diable serait surmonté avec une plus grande gloire des saints. » Ainsi, quoique la convoitise entreprenne pour détruire la justice des enfants de Dieu, elle demeure victorieuse par la charité, qui est la véritable justice, comme l'appelle saint Augustin; et la grâce les remplit tellement, que nous voyons tout ensemble, en l'homme fidèle, plus de force, plus d'infirmité, plus de gloire, plus de bassesse. Qui pourrait opérer un si grand miracle, sinon Celui qui dit à saint Paul qui se plaignait de se voir assailli d'une tentation violente : « Ma grâce te suffit, car ma puissance se « parfait dans l'infirmité[1]. »

Concluons donc enfin cette question, et confessons que la doctrine catholique triomphe de tous les reproches de ses adversaires. Car s'ils nient la vérité de notre justice, et l'accomplissement de la loi à la manière que nous avons exposée, ils contredisent à l'Ecriture et outragent l'Esprit de la grâce. Que s'ils combattent l'accomplissement de la loi, pour montrer qu'il n'est jamais si exact qu'il évite toute sorte de répréhension, ils ne touchent point à notre créance; puisque l'Eglise catholique confesse, avec le plus grand de tous ses docteurs, que « Dieu justifie tellement ses saints, qu'il ne laisse pas d'y voir toujours quelque chose qu'il accorde libéralement à la prière, et qu'il pardonne miséricordieusement à la pénitence[2]. »

CHAPITRE XII.

Du mérite des bonnes œuvres. — Sentiments de l'ancienne Eglise.

Des trois questions importantes sur lesquelles je m'étais proposé d'expliquer les sentiments de l'Eglise, les deux premières ont été traitées; et par la miséricorde divine, la gloire de Jésus-Christ a paru dans le commencement et dans le progrès de la vie nouvelle du Chrétien. Maintenant il faut montrer à nos adversaires que la doctrine que nous professons touchant notre couronnement dans la vie future, n'est pas moins glorieuse au Sauveur des âmes; afin que tout le monde connaisse que l'Eglise catholique n'a rien plus à cœur que de faire éclater par toute la terre l'honneur du Fils de Dieu son Epoux.

Les calvinistes ne peuvent souffrir que nous enseignions que la vie éternelle est rendue aux mérites des bonnes œuvres; et c'est pour cela principalement que le ministre que nous combattons, accuse le sacré concile de Trente de ruiner la confiance en notre Sauveur.

J'ai promis de lui faire voir que la foi de la sainte Eglise est un héritage ancien qu'elle a reçu

[1] *Rom.*, VII, 24. — [2] Potest oculus nullis tenebris delectari, quamvis non possit in fulgentissima luce defigi. (*Aug.*, *De Spirit.*, etc., n. 65.) — [3] *Deut.*, XXX, 6. — [4] Major quippe libertas necessaria est adversus tot et tantas tentationes quæ in paradiso non fuerunt... ut cum omnibus amoribus, terroribus, erroribus suis vincatur hic mundus, etc. (*De corr. et grat.*, c. 12, n. 35, tom. X.) — [5] *Philip.*, I, 21. — [6] *Galat.*, II, 20. — [7] Nec eo modo quod vinceretur incertus, sed nihilominus præscius quod ab ejus semine adjuto sua gratia idem ipse diabolus fuerat sanctorum gloria majore vincendus. (*De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 27, [illegible])

[1] *II Cor.*, II, 9. — [2] Sic operatur (Deus) justificationem in sanctis suis... ut tamen sit et quod petentibus largiter adjiciat, et quod confitentibus clementer ignoscat. (*Aug.*, *De Spir. et litt.*, cap. 36, n. 63 tom. X.)

de pieux docteurs qui ont fleuri dans les premiers siècles; par où le catéchiste reconnaîtra que sous le nom des Pères de Trente, il condamne l'antiquité chrétienne qui prononce nettement en notre faveur.

Pour entendre cette vérité, comprenons les raisons solides par lesquelles l'Eglise ancienne a vaincu l'hérésie des pélagiens.

La malice de cette hérésie consistait en ce que, niant la grâce de Dieu, elle attribuait tout le bien à notre mérite. Pour détruire cette superbe doctrine, il n'y avait rien de plus nécessaire que d'abattre le mérite insolent, par lequel ces hérétiques enflaient notre orgueil. Si l'Eglise n'eût pas cru le mérite, il était temps alors de le déclarer pour confondre les pélagiens qui s'y confiaient excessivement; mais, au contraire, elle se propose de renverser le mérite pélagien, en établissant le mérite. Elle ruine un mérite insolent par un mérite respectueux; elle oppose au mérite qui prévient la grâce, un mérite qui est un fruit de la grâce : et c'est ce mérite que nous croyons.

Le seul témoignage de saint Augustin est capable de convaincre les plus obstinés. Car qui ne sait que ce grand évêque est celui de tous les saints Pères, qui a disputé le plus fortement contre ce mérite pélagien qui s'élève contre la gloire de Dieu? Et toutefois cet humble docteur, ce puissant défenseur de la grâce, dans les lieux où il foudroie les pélagiens, prêche si constamment le mérite, qu'il est impossible de ne voir pas que le mérite établi par les vrais principes, bien loin d'être contraire à la grâce, en prouve clairement la nécessité, et en fait éclater la vertu.

Ecoutons parler ce grand personnage dans cette Epître si forte, qu'il écrit à Sixte contre l'hérésie des pélagiens : « De quels mérites se vantera celui qui a été délivré, auquel si l'on rendait selon ses mérites, ils n'éviterait jamais la damnation [1] ? » Quelle arrogance pélagienne pourrait se défendre contre ces paroles? Mais de peur que les ignorants n'estimassent qu'en s'opposant à ce faux mérite, il voulût combattre le véritable, il ajoute aussitôt après ces beaux mots : « Les justes n'ont-ils donc aucuns mérites? Ils en ont certainement, parce qu'ils sont justes : mais ils n'avaient pas mérité que Dieu les fît justes. »

Qui ne voit ici que saint Augustin ruine le mérite qui prévient la grâce par le mérite qui est un fruit de la grâce : et qu'autant qu'il déteste ce premier mérite, autant approuve-t-il le second?

Mais celui qui voudra connaître sans obscurité les sentiments de saint Augustin touchant le mérite des bonnes œuvres, il n'a qu'à considérer attentivement de quelle sorte ce grand homme emploie contre les ennemis de la grâce ce passage de l'*Epître aux Romains :* « Le paye- « ment du péché, c'est la mort : la grâce et le « don de Dieu, c'est la vie éternelle[1]. » Nos adversaires, ignorants de l'antiquité, ou déférant peu à ses sentiments, estiment que le mot de grâce ne se peut accorder avec le mérite. Mais l'excellent prédicateur de la grâce raisonne par des principes bien opposés; il enseigne que la vie éternelle est donnée aux mérites des saints: il confesse que l'apôtre saint Paul pouvait dire qu'une telle vie est le payement des bonnes œuvres, comme la mort est le payement du péché. « Et il en est ainsi, » dit saint Augustin[2], « parce que de même que la mort est rendue au mérite du péché, comme son véritable loyer, aussi la vie éternelle est rendue comme payement *au mérite de la justice.* » Peut-on prêcher plus clairement le mérite? Toutefois ce grand docteur passe bien plus loin; il reconnaît qu'il y a en l'homme une véritable justice, à laquelle il ne craint point d'assurer que la vie éternelle *est due*[3]. D'où vient donc, demande saint Augustin, que cette vie bienheureuse est appelée grâce? Voici la raison de ce saint évêque : « La vie éternelle, » dit-il[4], « est rendue aux mérites précédents : toutefois à cause que ces mérites ne sont point en nous par nos propres forces, mais y ont été faits par la grâce; de là vient que la vie éternelle est appelée grâce, sans doute parce qu'elle est donnée gratuitement; et de ce qu'elle est donnée gratuitement, ce n'est pas qu'elle ne soit donnée *aux mérites;* mais c'est à cause que les mérites *auxquels la vie éternelle est donnée* sont eux-mêmes des dons de la grâce. »

Tous les écrits de saint Augustin enseignent constamment la même doctrine; et pour faire voir à nos adversaires qu'il l'a défendue jusqu'à la mort, produisons un des derniers livres qu'il a composés, et dans lequel il a ramassé

[1] Quæ igitur sua merita jactaturus est liberatus, cum si digna suis meritis redderentur, non esset nisi damnatus? Nullane igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt; sed ut justi fierent merita non fuerant. (Epist. 105, nunc 194, n. 6, tom. II.)

[1] *Rom.*, VI, 23. — [2] Et verum est; quia sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna. (Epist. 105, nunc 194, n. 20, tom. II.) — [3] Cui debetur vita æterna vera justitia est. (*Ibid.*, n. 21. — [4] Unde et ipsa vita æterna quæ utique in fine sine fine habebitur; et ideo meritis præcedentibus redditur; tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis parata sunt per nostram sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam; etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur, nec ideo quia meritis non datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. (*Ibid.*, n. 19.)

tout ce qu'il y a de fort et de concluant pour faire plier l'arrogance humaine sous l'aimable joug de la grâce. C'est de là que je veux tirer un témoignage authentique pour notre créance; afin qu'il demeure certain que jamais cet admirable docteur n'a prêché plus hautement le mérite, que lorsqu'il entreprend d'établir la sainte humilité du christianisme. « Puisque la vie éternelle, » dit saint Augustin [1], « laquelle *certainement* est rendue aux bonnes œuvres, *comme chose qui leur est due*, est appelée grâce par le grand Apôtre, quoique la grâce soit donnée gratuitement et non point rendue à nos bonnes œuvres : il faut confesser *sans aucun doute* que la vie éternelle est appelée grâce, parce qu'elle est *rendue aux mérites* qui nous sont donnés par la grâce. » Donc, selon la doctrine de saint Augustin, Dieu ne donne pas seulement, mais il rend la vie éternelle aux mérites de cette vie; et il ne la rend pas seulement, mais il la rend comme chose due. Que les ministres murmurent tant qu'il leur plaira, qu'ils déclament contre les mérites, qu'ils disent que c'est l'orgueil qui les a produits : à Dieu ne plaise que nous croyions que les seuls calvinistes soient humbles, et que saint Augustin a été superbe; qu'eux seuls établissent la grâce, et que ce soit saint Augustin qui l'ait renversée; qu'eux seuls mettent leur confiance en notre Sauveur, et que saint Augustin ait perdu cette bienheureuse espérance!

Ce qui me semble ici plus remarquable, c'est que l'Église, toujours constante, n'a jamais vu les pélagiens s'élever contre la grâce de Dieu qu'elle ne les ait défaits par les mêmes armes. Car il y a près de douze cents ans que les restes de cette hérésie infectant la France, nos Pères, assemblés à Orange, les condamnèrent par ce beau chapitre [2] : « La récompense est due aux bonnes œuvres, si l'on en fait; mais la grâce qui n'est point due précède, afin qu'on les fasse. » Tant il est véritable que l'ancienne Eglise ne croyait pas assez honorer la grâce, si elle n'enseignait les mérites. Et, en effet, on pourra connaître, par la suite de ce discours, qu'il n'y a rien qui relève plus le prix et la dignité de la grâce, que les mérites fidèlement expliqués selon les sentiments de l'Eglise.

Toutes ces choses bien considérées doivent faire comprendre à nos adversaires qu'il est impossible que cette doctrine ne fût reçue très-constamment par toute l'Eglise; puisque, ainsi que j'ai déjà observé dans un temps où les hérétiques abusaient si arrogamment du mérite, elle se croit obligée de le soutenir en termes si clairs et si décisifs, d'où je tire deux conséquences notables contre le *Catéchisme* du sieur Ferry. Je dis, premièrement, qu'il a tort de rapporter l'établissement du mérite entre ces autres grands changements qu'il prétend avoir été faits à Trente [1]. Il y a de l'infidélité ou de l'ignorance de vouloir faire passer pour nouveau ce qui a des fondements si certains dans l'antiquité, par le témoignage d'un si grand docteur, et par l'oracle d'un de nos conciles, approuvé universellement par toute l'Eglise. De là, en second lieu, je conclus qu'il est ridicule de dire que le mérite des bonnes œuvres ruine cette confiance au Sauveur, sans laquelle il n'y a point de christianisme; puisqu'on ne peut sans une extrême impudence, charger l'Eglise ancienne d'un crime si noir, et que le catéchiste confesse lui-même [2] qu'il n'y a rien dans la foi de saint Augustin qui détruise les vérités essentielles, et qui donne une juste cause de séparation.

CHAPITRE XIII.

Que la doctrine du concile de Trente, touchant le mérite des bonnes œuvres, honore la grâce de Jésus-Christ, et nous apprend à nous confier en lui seul.

Je sais bien que nos adversaires, pour se défendre de ces autorités anciennes, qui accablent leur nouveauté, ne manqueront pas de nous repartir que nous prêchons le mérite en un autre sens que les premiers docteurs orthodoxes. Mais l'explication de notre créance fera voir que le même esprit qui a si bien éclairé les Pères, a présidé au concile de Trente.

Certes, le mérite que nous enseignons n'est pas ce mérite superbe, par lequel les pélagiens flattaient l'amour-propre; c'est un mérite soumis et respectueux, qui ne prétend qu'encourager l'homme, et honorer la grâce de Dieu.

Pour établir le mérite des bonnes œuvres, il faut que ces trois choses concourent : la coopération du libre arbitre, la vérité de notre justice par la grâce de Jésus-Christ, la vie éternelle proposée aux œuvres comme leur couronne et leur récompense.

Premièrement, nous croyons en l'homme le libre arbitre de la volonté, par lequel il peut choisir le bien et le mal. Notre foi est si clairement fondée sur les Ecritures, qu'il est impossible de la contredire. « J'appelle à témoin le ciel

[1] Quia et ipsa vita æterna, quam certum est bonis operibus debitam [illegible] gratia Dei dicitur, cum gratia non operibus [illegible] gratis detur; sine ulla dubitatione confitendum est, [illegible] vitam æternam vocari, quia his meritis redditur quæ [illegible] homini. (*De corr. et grat.*, c. 13, n. 41, tom. x.) — [2] [illegible] bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non [illegible], præcedit ut fiant (*Conc. Araus.* II, c. 18, *Labb.*, tom. IV, col. 1670.)

[1] Pag. 104. — [2] Pag. 44.

« et la terre, » disait Moïse aux Israélites[1], « que je « vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction « et la malédiction. » Choisissez donc la vie, afin que vous viviez. De là vient que l'antiquité chrétienne a cru d'un consentement unanime le libre arbitre de nos volontés, sans que personne s'y soit opposé que les hérétiques ; tellement que les sectateurs de Pélage objectant à saint Augustin que la doctrine catholique détruisait le libre arbitre de l'homme, il défend l'Eglise contre ce reproche, et déclare hautement à ces hérétiques que « Dieu a révélé par les Ecritures qu'il y a dans l'homme le libre arbitre de sa volonté[2]. » Et, voulant expliquer ailleurs quelle est la fonction de ce libre arbitre : « C'est à la propre volonté, » dit-il[3], « de consentir ou de résister à la vocation divine. » Il a fait des livres entiers sur cette matière.

De cette doctrine du libre arbitre suit notre coopération avec la grâce, suivant cette parole du saint Apôtre : « Opérez votre salut avec « crainte et tremblement; car Dieu opère en « vous le vouloir et le faire[4]; » où saint Paul ordonne que nous fassions ce qu'il dit que Dieu fait en nous; et c'est pourquoi il parle ainsi de lui-même : « Non pas moi, mais la grâce de *Dieu avec moi*[5]; » c'est-à-dire, selon l'interprétation de saint Augustin : « Ce n'est pas la grâce de Dieu toute seule, ce n'est pas aussi lui tout seul, mais la grâce de Dieu avec lui[6]. »

La seconde chose qui est nécessaire pour les mérites, c'est la sainteté et la justice des bonnes œuvres, que nous avons très-solidement établie sur cette vérité catholique, qui nous enseigne que nos bonnes œuvres sont des ouvrages du Saint-Esprit, et qu'elles naissent de l'influence continuelle de Notre Seigneur Jésus-Christ sur les fidèles, qui sont ses membres.

Je sais que les ministres semblent distinguer ce que nous faisons dans les bonnes œuvres d'avec ce que le Saint-Esprit y opère; mais c'est parler ouvertement contre l'Ecriture. Car il n'y a rien dans les bonnes œuvres qui soit plus à nous que notre vouloir : et c'est là proprement ce que nous faisons. Toutefois c'est notre vouloir que le Saint-Esprit s'attribue : « Dieu, » dit-il[7], « opère en nous le vouloir. » Par où nous voyons sans obscurité que Dieu agit tellement en nous, que ce que nous faisons de bien, c'est lui qui le fait, et que ce qu'il fait de bon en nos œuvres, c'est nous-mêmes qui le faisons par sa grâce; et ainsi se justifie très-parfaitement ce que nous avons cité de l'Apôtre : « Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec « moi. » Ce qui nous montre de quelle justice les bonnes œuvres des saints doivent être ornées, puisqu'elles tirent leur origine de celui qui est la sainteté même et la source de toute justice.

Outre la coopération de nos volontés, et la justice de nos bonnes œuvres, le mérite demande encore que la vie éternelle leur soit proposée comme leur couronne et leur récompense; et c'est ce que toute l'Ecriture nous prêche. Car je n'y vois rien de plus commun que cette sentence, que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. Mais parce que c'est ici le point principal, il est absolument nécessaire que nous l'examinions davantage. Nous en trouverons l'éclaircissement au chapitre XXV de saint Matthieu, dans lequel le jugement est dépeint avec de si vives couleurs.

Nous posons comme une maxime certaine, que non-seulement la punition des péchés, mais encore la distribution des couronnes nous est représentée dans les Ecritures comme une action de justice. C'est pourquoi dans l'une et dans l'autre de ces actions, Jésus-Christ notre Sauveur paraît comme juge; par conséquent il y fait justice, et ainsi ces deux actions appartiennent à la justice.

De là vient qu'en toutes les deux on produit les pièces; et ces pièces ce sont les œuvres : pour cela les livres sont apportés et les consciences ouvertes par cette lumière infinie qui pénètre le secret des cœurs.

Le Juge souverain qui prononce, quoiqu'il décide tout en dernier ressort, ne laisse pas de motiver sa sentence pour l'instruction de ses serviteurs; et dans la juste distinction qu'il fait des bienheureux et des malheureux, il n'allègue pour son motif que les œuvres, il rapporte tout à la charité; parce qu'ainsi que nous avons dit, la charité comprend elle seule toute la justice des mœurs chrétiennes.

De là il s'ensuit qu'en cette journée, les œuvres feront le discernement; ce sera sur les œuvres qu'on prononcera; ce sera donc une action de justice, parce qu'il n'appartient qu'à la justice de prononcer sur les œuvres.

C'est pour cette raison que l'Apôtre voulant faire entendre aux fidèles que toute cette action est un jugement, il leur parle d'un « tribunal « devant lequel, » dit-il[1], « nous comparaîtrons, « afin que chacun remporte selon ce qu'il aura « fait en son corps, soit bien, soit mal. » Ce qui

[1] *Deut.*, XXX, 19. — [2] Revelavit nobis (Deus) per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. (*Aug. De grat. et lib. arb.*, c. 2, n. 2, tom. X.) — [3] Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire propriæ voluntatis est. (*De Spir. et litt.*, c. 34, n. 60, tom. X.) — [4] *Philipp.*, II, 12. — [5] *I Cor.*, XV, 10. — [6] Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. (*De grat. et lib. arbitr.*, c. 5, n. 12.) — [7] *Philip.*, II, 13.

[1] *II Cor.*, V, 10.

montre sans aucun doute que Jésus-Christ en ce dernier jour agira en juge, et que tant la punition que la récompense se rapportent à la justice.

Mais saint Paul s'explique en termes plus clairs en écrivant à son cher Timothée. « J'ai « bien combattu, » dit l'Apôtre [1], « j'ai achevé « ma course, j'ai gardé la foi ; au reste la cou- « ronne de justice m'est réservée, que le Sei- « gneur, ce juste juge, me rendra en ce jour. » Nous disons qu'il n'est pas possible de parler plus clairement en notre faveur. Car, premièrement, l'apôtre saint Paul ne se promet point la couronne qu'après qu'il a raconté ses œuvres; et cette couronne qu'il attend de Dieu, il l'appelle couronne de justice, et c'est pourquoi il dit qu'on la lui rendra; et insistant davantage sur cette pensée : *Le Seigneur*, dit-il, *ce juste juge, me la rendra*. N'est-ce pas nous déclarer nettement qu'il la rendra comme juste juge ? Or le juge, agissant en juge, se propose nécessairement la justice; et donc cette dernière rétribution est un ouvrage de la justice divine.

C'est à quoi regardaient les saints Pères, quand ils ont si constamment établi le mérite des bonnes œuvres. Ils considéraient que les Ecritures rapportaient à Jésus-Christ comme juge et la punition des méchants, et le couronnement des fidèles. De là ils ont inféré que cette distribution de biens et de maux se ferait selon les règles de la justice, c'est-à-dire comme chacun l'aura mérité; parce que c'est le propre de la justice de considérer le mérite. C'est encore pour la même raison qu'ils n'ont fait aucune difficulté d'enseigner positivement que la vie éternelle était due; parce que c'est une maxime infaillible que la justice ne rend que ce qu'elle doit.

Nous examinerons en son lieu quelle est la nature de cette dette par laquelle il a plu à Dieu de s'obliger à ses créatures. Il suffit que nous remarquions maintenant que l'Ecriture nous a enseigné ces trois conditions importantes qui sont requises pour le mérite, c'est-à-dire la coopération de nos volontés, la justice des bonnes œuvres, et la gloire rendue comme récompense.

L'Apôtre a renfermé ces trois choses dans le texte que j'ai rapporté de la seconde *Epître à Timothée*. « J'ai, » dit-il, « combattu un bon « combat; j'ai achevé ma course, j'ai gardé la « foi. » Cela marque l'opération de la volonté. « La couronne de justice m'est réservée. » Si c'est la justice que l'on couronne, il y a donc une véritable justice. « Dieu, ce juste juge, me « la rendra. » Qui ne remarque ici la justice par laquelle Dieu rend la couronne aux bonnes œuvres que nous faisons, comme leur véritable recompense?

[1] *II Tim.*, IV, 7.

Ces trois vérités si considérables méritaient sans doute un traité plus ample; mais un si long discours n'est pas nécessaire pour le dessein que je me suis proposé, qui ne doit comprendre autre chose qu'une simple explication de notre doctrine, par laquelle nos adversaires connaissent que nous n'avons de gloire qu'en Jésus-Christ seul.

Certes, si nous présumions de nous-mêmes, nous ne pourrions fonder notre orgueil que sur la coopération du libre arbitre, ou sur la dignité de nos bonnes œuvres, ou sur ce titre de récompense, au sens que nous avons exposé. Repassons donc en peu de paroles sur ces trois vérités excellentes, sur lesquelles sont appuyés tous les bons mérites, et montrons à nos adversaires que le saint concile de Trente nous les fait considérer d'un œil si modeste, que nous pouvons assurer sans crainte que rien n'établit mieux la gloire de Dieu et le mérite de Jésus-Christ que le mérite des bonnes œuvres comme l'Eglise catholique l'enseigne.

Premièrement, il est véritable que la doctrine du libre arbitre est un des articles de notre créance. Mais que les ministres ne pensent pas que nous vantions notre liberté pour nous confier en nous-mêmes. Car nous reconnaissons devant Dieu que notre volonté est captive jusqu'à ce que le Fils l'affranchisse. Le concile de Trente confesse que nous naissons enfants de colère et esclaves du péché et du diable [1]; tellement qu'il est impossible que jamais notre infirmité se relève, si le miséricordieux Médecin ne lui tend sa main charitable. Comment donc nous vanterons-nous d'une liberté qui n'est réparée que par grâce, et de quoi se glorifiera celui qui a été délivré, sinon de la bonté du Libérateur?

Nous croyons la justice des bonnes œuvres; et nous disons qu'il est impossible qu'elles ne soient de très-grand prix devant Dieu, puisqu'il les fait lui-même par son Esprit-Saint, puisqu'elles naissent de cette divine vertu que Jésus-Christ comme chef répand sur ses membres. C'est aussi une des raisons qui nous oblige de les honorer du nom de mérite, pour exprimer leur valeur et leur dignité. Mais c'est aussi pour cette même raison que nous en rapportons tout l'honneur à Dieu, après le sacré concile de Trente qui imprime cette vérité en nos cœurs par ces paroles si pieuses et si chrétiennes : « Encore que nous voyions que les saintes lettres fassent tant d'estime des bonnes œuvres,

[1] Sess. 6, cap. 1.

que Jésus-Christ nous promet lui-même qu'un verre d'eau donné à un pauvre ne sera pas privé de sa récompense; et que l'Apôtre témoigne qu'un moment de peine en ce monde produira un poids de gloire éternel : toutefois, à Dieu ne plaise que le Chrétien se fie ou se glorifie en lui-même, et non point en Notre-Seigneur, duquel la bonté est si grande envers tous les hommes, qu'il veut que ses dons soient leurs mérites [1]. » Paroles vraiment saintes, vraiment chrétiennes, qui ôtent tout orgueil jusqu'à la racine. Car si tout ce que nous pouvons appeler mérite doit être estimé un don de la grâce, de quoi peut présumer l'arrogance humaine ? Et ne paraît-il pas clairement qu'établir le mérite en ce sens, ce n'est pas vouloir glorifier l'homme, mais honorer la grâce de Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ ?

C'est ainsi que le mérite des bonnes œuvres a été enseigné par saint Augustin et par les anciens docteurs orthodoxes; et le concile de Trente, suivant leur exemple, témoigne par les paroles que j'ai rapportées, qu'il n'a point de plus grande appréhension que de voir l'homme se confier en lui-même et non point en Notre-Seigneur. Cependant le catéchiste voudrait faire croire que ce concile ne s'est assemblé que pour ruiner cette solide espérance qui appuie le cœur du fidèle en Jésus-Christ seul; certes la sincérité chrétienne ne souffre point ces déguisements, et il n'appartient qu'au mensonge de vouloir se fortifier par des calomnies.

Mais achevons de faire connaître la modeste simplicité de notre doctrine dans le point où nos adversaires s'imaginent que nous présumons le plus de nos forces. Nous disons que la couronne d'immortalité est rendue aux bonnes œuvres des saints par une action de justice. Les ministres tâchent de persuader qu'il n'y a point d'arrogance pareille à la nôtre, puisqu'elle ose exiger de Dieu par justice, ce que nous ne devons espérer que de sa seule miséricorde. Défendons notre innocence contre ce reproche, et montrons, par des raisons évidentes, que nous ne disons rien, en cette matière, que les plus échauffés de nos adversaires ne soient obligés de nous accorder.

Ce serait une folle témérité de croire que la créature pût avoir par elle-même aucun droit sur les biens de son Créateur. Quelques bonnes œuvres que nous fassions, Dieu ne nous peut devoir que ce qu'il lui plaît : et cela paraît principalement par ces deux raisons. Premièrement, il est notre Créateur, ce qui lui donne un domaine si indépendant que nous sommes à lui bien plus qu'à nous-mêmes : de sorte qu'il n'y aurait rien de plus ridicule que de disputer contre lui et lui soutenir qu'il nous doit. Secondement, nous sommes pécheurs ; et en cette déplorable qualité, bien loin d'exiger de lui quelque chose, nous devons nous estimer bien heureux qu'il ne décharge pas sur nous toute sa colère que nous avons si justement méritée.

Il est donc absolument impossible que sa justice soit tenue à rien envers vous, si ce n'est que sa bonté l'y oblige. Il ne peut y avoir de justice qu'entre ceux qui doivent être réglés par un droit commun, tellement qu'elle présuppose quelque égalité ; ce qui ne peut être entre Dieu et l'homme à cause de la disproportion infinie. C'est pourquoi ce grand Dieu vivant, dont les miséricordes n'ont point de bornes, voulant établir quelques lois de justice entre sa nature et la nôtre, il nous honore de son alliance, il s'engage à nous par promesse, et ainsi cette Majesté souveraine entre en société avec nous.

De là il s'ensuit que la justice qui nous récompense est fondée sur la promesse divine, par laquelle Dieu s'oblige à nous gratuitement à cause de Notre Seigneur Jésus-Christ ; et le saint concile de Trente nous explique cette doctrine en ces termes : « Il faut proposer la vie éternelle à ceux qui vivent bien jusqu'à la fin et qui ont espérance en Dieu, *et comme une grâce qui est miséricordieusement promise aux enfants de Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ*, et comme une récompense qui sera fidèlement rendue à leurs bonnes œuvres et à leurs mérites *en vertu de la promesse de Dieu* [1]. » Tellement que nous n'avons aucun droit que celui qui nous est acquis par cette promesse de grâce que le sang de Jésus-Christ a ratifiée, et que le Père nous a faite à cause de lui.

Mais nos adversaires objecteront que nos docteurs ne l'entendent pas de la sorte, qu'ils enseignent un mérite de condignité, et une certaine proportion entre la vie éternelle et nos bonnes œuvres ; et qu'ils regardent la récompense qui nous est donnée plutôt comme une dette que comme une grâce. C'est là le plus grand sujet de leurs invectives; et cependant nous ne disons rien que des personnes raisonnables puissent contester.

Nous croyons qu'il y a quelque sorte de proportion entre la vie éternelle et les bonnes œuvres, telle qu'elle est entre les moyens et la fin,

[1] Absit ut christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino ; cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona. (Sess. 6, cap. 16.)

[1] Bene operantibus usque ad finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. (Sess. 6, cap. 16.)

entre la semence et le fruit, entre le fondement et l'édifice, entre le commencement et la perfection.

Nos adversaires ne nieront pas que l'ouvrage de notre régénération ne comprenne tous ces merveilleux changements qui se doivent faire en nous par l'Esprit de Dieu, depuis la grâce du saint baptême jusqu'à la glorieuse résurrection; car la fin de tout cet ouvrage, c'est de nous rendre semblables à notre Sauveur. C'est pourquoi le Saint-Esprit, répandu sur nous, opère continuellement en l'homme fidèle, y formant peu à peu Jésus-Christ. Il commence sur la terre, et il n'achève que dans le ciel; tellement que nous pouvons dire que la grâce qui agit en nous, c'est la gloire commencée, et que la gloire, c'est la grâce consommée. De là vient que le Fils de Dieu nous promet un eau « qui jaillit à la vie éternelle [1]; » c'est la grâce qui tend à la gloire, et qui, venant du ciel, va chercher sa perfection dans le ciel.

Davantage : les vertus divines que le Saint-Esprit fait en nous, comme la foi, l'espérance et la charité, s'attachent à Dieu d'une telle ardeur, qu'elles ne peuvent goûter que lui seul; il les a faites d'une nature si noble et d'une si vaste capacité, qu'il ne lui est pas possible de les satisfaire, à moins qu'il ne se donne lui-même.

Ces vérités étant supposées, dire que Dieu doit la vie éternelle aux œuvres qu'il produit en nous par la grâce, c'est dire qu'il se doit cela à lui-même, d'accomplir l'ouvrage qu'il a commencé, d'achever le merveilleux édifice dont il a posé les fondements, de contenter les désirs qu'il a inspirés, et de rassasier une avidité qu'il a faite, est-il rien de plus digne de sa sagesse?

Enfin, il y a grande différence de considérer l'homme en qualité d'homme, et l'homme comme membre de Jésus-Christ. Car lorsque les fidèles agissent comme membres de Jésus-Christ, leurs actions appartiennent à Jésus-Christ même [2], parce qu'elles viennent de la vertu qu'il répand en eux, c'est-à-dire de son Esprit, qui les prévient, qui les suit, qui les accompagne, qui fait qu'elles sont actions divines et desquelles, par conséquent, la dignité ne peut être assez exprimée.

On peut comprendre par ces principes tout ce que nous croyons du mérite. Il faut premièrement poser l'action, c'est-à-dire l'opération libre de nos volontés après que la grâce les a délivrées; secondement, la dignité de l'action qui vient toute de Jésus-Christ, comme nous l'avons assez expliqué, et enfin la promesse divine sur laquelle est appuyée notre confiance, parce que le véritable fidèle ayant persévéré jusqu'à la fin

[1] *Joan.*, IV, 14. — [2] *Conc. Trid.*, sess. 6, c. 16.

dans la foi qui agit par la charité, et ayant par ce moyen accompli la loi selon la mesure de cette vie, à la manière que nous avons exposée, peut dire qu'en vertu de cette promesse il a le droit sur l'héritage céleste. C'est ce que nos théologiens appellent mérite de condignité. Je ne pense pas que nos adversaires trouvent rien à reprendre en la chose : et il n'est pas bienséant à des Chrétiens de se débattre pour des paroles, et moins encore pour celle-ci, dont le concile de Trente ne se sert pas, et qui n'est usitée en l'Ecole que pour exprimer avec plus de force la valeur et la dignité que le mérite de Jésus-Christ donne aux bonnes œuvres.

Cette doctrine fait bien entendre ce que saint Augustin nous a enseigné par l'autorité des lettres sacrées, que la vie éternelle est donnée aux œuvres, et néanmoins qu'elle ne laisse pas d'être grâce. Elle est donnée aux œuvres, parce que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres [1]. Et cependant il est certain que c'est une grâce, parce qu'elle nous est promise par grâce; elle nous est préparée dès l'éternité par la grâce de celui qui nous a choisis en Jésus-Christ, afin que nous fussions saints [2]. Les bonnes œuvres qui nous l'acquièrent ne sont point en nous comme par nous-mêmes, mais nous « y sommes créés » par la grâce [3], qui « opère » en nous « le vouloir et le faire [4]; et si nous persistons jusqu'à la fin, c'est par ce don spécial de persévérance, qui est le plus grand bienfait de la grâce, si bien qu'il ne reste plus autre chose à l'homme sinon de se glorifier en Notre-Seigneur, qui donne la vie éternelle aux mérites; mais qui donne gratuitement les mérites, selon ce que dit le concile de Trente : que les mérites sont des dons de Dieu.

Ainsi, comme remarque saint Augustin, qui finira cette question après l'avoir si bien commencée, tous les desseins de la Providence se rapportent à ces trois choses. Car, ou Dieu rend le mal pour le mal, ou il rend le bien pour le mal ou il rend le bien pour le bien. Il rend le mal pour le mal, le supplice pour le péché, parce qu'il est juste; il rend le bien pour le mal, la grâce pour l'injustice, parce qu'il est bon; enfin, il rend le bien pour le bien, la gloire éternelle pour la bonne vie, parce qu'il est juste et bon tout ensemble [5]. C'est pourquoi nous disons avec le Psalmiste : « O Seigneur! je vous chanterai mi-« séricorde et jugement [6], » parce que tous les ouvrages de Dieu sont compris sous la miséricorde et sous la justice. La condamnation des

[1] *Apoc.*, XXII, 12. — [2] *Ephes.*, I, 4. — [3] *Ephes.*, II, 10. — [4] *Phil.*, II, 13. — [5] Reddet omnino Deus et mala pro malis, quoniam justus est; et bona pro malis, quoniam bonus est; et bona pro bonis, quoniam bonus et justus est. (*De grat. et liber. arbitr.*, cap. 23, n. 45, tom. X.) — [6] *Psal.*, C. I.

méchants est une action de pure justice ; la justification des pécheurs est une pure miséricorde ; le couronnement des saints est une miséricorde mêlée de justice, avec un si juste tempérament que l'une ne diminue point la gloire de l'autre, la justice nous étant proposée pour nous relever le courage, et la sainte miséricorde pour fonder solidement notre humilité.

CHAPITRE DERNIER.

Conclusion de la seconde section. — Injustice de ministre qui nie que nous ayons notre confiance en Jésus-Christ.

Après que nous avons fait voir clairement quelle est la pureté de notre doctrine, revenons à nos adversaires, et exhortons-les en Notre-Seigneur, par les entrailles de la charité chrétienne, qu'ils ouvrent enfin les yeux à la vérité, et qu'ils cessent de nous reprocher que nous nous confions en nous-mêmes, et non point au Fils de Dieu, qui nous a aimés et qui a donné son âme pour nous. Laissons les disputes et les questions; laissons les contentions échauffées. Nous écouterons volontiers leurs plaintes; qu'ils entendent aussi nos raisons en paix : toutes leurs accusations seront réfutées sitôt que notre foi sera éclaircie.

Ils se plaignent que nous attribuons tout à nos bonnes œuvres, et que nous anéantissons la grâce de Dieu. Mais nos conciles ont déterminé que nos péchés nous sont pardonnés par une pure miséricorde, que nous devons à une libéralité gratuite la justice qui est en nous par le Saint-Esprit, et que toutes les bonnes œuvres que nous faisons sont autant de dons de la grâce.

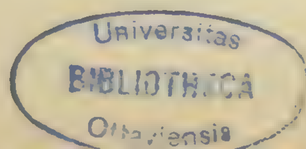
Mais il faut confesser, disent-ils, que Dieu ne nous approuve et ne nous reçoit qu'à cause de la justice de Jésus-Christ, et non point à cause de nos bonnes œuvres. Nous les conjurons au nom du Sauveur qu'ils nous expliquent nettement quelle est leur pensée. Est-ce que Dieu, en nous donnant la vie éternelle, ne fait aucune considération dans nos bonnes œuvres ? A Dieu ne plaise que nous ayons un tel sentiment de celui dont il est écrit qu'il rend à chacun selon ses œuvres. Certainement il les considère, puisqu'il les récompense et qu'il les couronne ; et je ne puis croire que nos adversaires veulent nier une vérité si constante. Mais peut-être qu'ils veulent dire que les bonnes œuvres ne sont point toute la raison pour laquelle Dieu nous considère, ou bien qu'il ne les considère elles-mêmes qu'à cause de Notre Seigneur Jésus-Christ. Si c'est là tout ce qu'ils prétendent, ils ne disputent pas contre nous ; nous confessons de tout notre cœur cette salutaire doctrine.

Dieu aime ses élus par un double amour; il y a un amour qui suit leurs œuvres, et il y a un amour qui prévient leurs œuvres. « Mon Père vous a aimés, » dit le Fils de Dieu [1], « parce que vous m'avez aimé. » Cet amour du Père éternel suit nos œuvres; mais il y a un autre amour qui les prévient. Car, comme remarque saint Augustin [2], c'est Dieu qui fait en nous cet amour par lequel nous aimons son Fils : et il l'aime parce qu'il le fait ; mais il ne ferait pas en nous ce qu'il aime, si, avant que de le faire, il ne nous aimait. D'où il s'ensuit que les bonnes œuvres ne peuvent pas être tout le motif pour lequel Dieu nous favorise, puisqu'il y a en Dieu un amour qui est le principe des bonnes œuvres.

Davantage : nous ne croyons pas que lorsque Dieu couronne les œuvres, il termine son affection simplement aux œuvres. Car, après le malheur de notre péché, il est certain que la bonne vie ne nous aurait acquis aucun droit sur la couronne d'immortalité, si Dieu, par sa bonté, ne l'avait promise à cause de Notre Seigneur Jésus-Christ, comme dit le concile de Trente, et si en conséquence de cette promesse il n'agréait, au nom de son Fils, les bonnes œuvres que nous faisons. C'est pourquoi le même concile, parlant des œuvres de pénitence, dit « qu'elles tirent de Jésus-Christ toute leur vertu ; que c'est lui qui les offre à son Père ; qu'en lui elles sont reçues par son Père [3]. » Tellement que nous confessons que Dieu ne nous aime qu'en Jésus-Christ ; qu'il ne nous considère qu'en Jésus-Christ ; qu'il ne reçoit nos œuvres que par Jésus-Christ. Une profession de foi si sincère ne surmontera-t-elle jamais l'opiniâtreté de nos adversaires?

Mais ils ne seront pas satisfaits de nous jusqu'à ce que nous disions avec eux que toute la justice des élus de Dieu n'est que souillure et iniquité, c'est ce que nous ne pouvons accorder ; et nous les conjurons en Notre-Seigneur qu'ils cessent d'outrager l'Esprit de la grâce, se souvenant que cette justice vient de Jésus-Christ, et que c'est Dieu même qui la fait en nous. A Dieu ne plaise que nous croyions que Jésus-Christ, amenant ses élus au Père, ne lui présente que des ordures qu'il aura laissées, et non point une justice qu'il aura faite. Car, si son Esprit-Saint agit en nos cœurs, qu'est-ce qu'il y peut former sinon la justice ? Or la justice qui n'est telle que devant les hommes, n'est autre chose qu'une hypocrisie.

[1] *Joan.*, XVI, 27. — [2] Amorem itaque nostrum pium fecit Deus; et vidit quia bonum est; ideo quippe amavit ipse quod fecit; sed in nobis non faceret quod amaret, nisi antequam id faceret, nos amaret. (Tract. 102, *in Joan.*, n. 5, tom. III, part. II) — [3] Ab ipso vim habent, per ipsum offeruntur Patri, per ipsum acceptantur a Patre. (Sess. 14, cap. 8.)



Donc la justice des prédestinés sera justice même aux yeux de Dieu.

Et certes, il ne meurt aucun des élus dans lequel la grâce de Dieu n'ait affermi le règne de la charité sur la convoitise, ainsi qu'il a été expliqué ailleurs[1]. Par conséquent, ces péchés énormes qui éteignent la charité ne se rencontrent plus en leurs âmes; et leurs affections sont dans un bon ordre, parce qu'ils meurent attachés à Dieu. Telle est la justice des prédestinés. Mais ils n'auront pour cela, de quoi se glorifier en eux-mêmes; parce que Dieu, qui les trouvera justes, les trouvera tels qu'il les a faits, et il ne couronnera que ses propres dons.

Cessez donc de nous reprocher, nos chers Frères, que nous établissons les mérites pour nous élever contre Dieu. Si nous présumions des mérites, dirions-nous tous les jours à Dieu, dans l'auguste sacrifice de nos autels : « Donnez, ô Seigneur tout-puissant, à nous misérables pécheurs, qui espérons en la multitude de vos miséricordes, quelque part et société avec vos bienheureux apôtres et martyrs, au nombre desquels nous vous prions de nous recevoir, ne pesant point nos mérites, mais usant de grâce envers nous au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ[2] ? » Est-ce là s'enfler de ses propres mérites? Et quelle est l'infidélité de votre ministre, quand il assure dans son *Catéchisme*[3], que l'on « a fait rayer, comme autant d'hérésies, de l'ordre de baptiser et de la manière de visiter les malades, » ces salutaires protestations que faisaient nos pères, d'espérer la gloire éternelle, non point par leurs propres mérites, mais par les mérites de Jésus-Christ? Si l'Eglise les a rayés de ses rituels comme des hérésies, d'où vient qu'elle les laisse comme saintes dans son sacrifice?

Que si peut-être l'on s'imagine que cette prière de l'Eglise déroge aux mérites, l'on ne comprend pas bien son intention. Nous croyons qu'il y a des mérites, mais aucun de nous en particulier n'ose présumer qu'il en ait : car en ce lieu de tentation, nous sommes si fort enclins à l'orgueil, qu'il est expédient pour notre salut que Dieu nous cache à nous-mêmes les biens qu'il nous fait. Ainsi, tant que nous sommes en cette vie, bien loin de vanter nos mérites, comme faisait cet arrogant pharisien, nous nous prosternons devant Dieu, à l'exemple du saint prophète, et nous espérons le fléchir à cause de ses grandes miséricordes; d'autant plus que, sentant notre infirmité, nous savons bien qu'il est impossible que nous persévérions jusqu'à la fin, parmi tant de difficultés que nous rencontrons dans la voie étroite, si la grâce ne nous soutient par une influence continuelle; de sorte, les enfants de Dieu lui demandent la vie éternelle comme une pure libéralité, parce que, si c'est la justice qui les y reçoit ensuite de la promesse divine, c'est la miséricorde qui les y conduit par Jésus-Christ, notre Sauveur.

Quelle est donc l'injustice de nos adversaires, qui disent que c'est la présomption qui nous a enseigné le mérite? Comment la présomption l'a-t-elle enseigné, puisque telle est la nature de ce mérite, qu'il se perd tout entier sitôt qu'on présume? « L'Eglise a des mérites, » dit saint Bernard[1], « mais pour mériter, non pour présumer. »

Si nous présumions des mérites, reconnaîtrions-nous qu'ils nous sont donnés, l'apôtre saint Paul disant : « Si tu as reçu, de quoi peux-tu te glorifier[2]? » Si donc nous confessons humblement, avec le saint concile de Trente[3], que les mérites nous sont donnés, il est clair que nous ne voulons pas glorifier l'homme; et si nous ne voulons pas glorifier l'homme, il paraît que nous avons dessein de glorifier Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ.

C'est ce que notre concile témoigne en ces termes : « Nous ne pouvons rien par nous-mêmes, nous pouvons tout avec celui qui nous fortifie : » ainsi l'homme n'a pas de quoi se glorifier, « mais « toute notre gloire est en Jésus-Christ : » en lui nous vivons, en lui nous méritons, en lui nous satisfaisons, faisant des fruits dignes de pénitence, lesquels tirent de lui leur vertu, par lui son présentés à son Père, en lui sont agréés par son Père [4]. »

Comment donc osez-vous dire, ô ministre! qu'il « n'est plus permis de mourir en l'Eglise « romaine en se fiant ès seuls mérites de Jésus-« Christ? » Quoi! ne nous est-il pas permis de dire en mourant ce que l'Eglise dit tous les jours dans son sacrifice : « Seigneur, ne pesez point « nos mérites; mais sauvez-nous par grâce, au « nom de Jésus-Christ? » Ne nous est-il pas permis de mourir en la foi du concile de Trente, qui dit que nous n'avons pas de quoi nous glorifier en nous-mêmes, mais que toute notre gloire est en Jésus-Christ? Certes, nous espérons de mourir en cette sainte et salutaire pensée; nous dirons, et vivants et mourants, que Jésus-Christ est toute notre gloire, par conséquent tout notre

[1] Ci-dessus, ch. 10 et 11. — [2] Intra quorum nos consortium non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte, per Christum Dominum nostrum. (*Can. Miss.*) — [3] Page 109.

[1] Habet merita, sed ad promerendum, non ad præsumendum. (Serm. 68, *in Cant.*, n. 6, tom. I.) — [2] *II Cor.*, IV, 7. — [3] Sess. 14, c. 16; ci-dessus, c. 13. — [4] Nam qui a nobis tanquam ex nobismetipsis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia possumus; ita non habet homo unde glorietur, sed omnis nostra gloriatio in Christo est, etc. (Sess. 14, cap. 8.)

salut, tout notre appui, toute notre confiance.

Et ne nous opposez pas, ainsi que vous faites, « que nous croyons être sauvés par quelque au- « tre chose [1]; » car ce reproche est peu raisonnable. Il est vrai que nous confessons, et c'est une maxime très-indubitable, que plusieurs choses coopèrent à notre salut, ou plutôt que par la grâce de Dieu, toutes choses coopèrent à notre salut ; mais nous avons notre espérance en Jésus-Christ seul : parce que tout ce qui contribue à nous sauver, n'a de force ni de valeur que par ses mérites.

Je n'estime pas avoir assez fait en réfutant vos objections par des raisons si claires et si évidentes ; il faut encore que vous soyez condamné par la doctrine de vos collègues. Ecoutez votre confrère Daillé parlant de vos amis les luthériens, en son *Apologie*, ch. 9. « Quand, » dit-il, « selon les lois du discours, il s'ensuivrait légitimement et nécessairement de l'opinion des luthériens, qu'il faille adorer le sacrement, toujours me suffit-il, pour ne pas abhorrer leur communion, qu'ils ne tiennent pas cette conséquence, mais, au contraire, la rejettent avec moi ; » et il ajoute encore en ce même lieu, que « ce serait *une extrême injustice* de la leur imputer. » Et dans la lettre à M. de Monglat, faite sur le sujet de son *Apologie :* « Encore, » dit il [2], « que l'opinion des luthériens sur l'Eucharistie induise, selon nous, aussi bien que celle de Rome, la destruction de l'humanité de Jésus-Christ, cette suite néanmoins ne leur peut être mise sus *sans calomnie*, vu qu'ils la rejettent formellement. » Appliquez ce raisonnement à la matière où nous sommes, et vous y verrez votre condamnation.

Vous dites que nous ne mettons pas notre confiance aux seuls mérites de Jésus-Christ. Nous enseignons positivement le contraire. Vous soutenez que notre créance ne le permet pas, vous tâchez de le prouver par des conséquences que vous tirez de notre doctrine ; nous les rejetons, nous les désavouons, nous les détestons. Vous ne pouvez donc nous les imputer, « sans une « extrême injustice et sans calomnie. » Vous nous les imputez toutefois ; et c'est la principale raison par laquelle vous ne craignez pas de nous condamner. Donc, selon les principes de vos collègues, la sentence que vous prononcez contre nous est fondée sur une calomnie manifeste, et donnée par une extrême injustice.

Ainsi, nonobstant vos oppositions, il est vrai que nous pouvons et vivre et mourir dans cette bienheureuse espérance, qui s'appuie sur Jésus-Christ seul ; et si cette confiance a sauvé nos pères, comme votre *Catéchisme* l'enseigne, il résulte clairement, de votre discours, que nous pouvons attendre la vie éternelle dans la communion de l'Église romaine.

¹ Pag. 113. — ² Pag. 16 —

Mais elle ne permet pas, dites-vous, de mourir « avec assurance de son salut [1]; » et par là vous tâchez de nous faire entendre que notre confiance n'est pas assez forte. Répondons en peu de paroles à cette objection que vous faites dans le dessein de mettre quelque différence entre nos ancêtres et nous.

Nous avons l'assurance de notre salut, telle que l'ont toujours eue les enfants de Dieu ; « lesquels, certes, » dit saint Augustin [2], «quoiqu'ils soient infailliblement assurés du prix de leur persévérance, toutefois ils ne sont pas assurés de leur persévérance. »

Nous avons l'assurance de notre salut, telle que la prêchait saint Bernard : « Qui est celui qui peut dire : Je suis des élus, je suis des prédestinés à la vie, je suis au nombre des enfants?» et après : « Nous n'en avons pas la certitude ; mais la confiance nous console, de peur que nous ne soyons tourmentés par l'anxiété de ce doute [3]. »

Je produis ces deux grands hommes à notre adversaire, parce qu'il les appelle saints dans son *Catéchisme*, afin qu'il connaisse, par leur témoignage, que nous avons l'assurance d'être sauvés, telle que l'ont eue les hommes de Dieu et les saints docteurs de l'Église. Après quoi je ne vois rien de plus ridicule que d'apporter, comme un empêchement de notre salut, cette incertitude modeste en laquelle la bonté de Dieu laisse les élus pour les rendre plus humbles et plus diligents. Au contraire, saint Augustin nous apprend qu'il importe pour notre salut que nous ne sachions pas ce secret, « parce qu'en ce lieu de tentation l'infirmité est si grande, que la certitude infaillible peut facilement engendrer l'orgueil [4]. »

Mais finissons enfin ce discours par ce raisonnement invincible, qui découvrira manifestement deux insignes faussetés du ministre. Il accuse le concile de Trente d'avoir établi une nouvelle doctrine touchant la justification et les bonnes œuvres. Cependant il paraît sans difficulté qu'elle a été de point en point enseignée il

¹ Pag. 113. — ² Qui licet de perseverantiæ suæ præmio certi sint, de ipsa tamen perseverantia reperiuntur incerti. (Lib. XI, *De civ. Dei*, cap. 12, tom. VII.) — ³ Quis dicere potest : Ego de electis sum, ego de prædestinatis ad vitam? Certitudinem utique non habemus : sed spei fiducia consolatur nos, ne dubitationis hujus anxietate penitus cruciemur. Serm. [illegible], *de Septuag.*, n. 1, tom. I.) — ⁴ Quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero prædestinatorum se esse præsumat? Quia id occultari opus est in hoc loco, etc. Quæ præsumptio in isto tentationum loco non expedit, ubi tanta est infirmitas, ut superbiam possit generare securitas. (*De corr. et grat.*, c. 13, n. 40, tom. X.)

y a plus de douze cents ans, par le plus celèbre de tous les docteurs, avec l'applaudissement de toute l'Eglise. Il ajoute que cette doctrine détruit le fondement de la foi, c'est-à-dire la confiance en Jésus-Christ seul. Toutefois il n'est pas assez téméraire pour accuser saint Augustin d'un crime si énorme ; au contraire, il déclare en termes formels, qu'il ne trouve rien en sa foi qui puisse donner une juste cause de séparation. Ainsi, l'autorité de saint Augustin nous est un rempart assuré. Car si notre foi est la sienne, il est clair qu'on ne se doit pas séparer de nous, puisqu'on n'ose se séparer de saint Augustin. Que s'il y a de l'injustice à se séparer, il y en a bien plus à nous condamner ; tellement que les maximes de notre adversaire sont la justification de l'Eglise. C'est ainsi que la nouveauté est forcée, par une secrète vertu, à venir rendre témoignage à l'antiquité ; « c'est ainsi que l'unité sainte est honorée, même par le schisme. »

SECONDE VÉRITÉ

QUE L'ON PEUT SE SAUVER EN LA COMMUNION DE L'ÉGLISE ROMAINE.

CHAPITRE PREMIER.

Que, selon les principes du ministre, les premiers auteurs de la réformation prétendue sont les schismatiques ; qu'il se contredit lui-même quand il enseigne que du temps de ses pères l'Eglise romaine était la Babylone de l'Apocalypse.

Jusqu'ici notre innocence s'est défendue contre les accusations du ministre ; nous devions cette juste défense à la sainteté de l'Eglise, qui était attaquée par ses calomnies. Maintenant la charité nous oblige de faire connaître à nos adversaires le péril évident de leurs âmes ; et combien leur perte est inévitable, s'ils ne retournent en la communion de l'Eglise en laquelle leurs pères ont été sauvés, et qui est toujours prête à les recevoir avec des entrailles de mère.

Pour expliquer mon raisonnement avec ordre, je pose ces trois maximes fondamentales. Premièrement, je dis qu'il est impossible de faire son salut dans le schisme ; car nous entendons par le mot de *schisme* une injuste séparation. Or, cette injuste séparation est incompatible avec la charité fraternelle : par conséquent tous ceux qui sont dans le schisme tombent en cette juste malédiction que l'apôtre saint Jean prononce : « Celui qui n'aime point son frère de-« meure en la mort. Tout homme qui hait son « frère est homicide [1]. »

Secondement, il est assuré que jamais il ne peut être permis de se séparer de la vraie Eglise, et bien moins quand elle sera reconnue pour telle ; parce que l'Eglise étant le lieu d'unité, tous ceux qui se retirent de la vraie Eglise, violent visiblement le sacré lien de la fraternité chrétienne.

Je pose pour troisième maxime, qu'une Eglise demeure toujours véritable Eglise, tant qu'elle peut engendrer des enfants au ciel ; car il n'appartient qu'à la vraie Eglise de donner des frères à Jésus-Christ, et des héritiers au Père céleste. L'Eglise ne conçoit que de son Epoux, qui la rend féconde par son Saint-Esprit ; et ainsi tant qu'elle engendre des enfants à Dieu, elle est pleine de l'Esprit-Saint, Jésus-Christ la traite toujours en Epouse : elle est donc par conséquent véritable Eglise.

Ces vérités étant supposées, je soutiens que nos adversaires ne peuvent excuser leur séparation, et que les principes qu'ils nous accordent montrent que les premiers auteurs de leur secte n'ont pas été des réformateurs, mais de très-dangereux schismatiques, qui se sont séparés de la vraie Eglise. C'est ce qu'il m'est aisé de prouver par ce raisonnement invincible.

Le ministre est convenu avec nous que jusqu'à l'an 1543 on pouvait obtenir la vie éternelle en la communion de l'Eglise romaine [1] ; elle était donc encore véritable Eglise selon les maximes que j'ai posées ; et toutefois il est assuré que longtemps avant cette année nos adversaires s'étaient séparés et avaient abandonné sa communion. Par conséquent, ces réformateurs prétendus étaient des rebelles et des schismatiques, qui fuyaient la communion d'une Eglise, laquelle conduisant ses enfants au ciel, montrait bien par sa sainte fécondité qu'elle était encore l'Eglise de Dieu. En effet, le catéchisme remarque lui-même que les fondements de la foi y étaient entiers [2], et que les fidèles y pouvaient faire leur salut à cause de la sincère confiance que l'Eglise, cette bonne Mère, les obligeait d'avoir en Jésus-Christ seul.

Ce raisonnement jette l'hérésie avec ses mi-

[1] *I Joan.*, III, 14. 16.

[1] Ci-dessus, sect. 1, c. 1. — [2] *Ibid.*, ch. 4, 5 et 6.

nistres dans une confusion nécessaire : et je pense qu'elle n'a jamais paru plus visible que dans le *Catéchisme* que nous réfutons. Le sieur Ferry ne peut se résoudre sur cette importante difficulté, savoir : si les premiers qui ont embrassé la réformation prétendue, en sortant de la communion de l'Eglise romaine, l'ont quittée volontairement, ou s'ils en ont été chassés par la force. Mais qu'il résolve d'eux ce qu'il lui plaira, nous avons toujours de quoi les convaincre. S'ils se sont retirés volontairement de la communion d'une vraie Eglise en laquelle on pouvait se sauver, il paraît manifestement qu'ils sont schismatiques selon les maximes que j'ai posées ; et quand même nous accorderons qu'on les a chassés, il n'éviteront pas leur condamnation, car la communion de l'Eglise est si nécessaire, qu'ils devaient toujours demeurer unis, encore qu'on tâchât de les éloigner ; et je ne dis pas ici à nos adversaires une chose qui doive leur être inconnue. L'Eglise luthérienne les excommunie ; toutefois parce qu'ils la croient une vraie Eglise, ils pensent être obligés de s'unir à elle ; ils lui tendent les bras quoiqu'elle les chasse, et ils entrent en son unité autant qu'ils le peuvent. Si donc l'Eglise romaine était vraie Eglise, puisque, selon la confession du ministre, elle portait en son sein les enfants de Dieu, quelque violence qu'on fît aux réformateurs prétendus, jamais ils ne devaient rompre de leur part le lien de la communion ecclésiastique.

Mais au contraire ils ont ému toute la querelle ; ils se sont séparés les premiers ; ils ont fait de nouvelles Eglises ; ils ont établi un nouveau service, et pour montrer que non-seulement ils fuyaient, mais encore qu'ils avaient en horreur la communion de l'Eglise romaine, ils ont publié par toute l'Europe que sa doctrine était sacrilége, et que son service était une idolâtrie, qu'elle était le royaume de l'Antechrist et la Babylone de l'*Apocalypse*, en laquelle on ne pouvait demeurer sans résister à ce commandement de Dieu : « Sortez de Babylone, mon peuple [1]. » Certes, on ne les contraignait pas de parler ainsi : donc ils n'ont pas été chassés par la force, mais ils se sont retirés volontairement. Cependant l'Eglise romaine était encore la vraie Eglise, puisque, selon les principes du catéchiste, les fidèles de Jésus-Christ y pouvaient mourir sans préjudice de leur salut.

C'est ce qui jette le sieur Ferry dans une étrange contradiction ; car d'un côté il dit nettement « qu'il faut extirper le membre pourri, comme l'Eglise a toujours pratiqué, excommuniant les hérétiques, ou se soustrayant de leur communion [1], » et que l'on ne pouvait abandonner l'ouvrage de la réformation « sans désobéir au commandement : *Sortez de Babylone mon peuple* [2] ; » ce qui prouve la nécessité de se séparer. Mais reconnaissant en sa conscience que jamais il ne peut être permis de se retirer de la vraie Eglise, telle qu'était l'Eglise romaine, puisqu'il avoue que les fidèles s'y pouvaient sauver, il est obligé de répondre que ses pères voulaient demeurer en son unité, si on ne les eût retranchés. « Chassés et poursuivis, » dit-il, « nous avons été contraints de nous séparer [3] ; » et encore plus clairement : « Ils ont plutôt été chassés, qu'ils ne sont sortis. Car ils entendaient avec saint Augustin ce commandement : *Retirez-vous, sortez de là, ne touchez point à choses souillées*, D'UN DÉPART SPIRITUEL ET D'UN DÉTACHEMENT DE COEUR. C'est aussi l'exposition qu'on donnait d'ancienneté à Metz à cet autre commandement de sortir de Babylone, à savoir, non en corps, mais en esprit [4]. »

Il est digne d'observation que le catéchiste confesse que ses prédécesseurs entendaient ces paroles : *Retirez-vous, sortez de là*, dans le même sens qu'on donnait, avant la réformation prétendue, à ce commandement de l'*Apocalypse : Sortez de Babylone, mon peuple*. Or, il remarque en un autre lieu que nos Pères, qui vivaient alors en la communion de l'Eglise romaine, croyaient satisfaire à ce précepte, « s'ils ne participaient pas aux péchés de ceux parmi lesquels ils vivaient, sans qu'il leur fût besoin de s'en séparer autrement [5], » c'est-à-dire de se séparer de communion. En effet, le ministre avoue qu'ils mouraient en la communion de l'Eglise romaine. Par conséquent, il nous fait bien voir que ceux qui ont suivi les premiers la réformation prétendue consentaient de demeurer unis avec nous en la communion de l'Eglise romaine, encore qu'ils prêchassent par toute la terre qu'elle était la Babylone maudite, et la prostituée de l'*Apocalypse*. O hérésie confuse en ses jugements ! ô désordre et contradiction de l'erreur.

Et que le ministre ne réponde qu'ils seraient demeurés en l'Eglise à condition qu'elle se serait réformée selon les maximes qu'ils lui proposaient ; car il dit « qu'ils entendaient ce commandement : *Retirez-vous*, d'un détachement de cœur. » C'était donc leur intention de vivre en l'Eglise, liés avec elle de communion, et toutefois détachés de cœur. Ainsi ils ne la regardaient pas comme réformée ; mais toute corrompue qu'ils la supposaient, ils voulaient demeurer en sa communion, pourvu qu'ils en

[1] *Apoc.*, XVIII, 4.

[1] Pag. 127. — [2] Pag. 46 et 47. — [3] Pag. 138. — [4] Pag. 101. — [5] Pag. 88.

puissent retirer leur cœur : ce qui enferme une doctrine contradictoire, digne certes des ennemis de la vérité.

Quelle étrange confusion de pensées ! S'il est vrai que l'Eglise romaine était la Babylone dont parle saint Jean, si c'est d'elle qu'il est écrit : « Sortez de Babylone, mon peuple, » était-il besoin d'employer la force pour en éloigner les fidèles, et d'où vient que la parole de Dieu ne suffisait pas? Mais le ministre s'est bien aperçu qu'elle ne pouvait pas être cette Babylone, puisqu'elle donnait encore des enfants à Dieu. Car en quelle Ecriture nous lira-t-il que la prostituée de l'Apocalypse engendre les enfants légitimes, et les conserve en son sein jusqu'à la mort ? Ainsi pressé en sa conscience, et non point persuadé par la vérité, il tombe nécessairement en des contradictions manifestes. O hérésie toujours chancelante, toujours incertaine, qui n'ose dire ni qu'elle voulait demeurer, ni qu'elle est sortie volontairement, de peur d'être contrainte de confesser et sa rébellion et son schisme ! Eveillez-vous enfin, ô pauvres errants ! voyez le triomphe de la vérité dans le désordre de vos ministres, et dans vos réponses contradictoires. Si vos pères ont été schismatiques, en se séparant de la vraie Eglise, qui conduisait à Dieu ses enfants : vous qui entreprenez leur défense, vous qui persistez dans leur schisme, vous attirez sur vous leur condamnation. Retournez donc à l'unité sainte qui a sauvé nos pieux ancêtres, ainsi que votre ministre le reconnaît. Enfants des schismatiques, revenez à la mère des orthodoxes.

CHAPITRE II.

De la durée perpétuelle de l'Eglise visible : que le ministre la reconnaît; et que l'Eglise prétendue réformée confesse sa nouveauté et prononce sa condamnation.

L'unité catholique doit être ancienne, et par conséquent le schisme est toujours nouveau. Ainsi la volonté visible de nos adversaires les fait reconnaître pour schismatiques, et montre que l'Eglise n'est point parmi eux, parce qu'elle ne peut jamais être dans la nouveauté.

La force de ce raisonnement est fondée sur ces trois propositions, que j'entreprends de prouver par ordre : Que la durée de l'Eglise est perpétuelle; que cette Eglise perpétuelle doit être visible, et que le ministre l'avoue dans son *Catéchisme* ; que l'Eglise prétendue réformée prononce elle-même sa condamnation, parce qu'elle confesse sa nouveauté. Pour entendre solidement ces trois vérités, il faut que nous remontions jusqu'au principe, et que nous considérions les desseins de Dieu dans l'établissement de l'Eglise.

Nous disons que l'Eglise a été fondée pour être le lieu de concorde auquel il plaît à notre grand Dieu d'unir les choses les plus éloignées : d'où il s'ensuit manifestement que sa durée n'a point de limites, non plus que sa grandeur et son étendue ; et comme, selon les anciennes prophéties, il n'y a point de mers ni de nations qui puissent borner ses conquêtes, aussi n'y aurait-il aucun temps qui la voie jamais ruinée. Car de même que la foi de l'Eglise doit unir en Notre Seigneur Jésus-Christ toutes les contrées de la terre, elle doit aussi unir tous les temps ; de sorte que ceux-là s'aveuglent volontairement, qui nient que sa durée soit perpétuelle.

Et certes, les Ecritures divines nous représentent deux sortes de siècles, le siècle présent et le siècle futur. Ce dernier a son étendue pendant toute l'éternité ; le premier ne finira qu'à la résurrection générale. Il faut que Jésus règne en l'un et en l'autre ; et le royaume qu'il a sur la terre est l'image de son royaume céleste. De même donc que le Fils de Dieu sera éternellement béni dans le ciel, aussi ne cessera-t-il jamais d'avoir des adorateurs sur la terre. Or il est certain, par les saintes lettres, que Dieu ne reçoit les adorations que dans son temple, qui est l'Eglise. Ainsi elle sera toujours en ce monde, jusqu'au dernier jugement. C'est pourquoi les prophètes ont dit, et les apôtres l'ont confirmé, que le règne de Jésus-Christ n'aurait point de fin : parce que l'Ecriture nous montrant deux siècles dans lesquels le Fils de Dieu doit régner, il faut nécessairement que son règne remplisse la durée de l'un et de l'autre.

Si nous voulons maintenant connaître que cette Eglise perpétuelle doit être visible, laissons les conjectures humaines, et jugeons des qualités de l'Eglise par l'intention de celui qui l'a instituée.

Deux raisons ont obligé le Sauveur du monde à lui donner une forme visible. L'une de ces raisons regardait les hommes, l'autre l'établissement de sa propre gloire.

Si nous étions de ces intelligences célestes, lesquelles, étant dégagées de toute matière, vivent d'une pure contemplation, il ne serait pas nécessaire de nous unir autrement qu'en esprit ; mais puisque nous sommes des hommes mortels, il était certainement convenable que la Providence divine liât notre communion par quelques signes sensibles.

Mais la principale raison, c'est que Jésus-Christ, fondant son Eglise, veut que sa doctrine y soit professée, pour y être glorifié, comme

dans son temple, devant Dieu et devant les hommes. C'est pourquoi il l'a mise sur la montagne, pour attirer les infidèles, ou pour les confondre.

De là vient qu'il l'a revêtue des signes externes, qui ne permettent pas qu'elle soit cachée. Il lui a donné ses saints sacrements, qui sont les sceaux sacrés de la communion des fidèles, par lesquels nous portons en nos corps les livrées de Jésus-Christ notre capitaine. Il y a établi des pasteurs et une forme de gouvernement, qui unit tout le corps de l'Eglise.

Le Fils de Dieu, le Verbe éternel, invisible par sa nature, voulant être le chef de l'Eglise, a daigné se rendre sensible à nos yeux, en se revêtant d'une chair humaine ; et pendant le cours de sa vie mortelle, il a assemblé près de sa personne une sainte société à laquelle il a ordonné de s'étendre par toute la terre : c'est ce qu'il a appelé son Eglise, c'est-à-dire une assemblée de fidèles qui doit confesser son nom et son Evangile ; par conséquent il veut qu'elle soit visible.

De cette Eglise ainsi établie, Jésus-Christ, la parole du Père, qui porte toutes choses par sa puissance, a dit et prononcé dans son Evangile, que jamais elle ne serait renversée. « Les portes d'enfer, » dit-il [1], « ne prévaudront point « contre elle. » Aussi, malgré les persécutions et les hérésies, c'est-à-dire malgré la fureur du diable et ses artifices, cette Eglise, appuyée sur cette parole, demeure et demeurera toujours immobile.

Je m'étendrais davantage à prouver cette vérité, si le ministre, non content de la confesser, ne l'avait lui-même prouvée par ces trois raisons [2]. La première c'est que Jésus-Christ étant près de retourner à son Père, et envoyant ses disciples par toute la terre pour enseigner et baptiser les nations, ce qui regardait le ministère visible de l'Eglise, ajoute aussitôt après, pour en montrer la durée perpétuelle : « Je suis « toujours avec vous jusqu'à la fin du monde [3]. » La seconde c'est que l'apôtre saint Paul parlant du sacrement de la sainte table, dit que « la « mort du Seigneur y est annoncée jusqu'à ce « qu'il vienne [4]. » La troisième est prise du même Apôtre, et expliquée dans le *Catéchisme* en ces termes : « Il dit que l'œuvre du ministère, et l'assemblage des saints, et l'édification du corps du Christ, se continuera jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à la perfection d'icelui, c'est-à-dire que le nombre des élus de Dieu soit accompli, et que l'Eglise soit achevée.»

[1] *Matth.*, XVI, 18. — [2] Pag. 29. — [3] *Matth.*, XXVIII, 20. — [4] *I Cor.*, XI, 26.

Il prouve, par ces trois raisons, que « le mi- « nistère » de la religion chrétienne « doit durer « jusqu'à la fin du monde. » Or, il est clair que ce ministère comprend l'établissement des pasteurs, et l'usage de la prédication et des sacrements. Ainsi, comme c'est par ces trois moyens que l'Eglise chrétienne est rendue visible, il faut nécessairement qu'il avoue qu'elle l'est et le sera sans interruption jusqu'à ce que le Fils de Dieu vienne pour juger les vivants et les morts : si bien qu'il résulte de son discours, que c'est à l'Église visible que la durée perpétuelle a été promise ; et par là cette imagination d'Eglise invisible, qui est l'unique asile de nos adversaires, est manifestement réfutée par les principes de leur ministre.

Que si la durée de l'Eglise visible est perpétuelle, il paraît, plus clair que le jour, qu'elle doit s'étendre dans tous les siècles, par une continuelle succession : et, en effet, le ministre avoue que « l'œuvre du ministère se conti- « nuera jusqu'à ce que le nombre des élus soit « accompli. »

De là vient que toutes les véritables églises sont apostoliques, parce qu'elles sont toutes descendues des Eglises apostoliques par une succession non interrompue, et ainsi elles sont réputées de la même race. « Une race, » dit Tertullien [1], « se doit rapporter à son origine ; c'est pourquoi toutes les églises ne sont que cette Eglise unique et première que les apôtres de Jésus-Christ ont fondée. Elles sont toutes premières et apostoliques, parce qu'elles se sont associées à la même unité, » et qu'elles ont le même principe.

Ces maximes étant supposées avec le consentement du ministre, je tire cette conséquence infaillible : qu'il suffit pour condamner une Eglise qu'elle n'ait pas la succession. Et dans quel abîme se cachera donc l'Eglise prétendue réformée, qui de peur qu'on ne doute de sa nouveauté, ne craint pas de la confesser elle-même ? Car en l'article 31 de sa Confession de foi générale, après avoir posé ce principe, que « nul ne se doit ingérer de son autorité propre « pour gouverner l'Eglise, » sentant bien qu'elle prononçait sa condamnation, elle tâche de s'en garantir par cette défense qui la condamne encore plus évidemment : « Il a fallu quelquefois, » dit-elle, « et même de notre temps, auquel l'état de l'Eglise était interrompu, que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire,

[1] Omne genus ad originem suam censeatur necesse est, itaque tot ac tantæ Ecclesiæ una est illa ab apostolis prima ex qua omnes. Ita omnes primæ et omnes apostolicæ, dum unam omnes probant unitatem. (*De præscr.*, c. 20.)

pour dresser l'Eglise « de nouveau, » qui était « en ruine et désolation. » Ne diriez-vous pas qu'elle s'étudie à nous convaincre de sa nouveauté ? Considérons toutes ses paroles, et nous verrons qu'il n'y en a aucune qui ne soit contre elle.

L'état de l'Eglise était interrompu. Que signifie ici l'état de l'Eglise, sinon le ministère ecclésiastique ? *Il était interrompu,* nous dit-elle ; mais le catéchiste, au contraire, enseigne à son peuple qu'il devait être *continué* jusqu'à la résurrection générale. « Il a fallu, » poursuit l'hérésie, « que Dieu ait suscité gens d'une façon « extraordinaire. » Pourquoi cette façon extraordinaire ? n'est-ce pas qu'elle s'aperçoit elle-même qu'elle n'a pas la succession légitime ? Mais ces gens, suscités extraordinairement, ont *dressé de nouveau l'Eglise.* Elle avoue sa nouveauté par sa bouche. Et ils « l'ont, » dit-elle, « dressée de nouveau, » parce « qu'elle était en ruine et désolation. » C'est donc injustement qu'ils ont usurpé la belle qualité de réformateurs, puisqu'ils ne veulent pas réformer l'Eglise ancienne, mais qu'ils en veulent *dresser* de nouvelles ; et nous voyons par leur procédé que la réformation de l'Eglise ancienne était le prétexte, et qu'en faire une nouvelle c'était le dessein.

Concluons donc de tout ce discours que la durée de l'Eglise est perpétuelle ; que d'ailleurs elle ne peut subsister sans avoir une forme visible, selon les principes du catéchiste ; et que l'Eglise prétendue réformée, qui, non-seulement ne peut montrer sa succession, mais qui confesse sa nouveauté, ne peut pas être cette sainte Eglise à laquelle le Fils de Dieu a promis qu'il serait toujours avec elle. Que si elle n'est pas l'Eglise de Jésus-Christ, elle n'a aucune part à ses grâces ; et elle ne peut attendre autre chose que la damnation éternelle, si ce n'est qu'ayant honte de sa nouveauté, elle revienne à l'unité ancienne dont elle s'est injustement séparée.

CHAPITRE III.

Que, selon les principes du ministre, nos adversaires ne peuvent apporter aucune cause de séparation.

Disons maintenant à nos adversaires avec cette ardente charité de saint Augustin : [1] Pourquoi vous êtes-vous séparés ? quel a été votre aveuglement, lorsque, pour éviter, à ce que vous dites, les abus qui étaient dans l'Eglise, vous n'avez pas craint de tomber dans le plus horrible de tous les abus, qui est le sacrilége du schisme ? Certes, rien ne doit être plus nécessaire que les causes de séparation ; et il n'y a rien de plus mal fondé que celles que vous prenez pour prétexte.

Considérez, en vos consciences, s'il n'est pas vrai que, de tous les points de notre doctrine, celui qui vous choque le plus, c'est la réalité incompréhensible du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Calvin, combattant cette foi, dit que la véritable raison pour laquelle on ne recevait pas son opinion, « c'est que le diable, enchantant les esprits, les jette en une horrible folie [1]. » Ce grand prophète ne savait pas que ses descendants prêcheraient un jour que la doctrine de la réalité « n'a aucun venin ; qu'elle ne nous engage en rien qui soit contraire ou à la piété, ou à la charité, ou à l'honneur de Dieu, ou au bien des hommes [2], » et que ceux qu'il décriait dans ses livres, comme frappés d'une si horrible folie par les enchantements de Satan, deviendraient des membres de son Eglise, par un décret solennel d'un de ses synodes.

Encore que vos frères les luthériens ne conviennent pas avec nous de toutes les circonstances qui accompagnent cette miraculeuse réalité, néanmoins nous sommes d'accord dans le point le plus essentiel de la question. Que si la créance que nous professons n'a rien, dans le point principal, qui donne une juste cause de séparation, jugez quelle apparence il y a que l'on en puisse trouver dans les accessoires.

Pour ce qui regarde l'adoration, Calvin reconnaît en termes formels que c'est une suite de la présence réelle. « En quelque lieu, » dit-il [3], « que soit Jésus-Christ, il ne sera licite de le frauder de son honneur et service. Qu'y a-t-il donc de plus étrange que de le mettre sous le pain, et ne l'adorer pas ? » Après il répond nettement à toutes les objections qu'on peut faire.

Je passe en peu de mots ces raisonnements que les docteurs catholiques ont si bien traités : et si j'en touche ici quelque chose, ce n'est pas pour expliquer à fond ces matières ; mais afin que nos adversaires, touchés du désir de sauver leurs âmes, s'en fassent informer plus soigneusement, et s'ouvrent le chemin à la vie, que nous leur souhaitons en Notre-Seigneur.

Mais puisqu'il a plu à la Providence que le *Catéchisme* du sieur Ferry donnât de si grands avantages à la bonne cause, il me semble que la charité nous oblige d'y faire une réflexion sérieuse, non point certes pour insulter à nos adversaires, mais pour procurer leur salut par tous les moyens que Dieu nous présente. C'est pourquoi j'entreprends de leur faire voir que les maximes de leur ministre ne leur laissent

[1] *Aug., De bapt.*, lib. II, n. 7, tom. IX.

[1] Lib. IV, *Inst.*, c. 16. — [2] *Voy.* ci- dessus. — [3] *Cont. Hesbus.*

aucune cause légitime sur laquelle ils puissent fonder leur séparation.

Pour entendre cette vérité, il ne faut que rappeler en notre mémoire les choses qui ont déjà été expliquées. Premièrement, que nos adversaires enseignent qu'il y a certaines erreurs en la foi pour lesquelles on ne se doit pas séparer; et qu'afin qu'une erreur nous oblige à rompre, il faut qu'elle renverse les vrais fondements de la foi et de l'espérance du Chrétien [1]. Secondement, que l'Eglise romaine était encore véritable Eglise en l'an 1543; puisque l'on y pouvait faire son salut [2]. Ajoutons pour troisième principe qu'il n'est pas possible que la vraie Eglise erre dans les fondements de la foi: car dès lors elle perdrait le titre d'Eglise; puisque la première marque de la vraie Eglise, selon les principes de nos adversaires [3], c'est qu'elle professe la saine doctrine: ce qui se doit entendre principalement de ces maximes essentielles et fondamentales, sans lesquelles il n'y a point de christianisme.

De là il s'ensuit, sans difficulté, que ni la transsubstantiation, ni la Messe, ni, pour dire en un mot, tous les autres points qui étaient crus si certainement du temps de nos pères, ne peuvent donner à nos adversaires un juste fondement de séparation; et cependant il est véritable qu'ils comprennent les principaux articles controversés.

Et afin que le catéchiste connaisse combien sont fortes les conséquences que nous tirons d'un principe si bien établi, nous en pouvons faire l'épreuve en une matière des plus importantes, qui est la communion sous les deux espèces.

Une des marques essentielles de la vraie Eglise, selon les principes des calvinistes et la confession du ministre, c'est le *droit usage des sacrements* [4]. Si donc, avant la réformation prétendue et jusqu'à l'an 1543, l'Eglise romaine était vraie Eglise, puisqu'elle conduisait au ciel plusieurs citoyens de la bienheureuse Jérusalem, il paraît que les sacrements, du moins quant à la substance, y étaient bien administrés. Cependant il est plus clair que le jour que l'on n'y communiait que sous une espèce, ainsi qu'il a été remarqué ailleurs. Et par conséquent cette façon de communier ne ruine pas la nature du sacrement.

Cette réponse commune de nos adversaires, que l'ignorance ou quelque autre raison excusait nos pères, ne leur est d'aucun usage en ce lieu; car il ne s'agit pas ici des personnes, mais de la nature du sacrement. Il est question de savoir s'il était en l'Eglise romaine quant à la substance: parce que s'il n'y était pas en cette manière, elle avait perdu le titre d'Eglise; et ainsi les enfants de Dieu n'y pouvaient pas vivre, et bien moins encore y mourir, comme le catéchiste l'assure.

Il a bien vu cette conséquence, et je puis dire qu'il ne l'a pas improuvée; parce que, rapportant les raisons pour lesquelles la réformation était nécessaire, il allègue celle-ci entre les autres: « qu'il fallait une grâce extraordinaire pour empêcher que tant d'erreurs qu'il y avait en l'Eglise romaine, ne nuisissent à la foi des élus et aux sacrements qu'ils y reçoivent [1]; » où il suppose que les sacrements se recevaient en l'Eglise romaine. Je demande quels sacrements, sinon le baptême et l'Eucharistie? Certes, le ministre n'en connaît pas d'autres. Donc, puisque l'on ne communiait que sous une espèce, il s'ensuit qu'une espèce seule est le sacrement. Et parce qu'il pourrait répondre que c'est le sacrement à la vérité, mais le sacrement imparfait, je le prie qu'il nous fasse entendre si les deux espèces sont tellement jointes dans la nécessité de ce sacrement, si elles sont tellement de l'essence, qu'il ne puisse subsister sans elles. S'il répond qu'il ne peut subsister sans les deux espèces, communier seulement sous l'une des deux, c'est détruire le sacrement, non le *recevoir*. De cette sorte, on n'y participe non plus que si l'on séparait l'eau d'avec la parole dans l'administration du baptême. Que si l'on reçoit en vérité ce saint sacrement sous la seule espèce du pain, il paraît que la vertu en est appliquée, et que la communion des deux espèces n'est pas nécessaire pour participer à l'Eucharistie. Ainsi une des difficultés principales est terminée par les maximes de notre adversaire.

Mais continuons de lui faire entendre, par ses principes, qu'il ne s'est laissé aucune raison par laquelle sa séparation puisse être excusée. En effet, ce qu'il exagère le plus dans son *Catéchisme*, c'est le reproche qu'il fait à l'Eglise, qu'elle ne permet pas aux fidèles de se confier en Jésus-Christ seul. Ainsi, lui ayant montré clairement combien cette accusation est injuste, qui ne voit que nous avons renversé le fondement principal de sa cause? Dira-t-il que nous ne nous confions pas en Jésus-Christ seul, parce que nous enflons l'arrogance humaine par l'opinion des mérites. Mais pour laisser les autres raisons, que répondra-t-il à saint Augustin, qui les a soutenus avec tant de force dans le même sens que l'Eglise? Osera-t-il dire que ce grand

[1] Ci-dessus, sect. 1, ch. 4 et 5. — [2] Ci-dessus, chap. 1. — [3] *Catéch.*, p. 59; *Confess. de foi*, art. 28. — [4] Pag. 69.

[1] Pag. 118.

docteur a enflé l'arrogance humaine, lui qui est le prédicateur de la grâce, et qui, dans le sentiment de Calvin [1], « n'a pas son pareil entre les anciens, en modestie et profondeur de science ? » Se séparera-t-il de ce saint évêque ? Mais, certes, il lui a fait cet honneur de trouver ses erreurs supportables [2], et il n'y remarque aucune cause de séparation. Se retirera-t-il d'avec nous, parce que nous appelons les saints à notre secours ; et dira-t-il, avec tous les siens, que cette prière est injurieuse à notre Sauveur ? O témérité inouïe ! Car oserait-il bien se persuader qu'il honore plus Jésus-Christ que ne faisait l'Eglise ancienne, laquelle, en priant les saints comme nous, ne doutait point qu'elle ne glorifiât le Sauveur des âmes, dont la grâce les a couronnés ? Qu'il écoute le grand saint Basile, qui exhorte le peuple fidèle en ces termes : « Souvenez-vous, » dit-il [3], « du martyr, vous auxquels il a paru dans les songes ; vous qui, étant venus en ce lieu, l'avez eu pour compagnon dans vos prières ; vous auxquels, étant *appelé par son nom*, il s'est montré présent par ses œuvres. » Qu'il écoute saint Grégoire, évêque de Nysse, frère de cet admirable docteur [4], qui représente les Chrétiens embrassant le corps d'un martyr, « le *priant d'intercéder pour eux*, comme un de ceux qui sont auprès de Dieu et qui obtient, quand il veut, les grâces, étant invoqué. » Qu'il écoute saint Augustin, qui dit que les fidèles « recommandaient aux martyrs les âmes de ceux qu'ils aimaient, comme *à leurs défenseurs et à leurs avocats* [5]. » Ces grands hommes déshonoraient-ils Jésus-Christ ? et quelle est la témérité de nos adversaires qui, sous le nom de l'Eglise romaine, déchirent la mémoire de ces grands docteurs ?

Pour ce qui regarde le purgatoire et la prière que nous faisons pour les morts, se peut-il rien dire de plus formel que ces belles paroles de saint Augustin : « Il ne faut point douter, » dit ce grand évêque [6], « que les prières de la sainte Eglise, et le sacrifice salutaire, et les aumônes que font les fidèles pour les âmes de nos frères défunts, ne les aident à être traitées plus doucement que leurs péchés ne méritent. Car *nous avons appris de nos pères, ce que l'Eglise universelle observe*, de faire mémoire, dans le sacrifice, de ceux qui sont morts en la communion du corps et du sang de Jésus-Christ, et en même temps de prier, *et d'offrir ce sacrifice pour eux*. A l'égard des œuvres de miséricorde par lesquelles on les recommande, *qui doute* qu'elles ne leur soient profitables ? *Il ne faut nullement douter* que ces choses ne servent aux morts, mais à ceux qui ont vécu de telle sorte, qu'ils en puissent tirer de l'utilité après la mort. » Il n'en faut point douter, dit saint Augustin, et l'Eglise universelle l'observe, et elle a appris de ses pères d'offrir le sacrifice pour eux ; et leurs âmes constamment en sont allégées. N'est-ce pas reconnaître un état des âmes dans lequel elles peuvent être assistées par nos oraisons et nos sacrifices ? C'est ce que nous appelons le purgatoire.

[1] *Défens. cont. Vestph.* — [2] Pag. 41. — [3] *Hom. de Mamante mart.*, n. 1, tom. p. 185. — [4] *Hom. de S. Théod. mart.*, tom. III, p. 580. — [5] Eisdem sanctis illos tanquam patronis susceptos apud Dominum adjuvandos orando commendant. (*De cura pro mortuis*, n. 6, tom. VI.) — [6] Hoc enim a Patribus traditum universa observat Ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro ipsis quoque id offerri commemoretur, etc. Non omnino ambigendum est ista prodesse defunctis. (Serm. 32, *De verb. apost.*, nunc 172, n. 2, tom. V.)

Je ne pense pas que nos adversaires osent imiter l'imprudence et la témérité de Calvin, qui, parlant des prières ecclésiastiques que nous faisons pour les morts dans le sacrifice, avoue que « la coutume en est ancienne; comme la coutume, » dit-il [1], « domine souvent sans raison, » il accorde que « telles prières ont été reçues de saint Chrysostome, d'Epiphane, de saint Augustin : mais ces bonnes gens que j'ai nommés, » ajoute cet insolent hérésiarque, « par une trop grande crédulité, ont suivi sans discrétion ce qui avait gagné la vogue en peu de temps. »

Quel mauvais démon possédait cet homme qui méprise avec tant d'orgueil l'antiquité la plus vénérable? Malheureuse mille et mille fois l'hérésie qui doit sa naissance à un tel auteur! Mais quelle gloire à la sainte Eglise qu'elle ne puisse être méprisée que par ceux qui méprisent l'antiquité sainte, et ses plus illustres docteurs !

Je demande maintenant à nos adversaires s'ils veulent être enfants de l'ancienne Eglise, ou s'ils se veulent révolter contre elle? S'ils ne veulent pas être ses enfants, certes je ne m'étonne pas qu'ils nous fuient; mais si cette pensée leur paraît horrible, par quelle hardiesse nous condamnent-ils dans une cause qui nous est commune avec elle?

Mais Rome est destinée, nous dit le ministre [2], pour être le siége de l'Antechrist; c'est la Babylone de l'*Apocalypse*, de laquelle Dieu ordonne de se retirer. Saint Jérôme l'a entendu de la sorte, et les auteurs catholiques ne le dénient pas; c'est pourquoi les réformateurs prétendus ont dû abandonner sa communion. Tel est le raisonnement de notre adversaire, duquel la faiblesse est toute visible.

Quand j'accorderai au ministre que l'Antechrist régnera dans Rome, et que Rome sera le siége de son empire, je n'en respecterai pas moins l'Eglise romaine. Les Néron, les Domitien et les

[1] *Traité de la manière de réformer l'Eglise.* — [2] Pag. 76.

autres persécuteurs des fidèles y ont bien régné autrefois; et néanmoins ce serait une pensée très-extravagante de croire que l'Église romaine en soit déshonorée.

Il faut faire grande différence entre l'Eglise de Rome et la ville : et saint Jérôme l'observe très-exactement, dans cette célèbre *Épître à Marcelle*, où, voulant exhorter cette sainte femme à quitter Rome pour Bethléem, il lui dépeint la ville de Rome comme la Babylone dont il faut sortir. « Là, » dit-il [1], « il y a une sainte Eglise, on y voit les trophées des apôtres et des martyrs, Jésus-Christ y est reconnu, nous y remarquons cette même foi qui a été louée par l'Apôtre, et la gloire du nom chrétien s'y élève de plus en plus tous les jours sur les ruines de l'idolâtrie. Mais l'ambition, la puissance et la grandeur de la ville; voir et être vu, visiter et être visité, louer et médire, toujours parler ou toujours entendre, être contraint de voir une si grande multitude d'hommes, ce sont choses qui ne s'accordent pas avec le repos de la profession monastique. » Qui ne voit que ses premières paroles honorent la sainteté de l'Eglise, et qu'il représente dans les dernières le tumulte et la confusion de la ville?

Il est vrai que ce saint docteur, accoutumé à la crèche du Fils de Dieu et à la solitude de Bethléem, ne pouvait se plaire dans cette ville perpétuellement empressée, et en laquelle il avait été souvent maltraité par la jalousie de tant de personnes, comme ses écrits le témoignent. Mais quelque aversion qu'il eût pour la ville, il ne laisse pas toutefois d'écrire du fond de la Palestine à son Pontife et à son Eglise : « Je suis associé par la communion à Votre Sainteté, c'est-à-dire à la chaire de Pierre : je sais que l'Eglise a été fondée sur cette pierre. Quiconque ne mange pas l'Agneau en cette maison est profane [2]; » et après : « Celui qui n'amasse pas avec vous, dissipe : c'est-à-dire qui n'est pas à Jesus-Christ est à l'Antechrist. » Où, bien loin de considérer l'Eglise romaine comme le siége de l'Antechrist, il estime des antechrists ceux qui ne s'unissent point avec elle.

Et certes, si nous considérons l'Eglise romaine selon les maximes des anciens docteurs, bien loin de croire, comme les ministres, qu'elle est la Babylone dont il faut sortir, nous dirons avec les saints Pères, qu'elle est le centre où il se faut rassembler. C'est ce que nous voyons clairement dans ce beau passage de saint Optat, qui vivait au IV[e] siècle. Ce grand évêque, écrivant contre Parménian, donatiste, lui explique l'unité de l'Église par l'unité de la chaire principale à laquelle toutes les autres doivent être unies. « Vous ne pouvez nier que vous ne sachiez que la chaire épiscopale a été donnée à Rome, premièrement à Pierre, en laquelle a été assis *Pierre, le chef de tous les Apôtres*, qui a été pour cela appelé Céphas : *en laquelle chaire*, » poursuit ce saint homme, « *l'unité devait être gardée par tous les fidèles*, afin que les autres Apôtres ne pussent pas s'attribuer la chaire; et *que celui-là fût tenu pour pécheur et pour schismatique, qui élèverait une autre chaire contre cette chaire singulière* [1]. » Ce saint homme ne veut pas nier que tous les Apôtres n'aient eu leur chaire, puisqu'ils étaient les maîtres du monde; toutefois, ils n'avaient pas la chaire, dit-il, c'est-à-dire cette chaire unique et principale *en laquelle l'unité doit être gardée :* elle n'appartenait qu'à saint Pierre; et de peur qu'on ne s'imagine qu'elle devait finir avec cet Apôtre, il rapporte tous ses successeurs qui s'y sont assis après lui : « La chaire donc, » dit-il [2], « est unique, Pierre s'y est assis le premier. Lin « a succédé; » il les nomme tous jusqu'à Sirice : et nous pouvons aisément remplir cette liste jusqu'à Innocent X d'heureuse mémoire, et à celui que le Saint-Esprit lui destine pour successeur; après quoi nous dirons à nos adversaires avec saint Optat : « Montrez-nous l'origine de votre chaire, vous qui vous attribuez le titre d'Église : » n'êtes-vous pas *schismatiques et pécheurs*, vous qui vous élevez contre la *chaire unique*, contre la *chaire de l'apôtre saint Pierre et l'Eglise principale*, dit saint Cyprien [3], plus ancien qu'Optat, *d'où l'unité sacerdotale a pris sa naissance?* Que pouvez-vous répondre à des autorités si précises?

Mais s'il est vrai que l'Eglise romaine est le lieu de concorde et de paix où se doivent unir les enfants de Dieu, d'où vient que nos adversaires enseignent qu'elle est cette Babylone confuse de laquelle il ne faut retirer? D'ailleurs, où nous liront-ils, dans les Ecritures, que Babylone doive adorer Jésus-Christ et mettre toute sa confiance en lui seul? Cependant, nous avons montré que c'est ce qu'enseigne l'Eglise romaine. Y a-t-il donc rien de plus téméraire que de l'appeler

[1] Nunc *Epist. Paul. et Eustoch. ad Marcell.*, inter Epist. Hieron., epist. 44, tom. IV, part. II.

[2] Ego Beatitudini tuæ, id est, cathedræ Petri communione consocior : super illam petram ædificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum Agnum comederit, profanus est... Qui tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est, Antichristi est. (Epist. 14, *Ad Damas.*, *ibid.*)

[1] Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus... in qua una cathedra, unitas ab omnibus servaretur, ne singuli apostoli singulas sibi quisque defenderent ; ut jam schismaticus et peccator esset qui contra hanc singularem cathedram alteram collocaret. (*Optat*, Mil., *Contr. Parm.*, seu, *De schism. donatist.*, lib. II, c. 2 et 3) — [2] Ergo cathedra unica est, sedit prior Petrus, cui successit Linus... Vestræ cathedræ vos originem reddite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicare. (*Id.*, *ibid.*) — [3] Navigare audent et ad Petri cathedram et ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. (Epist. 55, *Ad Corn.*, *De schismat.*)

Babylone? et combien nos adversaires sont-ils mal fondés s'ils n'ont point d'autre cause de séparation?

Il paraît nettement, par tout ce discours, qu'il n'y a rien en notre créance qui renverse les fondements du salut. Car elle nous est commune avec des personnes qui, selon les principes de notre adversaire, ont pu obtenir la vie éternelle. Nos ancêtres, qui se sauvaient en la communion de l'Eglise romaine, ainsi qu'il l'accorde en son *Catéchisme*, professaient la même doctrine que nous touchant le saint sacrement de l'Eucharistie, et son administration sous les deux espèces[1]; ils condamnaient, comme nous faisons, ceux qui niaient que la sainte Messe fût une institution divine, qui rejetaient la vénération des images et la primauté de l'Eglise romaine; ce qui montre sans difficulté qu'il n'y a aucun de ces points qui détruise les fondements du salut, puisqu'ils n'ont pas empêché celui de nos pères. D'ailleurs, nous avons lu dans saint Augustin tout ce que l'Eglise catholique enseigne touchant la justification des pécheurs, la vérité de notre justice et le mérite des bonnes œuvres; et néanmoins le ministre avoue que la *religion de saint Augustin* n'est point opposée à la sienne [2]. Enfin, nous avons vu clairement que le même saint Augustin a cru, comme nous, que c'est une pieuse pratique d'implorer le secours des saints, et que les âmes des fidèles peuvent être en tel état hors de cette vie, qu'elles reçoivent du soulagement par nos sacrifices. De là, il s'ensuit que notre adversaire est contraint nécessairement, ou à désavouer ses propres maximes ou à confesser que l'Eglise romaine a conservé tous les fondements du salut, et qu'il ne peut trouver en notre créance aucun sujet de séparation.

CHAPITRE IV.

Que la réformation prétendue est une rébellion contre l'Eglise. — De l'infaillibilité de l'Eglise.

Si la Réformation prétendue confesse elle-même sa nouveauté, s'il ne lui est pas possible d'excuser son schisme, elle ne peut aussi nier sa rébellion, en ce qu'elle a refusé d'écouter l'Eglise. Faisons donc connaître à nos adversaires que jamais ils ne se sont soumis à son jugement, et que ce crime est inexcusable.

Je sais bien qu'ils ont témoigné dans les commencements de leur schisme, qu'ils consentiraient volontiers qu'un concile terminât les difficultés. Mais encore qu'en apparence ils reconnussent l'autorité du concile, il n'y avait rien de plus opposé ni à leur intention ni à leur doctrine. Et Luther le témoigne assez dans le livre qu'il écrit contre les évêques. Car comme en l'assemblée de l'empire, à Vormes, il avait parlé aux évêques avec quelque sorte de déférence, il se repent de sa modestie, il déclare « qu'il ne soumettra plus ses écrits à leur jugement, qu'il s'est trop rabaissé à Vormes; qu'il est tellement assuré de sa doctrine, qu'il ne veut pas même la soumettre au jugement d'aucun ange; mais que, par le témoignage de cette doctrine, il les jugera eux tous, et les anges même [1]. » Un homme qui écrit ainsi aux évêques, en vérité, veut-il reconnaître la sainte autorité des conciles? Et qui ne voit, par son procédé, que si ceux qui ont suivi son parti ont tant sollicité l'empereur de faire convoquer un concile, ce n'est pas qu'ils eussent dessein de se rapporter à son jugement; mais c'est qu'ils voulaient abuser le peuple par une soumission apparente?

Et certes, sans rechercher dans l'histoire les marques de la rébellion de nos adversaires, il suffit que nous leur montrions que leur doctrine est si peu modeste, qu'elle ne souffre pas que l'on se soumette à l'autorité de l'Eglise. Car d'où vient qu'ils ont enseigné, d'où vient que le catéchiste le prêche, que l'Eglise non-seulement « peut errer, mais encore qu'elle a erré souvent [2]? » N'est-ce pas afin d'avoir un prétexte pour mépriser ses décisions? En effet, leur maître Calvin, bien loin de soumettre les particuliers aux déterminations des conciles, soumet les déterminations des conciles à l'examen des particuliers. Car parlant de l'autorité de ces assemblées vénérables : « Je ne prétends pas en ce lieu, » dit-il [3], « que l'on casse tous les décrets des conciles : toutefois, » poursuit-il, « vous m'objecterez que je les range tellement dans l'ordre, que je permets à tout le monde indifféremment de recevoir ou de rejeter ce que les conciles auront établi. Nullement, ce n'est pas là ma pensée. » Vous diriez qu'il s'en éloigne beaucoup; mais il accordera bientôt dans la suite ce qu'il semble dénier dans les premiers mots. « Lorsque l'on apporte, » dit-il, « la décision d'un concile, je désire premièrement que l'on considère en quel temps, et sur quel sujet, et pour quel dessein il a été assemblé, et quelles personnes y ont assisté : après, que l'on examine le point principal selon la règle de l'Ecriture, de sorte que la définition du concile ait son poids, et qu'elle soit comme un préjugé, toutefois qu'elle n'empêche pas l'examen. » Peut-on se révolter plus visiblement contre la majesté des conciles? Car puisqu'il veut que l'on examine, il veut par conséquent que l'on juge. Et à qui appartiendra ce pouvoir? Sera-ce à un autre concile? Mais il

[1] Ci-dessus. — [2] Pag. 44.

[1] *Sleid.*, lib. III. — [2] Pag. 49. — [3] Lib. IV, *Inst.*, ch. 9.

sera sujet au même examen. Si les particuliers l'entreprennent, donc un particulier jugera des assemblées de toute l'Eglise ; après qu'elle aura prononcé, il croira que c'est à lui de résoudre si elle a bien décidé les difficultés, et il osera présumer que peut-être il entend mieux l'Ecriture qu'elle? Est-il rien de plus téméraire, et combien étrange est cette doctrine qui nourrit et qui entretient les esprits dans une arrogance si démesurée? Si nos adversaires répondent que c'est le Saint-Esprit qui les guide, c'est en cela même que l'orgueil est insupportable, que des particuliers osent croire que le Saint-Esprit les instruise de la vérité, et qu'il abandonne à l'erreur le corps de l'Eglise : n'est-ce pas se préférer à l'Eglise même? Que si ce sentiment leur paraît horrible, il faut nécessairement qu'ils confessent que le Saint-Esprit gouverne l'Eglise dans toutes les déterminations de la foi ; et que ceux qui nient cette vérité, se soulèvent ouvertement contre l'autorité légitime.

Si les calvinistes nous disent que ce privilége d'infaillibilité ne peut appartenir qu'à la vraie Eglise, et qu'il leur faut prouver que la nôtre mérite ce titre, avant que de les obliger à lui obéir ; qu'ils se remettent en la mémoire que l'Eglise en laquelle nous sommes, était encore la vraie Eglise, quand leurs pères s'en sont séparés, puisqu'elle engendrait les enfants de Dieu, ainsi que leur ministre confesse. Que si elle engendrait des enfants, qui doute qu'elle ne pût les nourrir? Certes, la terre qui produit les plantes leur donne leur nourriture et leur aliment ; et la nature ne fait jamais une mère qu'elle ne fasse en même temps une nourrice. Que si la Providence divine a établi ce bel ordre dans tout l'univers, aura-t-elle oublié l'Eglise qu'elle a choisie dès l'éternité pour y faire éclater sa sagesse? Par conséquent, si l'Eglise romaine était encore la vraie Eglise lorsque nos adversaires s'en sont retirés, il est clair qu'elle nourrissait les fidèles de Jésus-Christ. Et qui ne sait que la nourriture des enfants de Dieu, c'est sa parole et sa vérité? De là vient que le Saint-Esprit, qui opère continuellement dans la vraie Eglise, pour la rendre toujours féconde, lui est aussi donné comme maître qui lui enseigne la sainte doctrine, afin qu'elle allaite comme nourrice ceux qu'elle aura conçus comme mère : ce qui montre bien que la vérité est inséparable de la sainte Eglise. Si donc les principes de nos adversaires prouvent que l'Eglise qu'ils ont quittée était encore l'Eglise de Dieu dans le temps qu'ils en sont sortis, n'est-ce pas une rébellion manifeste de ne s'être pas soumis à son jugement?

Les calvinistes se persuadent que cette doctrine que nous enseignons, de l'infaillibilité de l'Eglise, tend à la faire juge souveraine même de l'Ecriture divine ; mais ils sont bien éloignés de notre pensée. Je ne dispute point en ce lieu si l'Ecriture sainte est claire ou obscure ; il me suffit que nous confessions tous d'un commun accord, que c'est sur le sens de cette Ecriture que toutes les questions ont été émues. Nous ne disons donc pas que l'Eglise soit juge de la parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte parole de Dieu ; et que c'est à elle qu'il appartient, à cause de son autorité magistrale, de faire le discernement infaillible entre la fausse explication et la véritable.

Nos adversaires nous répartiront qu'il faut que chaque fidèle en particulier discerne la bonne doctrine d'avec la mauvaise par l'assistance du Saint-Esprit, ce que nous accordons volontiers, et jamais nous ne l'avons dénié : aussi n'est-ce pas en ce point que consiste la difficulté. Il est question de savoir de quelle sorte se fait ce discernement. Nous croyons que chaque particulier de l'Eglise le doit faire avec tout le corps et par l'autorité de toute la communion catholique, à laquelle son jugement doit être soumis ; et cette excellente police vient de l'ordre de la charité, qui est la vraie loi de l'Eglise : car lorsque Jésus-Christ l'a fondée, le dessein qu'il se proposait, c'est que ses fidèles fussent unis par le lien d'une charité indissoluble. C'est pourquoi il n'a pas permis que chacun jugeât en particulier des articles de la foi catholique, ni du sens des Ecritures divines ; mais, afin de nous faire chérir davantage la communion et la paix, il lui a plu que l'unité catholique fût la mamelle qui donnât le lait à tous les particuliers de l'Eglise, et que les fidèles ne pussent venir à la doctrine de vérité que par le moyen de la charité et de la société fraternelle.

De là vient que nous voyons dans les *Actes* qu'une grande question s'étant élevée touchant les cérémonies de la loi, l'Eglise s'assembla pour la décider, et après l'avoir bien examinée, elle donna son jugement en ces mots : « Il a plu au « Saint-Esprit et à nous [1]. » Cette façon de parler, si peu usitée dans les saintes lettres et qui semble mettre dans un même rang le Saint-Esprit et ses serviteurs, en cela même qu'elle est extraordinaire, avertit le lecteur attentif que Dieu veut faire entendre à l'Eglise quelque vérité importante, car il semble que les apôtres se devaient contenter de dire que le Saint-Esprit s'expliquait par leur ministère ; mais Dieu, qui les gouvernait intérieurement par une sagesse

[1] *Act.*, XV, 28.

profonde, considérant par sa providence combien il était important d'établir en termes très-forts l'inviolable autorité de l'Eglise dans la première de ses assemblées, leur inspira cette expression magnifique : « Il a plu au Saint-Esprit et à « nous : » afin que tous les siècles apprissent, par un commencement si remarquable, que les fidèles doivent écouter l'Eglise, comme si le Saint-Esprit leur parlait lui-même.

Et il serait ridicule de nous objecter que cette autorité magistrale, qui décide les questions avec une certitude infaillible, n'a été dans l'Eglise qu'au temps des apôtres ; car cette pensée serait raisonnable, si toutes les questions sur les saintes lettres eussent dû aussi finir avec eux. Mais, au contraire, le Saint-Esprit, prévoyant que chaque siècle aurait ses disputes, dès la première qui s'est élevée, nous donne le modèle assuré selon lequel il faut terminer les autres, quand il est ainsi nécessaire pour le bien et pour le repos de l'Eglise. Tellement qu'il appartiendra à l'Eglise, tant qu'elle demeurera sur la terre, de dire, à l'imitation des apôtres : « Il a plu au Saint-Esprit et à nous. » En effet, les anciens docteurs ont attribué constamment à l'Esprit de Dieu ce qu'ils voyaient reçu par toute l'Eglise : et c'est pour cette raison que saint Augustin, parlant de la coutume de communier avant que d'avoir pris aucun aliment : « Il a plu, » dit-il [1], « au Saint-Esprit que le corps de Notre-Seigneur fût la première nourriture qui entrât en la bouche du Chrétien. » Il est digne d'observation qu'encore que cette coutume ne soit appuyée sur aucun témoignage de l'Ecriture, toutefois il ne craint pas d'assurer que le Saint-Esprit le veut de la sorte, parce qu'il voit le consentement de l'Eglise universelle. C'est pourquoi le même saint Augustin, disputant du baptême des petits enfants : « Il faut, » dit-il [2], « souffrir ceux qui errent dans les questions qui ne sont pas encore bien examinées, qui ne sont pas pleinement décidées par l'autorité de l'Eglise ; c'est là que l'erreur se doit tolérer : mais ils ne doivent pas entreprendre d'ébranler le fondement de l'Eglise. » Ainsi cet incomparable docteur, non-seulement ne permet pas qu'on dispute après que l'Eglise a déterminé; mais il estime qu'on sape le fondement quand on révoque en doute ce qu'elle décide. C'est à cause que par un tel doute son infaillibilité est détruite; et cette infaillibilité est le fondement, parce qu'elle a été donnée à l'Eglise pour affermir les esprits flottants, aussi bien que pour réprimer les présomptueux.

Ce qui doit encore nous faire connaître quelle était la déférence de saint Augustin pour les déterminations de l'Eglise, c'est ce qu'il écrit de saint Cyprien, et du baptême donné par les hérétiques. Saint Cyprien avait enseigné qu'il ne méritait pas le nom de baptême. Saint Augustin soutenait avec l'Eglise, qu'un hérétique peut baptiser : « Mais, » dit-il [1], « nous n'oserions pas l'assurer nous-mêmes, si nous n'étions fondés sur l'autorité de l'Eglise universelle, à laquelle saint Cyprien aurait cédé très-certainement, si la vérité éclaircie eût été dès lors confirmée par un concile universel. » Où je trouve très-remarquable que ce qu'il enseigne si constamment comme une vérité catholique, il avoue qu'il n'oserait pas l'assurer sans l'autorité de l'Eglise; il faut donc qu'il estime l'Eglise infaillible, puisqu'elle seule le fait parler hardiment et sans aucun doute. Et ce qui le montre sans difficulté, c'est qu'encore que saint Cyprien eût été ouvertement d'un avis contraire à celui qui était reçu dans l'Eglise, il ne doute pas que ce saint martyr n'eût cédé, si elle avait jugé de son temps. C'est qu'il croit si absolument nécessaire de se soumettre à son jugement, qu'il ne lui entre pas dans l'esprit que jamais un homme de bien puisse avoir une autre pensée. Et certes, le grand Cyprien a bien témoigné quelle était sa vénération pour l'Eglise, lorsque, interrogé par un de ses collègues sur les erreurs de Novatien, il lui fait cette belle réponse : « Pour ce qui regarde Novatien, duquel vous désirez que je vous écrive quelle hérésie il a introduite, sachez premièrement, mon cher Frère, que nous ne devons pas même être curieux de ce qu'il enseigne, puisqu'il n'enseigne pas dans l'Eglise. Quel qu'il soit, il n'est pas Chrétien, n'étant pas en l'Eglise de Jésus-Christ [2]. » Il tient la doctrine de l'Eglise si constante et si assurée, qu'il ne veut pas même que l'on s'informe de ce que disent ceux qui s'en séparent; bien loin de permettre qu'on les reçoive à justifier ce qu'ils enseignent, il croit infailliblement qu'ils enseignent mal, dès qu'ils n'enseignent pas dans l'Eglise. Ne fallait-il pas que ce saint martyr fût persuadé, aussi bien que saint Augustin, que « celui qui est hors de l'Eglise ne voit ni n'entend; » que « celui qui

[1] Placuit Spiritui sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius corpus Dominicum intraret, quam cæteri cibi. [Epist. 117, nunc 54, n. 8, tom. II.] — [2] Ferendus est disputator errans in aliis quæstionibus non diligenter digestis, nondum plena Ecclesiæ auctoritate firmatis, ferendus est error : non usque adeo progredi debet, ut fundamentum ipsum Ecclesiæ quatere moliatur. [Serm. 14, *De verb. apost.*, nunc 294. *De bapt. parv.*, n. 20, tom. V.]

[1] Nec nos ipsi tale aliquid auderemus asserere, nisi universæ Ecclesiæ concordissima auctoritate firmati : cui et ipse sine dubio cederet, si jam illo tempore quæstionis hujus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur. [Lib. II, *De bapt.*, cap. 4, n. 5, tom. IX.] — [2] Scias nos primo in loco nec curiosos esse debere quid ille doceat, cum foris doceat. Quisquis ille est, et qualiscumque est, Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est. [Epist. 52 *ad Anton.*] — [3] Extra illam qui est, nec audit nec videt : intra eam qui est, nec surdus nec cæcus est. (*In Psal.* LVII, n. 7.)

est dans l'Eglise n'est ni sourd ni aveugle ; » c'est-à-dire qu'on est assuré de n'être jamais aveuglé d'erreur, ni jamais sourd à la vérité, tant qu'on suit les sentiments de l'Eglise ; et comment cela est-il véritable, si l'Eglise même *a erré souvent*, ainsi que le ministre l'enseigne ?

Mais avant que de sortir de cette matière, écoutons un reproche qu'il fait à l'Eglise sur le sujet de cette autorité souveraine que nous donnons à ses jugements. Il nous objecte que nous croyons qu'*elle peut augmenter le Symbole et établir de nouveaux articles de foi* [1] ; d'où il tire cette conséquence, que *notre religion est un accroissement de nouveautés*, et qu'*elle n'est pas encore achevée*. Cette calomnie est insupportable, et la simple proposition de notre doctrine confondra la mauvaise foi du ministre ; car il nous impose trop visiblement, s'il ose dire que nous estimions que la foi de l'Eglise puisse être nouvelle ; une des choses que nous tenons plus certaine, c'est que sa créance est invariable. Quand donc elle publie un nouveau symbole, ou quand elle le propose plus ample, il est ridicule de lui objecter qu'elle veut établir une foi nouvelle, puisqu'elle ne prétend autre chose que d'expliquer plus distinctement la foi ancienne. Nous ne sommes pas si perdus de sens que de nous imaginer que l'Eglise fasse les vérités catholiques, nous disons seulement qu'elle les déclare. Car encore qu'elles soient toujours en l'Eglise, elles n'y sont pas toujours en même évidence. C'est pourquoi il arrive souvent qu'on erre innocemment en un temps, et qu'après la même erreur est très-criminelle ; ce qui ne choquera pas ceux qui comprendront que, comme c'est une infirmité excusable de faillir avant que les choses soient bien éclaircies, c'est une pernicieuse opiniâtreté de résister à la vérité reconnue. On peut dire en ce sens que l'Eglise établit en quelque sorte des dogmes de foi, parce que les ayant bien pesés, et après les proposant aux fidèles par l'autorité qui lui est donnée, il n'y a plus qu'une extrême présomption qui ose préférer son sentiment propre à une déclaration authentique de toute l'Eglise ; et de là vient que l'erreur est inexcusable. C'est pour cela que celle de saint Cyprien, touchant le baptême des hérétiques, est très-justement excusée ; et celle des donatistes, sur le même point, très-légitimement condamnée. Car, comme remarque saint Augustin [2], ce bienheureux martyr a erré *avant que le consentement de l'Eglise eût confirmé ce qu'il fallait faire ;* et d'ailleurs il nous a appris que nous devons supporter l'erreur dans les choses qui n'ont pas été décidées par l'autorité

[1] Pag. 40. — [2] Lib. I *De Bapt. cont. Donat.*, cap. 18, n. 23, tom. IX.

de l'Eglise [1]. Ainsi avant le concile de Jérusalem, plusieurs fidèles avaient estimé que l'observation de la loi était nécessaire : leur erreur était tolérable alors ; mais leur témérité n'eût pas eu d'excuse, s'ils avaient persisté dans leurs sentiments après la décision des apôtres. Nous enseignons en ce même sens qu'il appartient à la sainte Eglise de déclarer nettement aux peuples quelles sont les vérités catholiques, et qu'après sa déclaration, tous les doutes sont criminels. Est-ce une médiocre infidélité d'inférer de cette doctrine que *notre religion n'est pas achevée ?* ou pourquoi le ministre ne dit-il pas qu'elle ne l'était non plus du temps des apôtres, ni du temps de saint Cyprien ? Mais c'est à lui que nous reprochons justement qu'il nous a représenté une Eglise dont la religion n'est pas achevée. L'Eglise, à son avis, n'est pas infaillible ; elle a *même erré souvent* [2], si nous le croyons. Si elle peut errer en sa foi, elle se peut aussi corriger ; donc son Eglise peut changer sa foi ; et si celui qui augmente sa religion confesse qu'elle n'est pas achevée, à plus forte raison celui qui la change. Ainsi, l'hérésie inconsidérée se trouve effectivement convaincue du crime dont elle nous charge avec injustice.

CHAPITRE DERNIER.

Que le ministre corrompt manifestement le sens des auteurs qu'il allègue pour justifier la nécessité de la réformation prétendue.

Le ministre tâche d'appuyer la réformation prétendue sur le témoignage des catholiques ; il rapporte plusieurs passages qui parlent de la corruption de l'Eglise, afin de persuader au peuple crédule que l'Eglise catholique est bien éloignée d'avoir cette infaillibilité dont elle se vante, puisque ses propres docteurs reconnaissent qu'elle a besoin d'être réformée. Mais la seule lecture des auteurs qu'il cite, convaincra les plus passionnés qu'il abuse visiblement de l'autorité que les siens lui donnent, et de leur trop facile créance.

Considérons avant toutes choses quel était le dessein de réformation que nos adversaires se sont proposé : qu'ils nous disent s'ils voulaient réformer, ou la foi que l'on professait en l'Eglise, ou l'ordre de la discipline ecclésiastique. Pour la discipline ecclésiastique, nous accordons sans difficulté qu'elle peut souvent être réformée ; ainsi ce n'est pas là qu'est la question. Mais parce qu'il est clair que les calvinistes ont prétendu réformer la foi, les catholiques s'y sont opposés, soutenant qu'une telle réformation est un attentat manifeste contre l'infaillibilité de l'Eglise.

[1] Ci-dessus. — [2] Pag. 49.

D'où il s'ensuit que si le ministre veut venir au point contesté, il faut qu'il prouve la nécessité de réformer la foi de l'Eglise; et, s'il est plus clair que le jour que tous les auteurs qu'il rapporte ne parlent que de la corruption de la discipline, il sera contraint d'avouer qu'il s'écarte bien loin de la question, et qu'il a tort de remplir son livre de tant d'allégations inutiles.

Ecoutons premièrement saint Bernard, qui est le plus ancien des auteurs qu'il cite. « Il a, » dit-il, « prêché hautement, qu'une maladie lente et puante s'était répandue par tout le corps de l'Eglise [1]. » Considérons quelle est cette maladie. Ce saint homme distingue en ce lieu quatre tentations de l'Eglise : la première comprend les persécutions; la seconde les hérésies. « Les temps où nous sommes, » dit-il, « sont libres de ces maux; mais ils sont entièrement corrompus par l'affaire qui marche en ténèbres. » Ces paroles font bien connaître que par cette affaire qui marche en ténèbres il n'entend ni les persécutions ni les hérésies, puisqu'il les exclut en termes exprès. Il parle de la troisième tentation que l'Eglise souffre, non par la fureur des païens, ni par la malice des hérétiques, mais par le désordre de ses enfants [2]. Telle est cette maladie générale, par laquelle ce saint docteur nous exprime une horrible dépravation dans les mœurs, de sorte qu'il n'y a rien de moins à propos au sujet de la question contestée entre nous et nos adversaires, que cette plainte de saint Bernard. Que s'il dit qu'*il ne reste plus autre chose sinon que l'Antechrist paraisse*, c'est qu'à la troisième tentation, qui est le désordre des mœurs, la quatrième doit succéder, qui sera le règne de l'Antechrist, auquel nos péchés préparent la voie, et que les fidèles serviteurs de Dieu ont toujours regardé comme proche d'eux; parce que le Maître n'ayant pas dit l'heure, ils tâchent de se tenir toujours prêts à cette grande persécution.

Le ministre produit encore deux passages de saint Bernard [3]; mais il en corrompt tout le sens avec une extrême imprudence. « L'Eglise romaine, » dit-il, « s'est quelquefois séparée de ses Papes [4]; et saint Bernard a bien osé dire que de son temps la bête de l'*Apocalypse* avait occupé le siége de saint Pierre. » Grande hardiesse de saint Bernard! mais s'il parle d'un antipape qui avait occupé le siége au préjudice d'une élection canonique, et qui avait chassé par force de Rome le pape légitime Innocent II [5]; si, bien loin de dire dans cette Epître que le Pape était la bête de l'*Apocalypse*, comme le ministre veut qu'on l'entende, il dit que celui qui ne se joint pas au pape Innocent est à l'Antechrist, ou l'Antechrist même [1], quelle est l'infidélité du ministre, qui abuse de ce passage contre les véritables pontifes; et quelle estime pouvons-nous faire de son *Catéchisme* après une tromperie si visible, qu'il ne faut que lire pour la convaincre?

Mais je m'étonne que les ministres osent bien citer saint Bernard pour autoriser leur réformation, puisqu'il est clair que ce saint docteur l'aurait infiniment détestée, lui qui prie si dévotement la très-sainte Vierge, qui honore avec tant de respect la primauté du Souverain Pontife [2]; qui, voyant que le diable tâchait d'introduire quelques articles de la réformation prétendue, en suscitant certains hérétiques qui niaient qu'il fallût prier pour les morts, et implorer le secours des saints [3], rejette leur doctrine comme pernicieuse; qui relève si fort l'état monastique, et duquel non-seulement les écrits, mais encore la profession et la vie condamnent la doctrine de nos adversaires.

Et certes, il semble que le catéchiste ait fait un choix particulier de ceux qui lui sont le plus opposés entre tous les auteurs ecclésiastiques, et nous lisons sa condamnation presque dans tous les lieux qu'il allègue. « Gerson, » dit-il, « introduit l'Eglise, demandant au Pape la réformation, et qu'il rétablisse le royaume d'Israël. » C'est au sermon de l'Ascension de Notre-Seigneur que ce grand personnage parle de la sorte [4]. Mais il nous explique lui-même ce qu'il faut faire pour rétablir ce royaume. Il veut que l'on travaille sérieusement à réunir à l'Eglise romaine les peuples qui s'en sont séparés. « Pourquoi n'envoyez-vous pas aux Indiens, » dit-il, « où la sincérité de la foi peut être facilement corrompue, puisqu'ils ne sont pas unis à l'Eglise romaine, de laquelle se doit tirer la certitude de la foi? » Combien était-il éloigné de croire qu'il fallût réformer la foi de l'Eglise, dont il prêche la pureté et la certitude? Si donc il se plaint si souvent des déréglements de l'Eglise, s'il dit qu'*elle est brutale et charnelle* [5]; que le ministre ne pense pas qu'il prétende taxer sa doctrine. Il parle des abus et des simonies, des sales commerces dans les bénéfices, de l'attachement qu'avaient les plus grands prélats à leur autorité temporelle, qui leur faisait négliger le salut des âmes, pour lesquelles Jésus-Christ a donné son sang ; il déplore la corruption de son siècle avec un zèle vraiment chrétien, et reprend les mauvaises mœurs avec

[1] Serm. 33, *in Cant.*, n. 14. — [2] Pax a paganis, pax ab hæreticis, sed non profecto a filiis. (Serm. 33, *in Cant.*, n. 16.) — [3] *Ep.* 124 et 125. — [4] Pag. 11[illegible]. — [5] Epist. 125, tom. I.

[1] Epist. 124. — [2] Lib. II, *De consider.*, *Ad Eug.*, cap. 8, tom. I, — [3] Serm. 66, *in Cant.*, n. 1 et seq. — [4] *Gerson.*, édit. 1706, tom. II, part. I, p. 131 et seq. — [5] *De Conc. gen. un. obed.*, *ibid.*, tom. I.

une liberté tout apostolique. Mais quand il s'agit de la foi, il tient bien un autre langage. Il n'a que des paroles de vénération pour honorer l'autorité de l'Eglise. En son temps, quelques hérétiques avaient entrepris de la réformer à la mode des luthériens et des calvinistes, c'est-à-dire qu'ils voulaient corriger sa foi ; c'est pourquoi le ministre dit qu'ils « ont fait une partie de la réformation [1]. » Gerson s'y oppose généreusement au concile général de Constance. « Des doctrines pestilentes, » dit-il [2], « se sont élevées dans plusieurs provinces illustres; on a tâché de les exterminer par divers moyens, en Angleterre, en Ecosse, à Prague et en France. » Ceux qui sont tant soit peu versés dans l'histoire savent bien qu'il voulait parler des sectateurs de Viclef, Anglais, et des Bohémiens, disciples de Hus, qui en effet furent condamnés à Constance. « Il faut, » dit le docte Gerson [3], « que la lumière de ce saint concile, qui jamais ne peut être obscurcie, donne un prompt remède à ces maux; » et après avoir exhorté les Pères à user de l'autorité ecclésiastique dans la censure de ces hérésies, « elle est telle, » dit ce grand homme, « qu'aucun ne la pourra mépriser qui voudra être estimé fidèle. » Quelle personne de sens rassis pourra jamais se persuader qu'un docteur si soumis et si catholique appuie la réformation prétendue dont il déteste si fort les commencements?

Le ministre cite en son *Catéchisme* [4] un autre célèbre docteur de Paris, qui a été maître de Gerson ; c'est Pierre, cardinal de Cambrai [5], qui, prêchant devant le concile de Constance, dit que la bienheureuse Hildegarde, prophétesse des Allemands, appelle le temps qui a commencé en l'an 1100 de Notre-Seigneur un temps infâme, où la doctrine des apôtres et cette ardente justice que Dieu avait établie dans les personnes spirituelles s'était ralentie, et qu'ensuite toutes les institutions ecclésiastiques étaient allées en décadence : après quoi ce grand cardinal, ayant représenté les désordres qui étaient en l'Eglise, conclut qu'elle a besoin d'être réformée dans la foi et dans les mœurs. Ce sont les paroles de Pierre d'Ailly, lesquelles semblent en apparence favoriser les sentiments de nos adversaires, mais qui les condamneront en effet quand nous en aurons expliqué le sens.

Et premièrement, il est remarquable que ce cardinal parlait en un temps où l'Eglise catholique était déchirée par le schisme le plus horrible qui, peut-être, ait jamais troublé son repos. Il y avait près de quarante ans qu'elle ne connaissait presque plus quel était le légitime Pontife par lequel elle devait être gouvernée; trois personnes avaient occupé cette place, et toutes les provinces catholiques s'étaient partagées. C'est pourquoi le cardinal de Cambrai, après avoir dit que l'Eglise a besoin d'être réformée, ainsi qu'il a été rapporté, ajoute aussitôt après ces paroles : « Mais maintenant les membres de l'Eglise étant séparés de leur chef, et n'y ayant point d'économe et de directeur apostolique, il n'y a pas lieu d'espérer que cette réformation se puisse bien faire. » Il est plus clair que le jour qu'il entend le Pape par ce chef, par ce directeur et cet économe, sans lequel il n'espérait pas de réformation : ce qui fait connaître que ce docteur demandait la réformation de l'Eglise par un esprit directement opposé aux réformateurs de ces derniers siècles. Car Luther écrivant à Mélanchton, dit que « la bonne doctrine ne peut subsister tant que l'autorité du Pape sera conservée [1] ; » et, au contraire, ce cardinal croit qu'on ne peut remettre ni la foi ni la discipline ecclésiastique en son premier lustre, jusqu'à ce qu'on ait établi un Pape comme chef et comme directeur de l'Eglise : cependant la réformation prétendue ose bien se servir de son nom, et se défendre par son témoignage.

Mais comprenons ce qu'il voulait dire quand il a prêché à Constance qu'il fallait réformer l'Eglise en la foi. Nous pouvons considérer la foi en deux sens. Quelques-uns professent la foi véritable, qui n'ont point une foi fervente. On peut donc regarder la foi dans sa vérité ou dans sa ferveur. Encore que la vérité de la foi se trouve toujours dans ce que l'Eglise catholique enseigne ; néanmoins il est assuré que la ferveur de la foi peut se diminuer tellement, par la licence des mauvaises mœurs et par le déréglement de la discipline, qu'il semble quelquefois qu'elle soit éteinte. C'est ce que déplore notre cardinal au sermon cité dans le *Catéchisme*. « La ferveur de la foi, » dit-il « est la force de l'espérance ; et l'ardeur de la charité est presque entièrement évanouie dans les ministres ecclésiastiques. » Il ne dit pas que leur foi soit fausse ; mais il se plaint qu'elle est languissante : il veut qu'on réforme la foi de l'Eglise dans son zèle et dans sa ferveur ; mais ce n'est pas son intention de nier la vérité de ses dogmes. Certes, quand je m'arrêterais à cette réponse, elle suffirait pour rendre inutile tout le raisonnement du ministre ; mais je ne croirai pas avoir assez fait jusqu'à ce qu'ayant pénétré plus profondément le sens des paroles de Pierre d'Ailly, par les circonstances du temps et du lieu, je fasse voir à notre adver-

[1] Pag. 68. — [2] *Serm. coram conc. Constant.* — [3] *Serm. coram conc. Constant.* — [4] Pag. 55. — [5] Pierre d'Ailly.

[1] *Sleid.*, lib. VII.

saire que sa condamnation y est prononcée, afin que tout le monde connaisse avec quelle négligence il cite les auteurs ecclésiastiques.

Posons pour principe, premièrement, que du temps de Pierre d'Ailly, et du concile général de Constance, les erreurs de Viclef et de Hus commençaient à se répandre en l'Eglise, et que ce fut une des raisons pour lesquelles le concile fut assemblé. Secondement, que, condamner ces deux hérésiarques, c'est anathématiser Luther et Calvin, qui ont renouvelé toutes leurs erreurs. Ces choses étant supposées, observons que le concile de Constance use de la même façon de parler que le cardinal de Cambrai, et ordonne, dès la session 3, que « le concile ne pourra être dissous jusqu'à ce que l'Eglise soit réformée en la foi et aux mœurs. » Il importe de bien connaître quel est le sens du concile ; parce qu'il ne faut nullement douter que le cardinal Pierre d'Ailly, qui était un des plus illustres de ses prélats, et qui fut choisi, comme nous le verrons, pour être l'interprète de ses sentiments, n'ait parlé dans le même esprit. Le ministre, qui ne s'arrête qu'aux mots, jugerait d'abord que le concile de Constance, voulant réformer l'Eglise en la foi, déclarait par ces paroles que la foi de l'Eglise était corrompue; mais il n'est rien plus éloigné de son intention. Car, en la session 8, les Pères de ce concile, et Pierre d'Ailly avec eux, disent que « la sainte Eglise catholique, éclairée en la vérité de la foi par les rayons de la lumière céleste, est toujours demeurée sans tache. » Par conséquent il est plus clair que le jour qu'ils n'estimaient pas qu'il fallût corriger la foi qui était reçue en l'Eglise ; voyons donc quelle était leur pensée.

La suite de leurs décrets nous en instruira pleinement. Car le ministre ne niera pas que cette résolution qu'on prit au concile, de réformer l'Eglise en la foi, ne doive être nécessairement rapportée aux décisions de foi que nous y trouvons. Or, il n'y a que trois sessions où les matières de la foi soient traitées : la huitième, où les erreurs de Viclef furent censurées; la quinzième, où l'on condamna celles de Jean Hus; la treizième, où l'on fit le règlement sur la communion des laïques. Donc l'intention de ces Pères, quand ils parlent de réformer l'Eglise en la foi, n'était pas de changer la créance qui était reçue, puisqu'il n'en paraît rien dans leurs décrets; mais de rejeter la doctrine des prédécesseurs de nos adversaires, que le diable voulait introduire. C'est là sans doute ce que le concile appelait réformer l'Eglise en la foi, parce que la foi catholique semble recevoir un nouvel éclat par la condamnation des erreurs; et que c'est une espèce de réformation de retrancher les membres pourris qui se révoltent contre l'Eglise, puisqu'elle demeure plus pure après qu'elle les a séparés. Telle est l'intention du concile.

Venons maintenant à Pierre d'Ailly, et demandons à notre adversaire ce qu'il peut attendre d'un homme qui a prononcé sa condamnation dans un concile si célèbre, où sa doctrine lui avait acquis tant d'autorité, que nous pouvons dire non-seulement qu'il en a suivi les décrets, mais encore qu'il a été un des prélats qui a autant contribué à les faire ? En effet, ne voyons-nous pas qu'il est nommé par tout le concile pour instruire les commissaires qui devaient examiner la doctrine de Jean Viclef et de Jean Hus [1]; et qu'il y est lui-même commis pour enseigner à Jérôme de Prague, disciple de Hus, les véritables sentiments de l'Eglise et du saint concile [2], comme celui qui en était le mieux informé ? Ainsi le sermon cité dans le *Catéchisme* ayant été prêché à Constance, en présence du concile même, par un homme qui en était un des chefs, qui peut douter qu'il ne parle conformément au style de cette assemblée où il tenait un rang si considérable ? De sorte que cette réformation en la foi, que le ministre tire inconsidérément à son avantage, enferme effectivement sa condamnation avec celle de Viclef et de Hus. N'est-ce pas une marque visible d'une lecture excessivement précipitée et d'un dessein prémédité d'éblouir les simples par des vaines apparences?

C'est encore dans le même dessein qu'il s'efforce de prouver la nécessité de la réformation prétendue, par saint Bonaventure, « qui récite, » dit-il [3], « que Jésus-Christ appela saint François d'Assise par la bouche d'un crucifix pour redresser son Eglise, qui était, comme il voyait, toute détruite [4]. » Mais premièrement, il rapporte mal cette histoire ; car le crucifix ne commande pas à saint François qu'il redresse l'Eglise qui est toute détruite, mais qu'il répare l'Eglise qui se détruit toute. Or il y a grande différence de relever une maison toute ruinée et de la soutenir quand elle est penchante. Ainsi le ministre corrompt les paroles de saint Bonaventure. Après il n'oserait dire lui-même que l'Eglise fût toute détruite dès le temps du grand saint François, puisqu'il avoue qu'en l'an 1543 on se pouvait sauver en sa communion. Enfin il ne saurait montrer que ni saint François ni aucun de ses disciples aient jamais eu la moindre pensée de corriger la foi de l'Eglise. Quand donc ils se sont proposé le glorieux dessein de réparer l'Eglise qui se détruisait, c'est qu'ils voulaient travailler

[1] Sess. 6. — [2] *Ibid.*, 19. — [3] Pag. 56. — [4] *De Vita S. Francis.*, lib. 1.

de toutes leurs forces à rallumer la charité refroidie, et à faire revivre en l'Église l'esprit de mortification et de pénitence, que l'amour du monde avait presque éteint. Je ne comprends pas ce que le ministre peut conclure de là contre nous, et je m'étonne qu'un homme de lettres s'arrête à des réflexions si peu sérieuses.

Mais il croit avoir appuyé fortement sa cause par le long récit qu'il nous fait de ce qui se passa à Augsbourg en l'an 1548, « où enfin, » dit-il[1], « la réformation fut reconnue nécessaire par l'empereur Charles V et par les États de l'empire; et fut composé un formulaire par des théologiens choisis de l'une et de l'autre religion, et plusieurs articles y furent accordés selon le sentiment des réformés, le Pape même n'y résistant pas. » Toutes ces choses semblent favorables à la réformation prétendue, mais la vérité de l'histoire nous fera connaître que le ministre dit en ce lieu presque autant de faussetés que de mots; et je veux le convaincre par Sleidan même, dont la foi ne lui peut être suspecte, puisque c'est un historien protestant.

Premièrement, le Catéchisme se trompe en ce qu'il confond le formulaire de réformation que l'empereur donna aux évêques, qui ne contenait que des règlements sur le sujet de la discipline ecclésiastique, avec la déclaration qu'il fit publier sur les points de la religion, et que l'on appelait l'*Intérim*, comme nous verrons tout à l'heure. Toutefois il est certain que Sleidan distingue nettement ces deux choses[2]; et nous ne voyons point dans l'histoire que le livre de l'*Intérim* ait porté le titre de réformation. Si donc le ministre ne le distingue pas d'avec le formulaire de réformation, c'est une marque très-évidente qu'il ne se donne pas le loisir de digérer sérieusement ce qu'il dit, et qu'il précipite son jugement sans beaucoup de réflexion. Mais voyons les autres faussetés qu'il prêche si affirmativement à son peuple. « On jugea, » dit-il, « la réformation nécessaire. » Je demande quelle sorte de réformation : ce n'est pas une réformation dans la foi, comme le ministre voudrait faire croire; car s'il avait bien lu dans Sleidan, les chefs de ce formulaire de réformation[3], il aurait vu qu'ils ne regardent que la discipline : et le même Sleidan remarque qu'il y était expressément ordonné d'interroger ceux qui se présentent aux ordres, « s'ils ne croient pas tout ce que croit la Sainte Eglise romaine, catholique et apostolique. » Donc ce formulaire n'était pas dressé pour corriger la foi de l'Église romaine, mais plutôt pour la confirmer. Où est la sincérité du ministre, qui tire cette pièce à son avantage? est-il donc absolument résolu de n'en produire aucune qui ne le condamne?

¹ Pag. 58. —² Lib. XX, *Hist.* — ³ *Sleid.*, *ibid.*

Il n'a pas été plus fidèle dans les réflexions qu'il a faites sur le livre de l'*Intérim* et nous le connaîtrons sans difficulté par la vérité de l'histoire qu'il nous a étrangement déguisée. L'empereur voulant apaiser les mouvements de l'Allemagne sur le sujet de la religion, fit publier à la diète d'Augsbourg de l'an 1548, une déclaration solennelle sur ce qu'il voulait être observé jusqu'à la définition du concile général, et c'est ce que l'on nomme l'*Intérim*. La doctrine des protestants y était condamnée; seulement on leur accorda que ceux qui avaient pratiqué la communion sous les deux espèces pourraient retenir cet usage jusqu'à la détermination du concile, à condition qu'ils ne blâmeraient pas les autres, qui se contentaient d'une seule espèce: et parce que plusieurs prêtres s'étaient mariés, et que leurs mariages ne pouvaient être sans beaucoup de troubles, on résolut qu'il fallait attendre ce que le concile en ordonnerait[1]. Quoique le Pape ne voulût pas approuver ce livre dans lequel la foi catholique n'était pas expliquée assez nettement; toutefois il ne résista pas au dessein qu'avait Charles V de le faire recevoir dans l'Empire, parce qu'il remettait tout au concile, et qu'il condamnait les luthériens. Aussi les protestants s'opposèrent-ils à cette déclaration de l'empereur, et ceux de Magdebourg dirent hautement qu'*elle rétablissait tout le papisme*; et encore qu'il n'y eût rien dans la doctrine qu'elle proposait, qui ne pût recevoir aisément une interprétation catholique, les fidèles furent offensés de quelques façons de parler douteuses qui flattaient les luthériens : tellement que plusieurs catholiques donnèrent un mauvais sens à ce livre, qui enfin fut rejeté par les deux partis[2]. C'est ce que tous ceux qui sauront lire verront si nettement dans l'histoire, qu'il est impossible de le nier. A quoi pense donc le ministre, d'entretenir son peuple de si vains discours? Quel fondement peut-il faire sur une chose universellement improuvée? D'ailleurs, quand je lui aurais accordé, ce qui néanmoins n'est pas véritable, que ce livre de l'*Intérim* combat la créance des catholiques, je demande quel droit avait l'empereur de prononcer sur des points de foi, de son autorité particulière? Mais enfin, que résulte-t-il de ce livre, sinon la condamnation du ministre? Il veut faire croire que le dessein de Charles V était de réformer la foi de l'Église? Il se trompe, ou il veut tromper.

¹ Voy. *Sleidan*, liv. XX, et l'*Intérim* entièrement rapporté dans les Opuscules de Calvin imprimés à Genève en l'an 1566. —² *Hist del concil. Trid*, lib. III. *Sleid.*, lib. XX et XXI.

Car, au contraire, l'Empereur parlant aux Etats, et leur proposant l'*Intérim*, dit que, « pourvu qu'on l'entende bien, il n'a rien de contraire à la religion catholique : il conjure ceux qui ont retenu les lois et les coutumes de l'Eglise catholique, de demeurer fermes en cette pensée ; et ceux qui ont introduit des nouveautés en la religion, de reprendre celle que le reste de l'Empire professe [1], » c'est-à-dire la catholique. Donc il ne la juge pas corrompue, puisqu'il exhorte d'y retourner. Mais écoutons parler le ministre, nous verrons bien d'autres faussetés. « On accorda, » dit-il [2], « ces articles selon les sentiments des réformés, touchant la convoitise ès régénérés : » il n'y a rien sur ce point dans l'*Intérim* qui ne puisse avoir un sens catholique : « la justification par les mérites de Jésus-Christ seul ; » il a tort de rapporter cet article comme un dogme particulier de la réformation prétendue, nous croyons de tout notre cœur cette vérité : « la justification obtenue par la foi sans aucun doute et avec toute certitude de confiance ; » l'*Intérim* dit expressément que « nous sommes justifiés en tant que la charité se joint à la foi et à l'espérance. » Pour ce qui regarde une certitude *sans aucun doute*, le livre de l'Empereur enseigne le contraire : « L'homme, » dit-il, « ne peut croire que ses péchés lui soient remis, sans quelque doute de sa propre infirmité et indisposition. » Faut-il ainsi abuser le monde par des faussetés si visibles ? Mais passons aux autres articles. La récompense des bonnes œuvres y est, dit le ministre, enseignée, *sans opinion de mérite*.

Que signifient donc ces paroles, qui sont écrites dans l'*Intérim* au chapitre de la mémoire et invocation des saints : « Les saints ont puisé leurs mérites, par lesquels eux-mêmes ont été sauvés et parlent pour nous, de cette même source de tout salut et de tout mérite, à savoir la passion de Jésus-Christ ? » Est-il rien de plus formel ni de plus précis ? « La nature de la vraie Eglise, invisible ; » ces paroles ni ce sens ne se trouvent pas dans le livre de l'Empereur : « les deux marques d'icelle, à savoir la sainte doctrine et le droit usage des sacrements ; » il est vrai que ces deux marques y sont rapportées pour distinguer l'Eglise chrétienne d'avec les sociétés infidèles ; mais l'unité, l'universalité, la succession y sont ajoutées pour discerner des troupeaux hérétiques et schismatiques : « sans aucune sujétion au Pape que pour l'ordre et pour éviter les schismes ; » mais cela, bien entendu, comprend tout, et l'*Intérim* attribue au Pape « le droit de gouverner l'Eglise universelle par la même puissance que saint Pierre a reçue de Jésus-Christ. » — « La communion, » dit-il, « de la coupe est octroyée à tous ; » mais on y met la condition de ne blâmer point ceux qui communient d'une autre manière, « parce que le corps et le sang de Jésus-Christ est contenu sous chacune des deux espèces [1] ; » ainsi la foi de l'Eglise demeure entière. « Le mariage est accordé aux gens d'Eglise ; » il est faux qu'on l'accorde à tous indifféremment ; mais on tolère jusqu'au concile, dans le ministère ecclésiastique, les prêtres qui s'étaient mariés ; ce qui ne touche point la doctrine. Je me lasse de rapporter tant de faussetés du ministre ; et toutefois la charité chrétienne m'oblige à lui donner encore un avis sur le sacrifice de nos autels. Il était, dit-il, proposé dans le livre de l'Empereur, *sans aucune propitiation*. Il est vrai qu'il n'use pas de ce mot ; mais puisqu'il ne dit rien de contraire, le ministre a-t-il droit de dire que « cet article y ait été accordé « selon la pensée des réformés [2] ? » D'ailleurs nous lisons en ce livre que Jésus-Christ a offert deux sacrifices, l'un en la croix, et l'autre en la Cène, et que le dernier est institué pour honorer la mémoire du sacrifice sanglant de la croix, et pour nous en appliquer le fruit. C'est en substance ce que nous croyons du sacrifice de l'Eucharistie, et c'est pour cela seulement que nous l'appelons propitiatoire, parce que nous l'offrons à Dieu pour la rémission des péchés, non afin qu'elle nous y soit méritée, car nous savons bien que c'est à la croix que le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ nous a mérité cette grâce ; mais afin qu'elle nous y soit appliquée comme un des fruits de sa passion. Au reste, il n'est pas nouveau dans l'Eglise de dire que le sacrifice de l'Eucharistie soit une propitiation, même pour les morts ; saint Augustin l'enseigne en termes formels : « Lors, » dit-il [3], « que l'on offre pour les fidèles trépassés les sacrifices de l'autel ou celui des aumônes, pour ceux qui sont très-bons, ce sont des actions de grâces ; pour ceux qui ne sont pas extrêmement mauvais, ce sont des propitiations ; et à l'égard de ceux qui sont très-mauvais, quoiqu'ils ne servent de rien aux morts, ce sont des consolations des vivants. » Il est à noter que saint Augustin nomme les aumônes des sacrifices ; mais afin que nous entendions qu'il y a un sacrifice spécial en l'Eglise, à qui ce nom convient proprement, il l'appelle singulièrement *sacrifice de l'autel*, et il reconnaît qu'il

[1] *Sleid.*, *ibid.* — [2] *Pag.* [illegible]

[1] *Sleid.*, lib. XX. — [2] Pag. 58. — [3] Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur ; pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis, etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt. (*Aug.*, *Enchir. ad Laurent.*, c. 110, tom. VI.)

est propitiatoire. Que répondra ici le ministre, puisqu'il dit que la religion de saint Augustin n'est pas opposée à la sienne? Mais ce n'est pas mon intention d'entrer maintenant en cette matière, qui mériterait un discours plus ample, et qui ne conviendrait pas à ce lieu.

Si je me suis arrêté si longtemps sur l'*Intérim* de l'empereur Charles V, ce n'est pas que l'autorité de ce livre me paraisse fort considérable, ni que j'approuve ses façons de parler obscures, qui enseignent tellement la bonne doctrine qu'elles ne laissent pas de flatter l'erreur. Mais je m'étonne que le ministre ait pris tant de soin de tirer ce livre à son avantage; et il faut bien croire que l'hérésie se plaît fort aux déguisements, puisqu'elle se donne la peine de les employer dans les choses qui lui seraient inutiles, quand on lui aurait accordé qu'elles se sont passées comme elle récite.

Je puis dire encore le même des articles qui avaient été accordés aux colloques de Ratisbonne en l'an 1541. Car, outre qu'il n'est pas juste que trois députés nommés par l'empereur règlent des difficultés de cette importance, Sleidan, que le catéchiste rapporte en la marge, nous assure que l'ordre des princes et particulièrement les évêques empêchaient qu'on ne les reçût, disant qu'on y avait mis plusieurs choses qui devaient être adoucies et corrigées, et que les sentiments des députés catholiques méritaient quelque censure [1]. Eckius, l'un des députés pour la conférence, déclara aux états qu'il n'approuvait point ce qui avait été arrêté; le légat du Pape écrivit qu'il n'y pouvait pas consentir; l'empereur lui-même ne résolut rien, et remit le tout au concile: quelle force peut avoir cette conférence? Cependant le ministre s'y appuie beaucoup; et quoiqu'il soit très-indubitable qu'Eckius ne donna pas son consentement, il dit que l'article de la justification « passa sans débat entre les députés de l'une et de l'autre religion [2]. » C'est ainsi qu'il lit les auteurs, c'est ainsi qu'il catéchise son peuple; voilà les merveilleux témoignages par lesquels il prouve la nécessité de la réformation prétendue. Et comme si cette cause se devait juger par l'autorité des puissances, il joint à l'empereur Charles V la reine Catherine de Médicis, et quelques articles de réformation proposés au Pape de la part de quelques-uns de nos rois [3]. Mais ne sait-on pas que tous ces conseils venaient de l'esprit d'une reine qui, selon sa politique ordinaire, tâchait de contenter tous les deux partis pour maintenir son autorité? Et, certes, ceux qui l'avaient instruite lui avaient donné d'excellents Mémoires, et bien conformes à l'esprit de l'Eglise, puisque le second point de réformation était d'abolir et les exorcismes et toutes les cérémonies du baptême, dont la plupart sont si anciennes, que Calvin même confesse qu'elles avaient été reçues presque dans les commencements de l'Evangile [1] : « Je n'ignore pas, » dit-il, [2], « combien ces choses sont anciennes; » et un peu après: « Ces impostures de Satan furent reçues sans peine presque dès les commencements de l'Evangile par la sotte crédulité du monde. » Je n'ai point de paroles assez énergiques pour exprimer l'impudence de cet hérésiarque; et néanmoins la reine surprise voulait que l'on suivît ses maximes plutôt que celles de l'antiquité; quel étrange moyen de réformation!

CONCLUSION.

Exhortation à nos adversaires de retourner à l'unité de l'Eglise.

Après vous avoir proposé ces choses en toute sincérité et candeur, je vous laisse maintenant juger, nos chers Frères, ce que vous devez croire de votre ministre, qui non-seulement vous entretient de si vains discours, mais, ce qui est encore insupportable, qui vous débite tant de faussetés sous le titre de *Catéchisme*. Rappelez en votre mémoire que l'ordre de son discours exigeant de lui qu'il tâchât de mettre quelque différence entre nos ancêtres et nous, il a entrepris de prouver que nous ruinions le fondement du salut: et nous avons fait voir sans difficulté, que, la vérité lui manquant, il a eu recours à la calomnie. Si telle est la sainteté de notre doctrine, qu'il faille la déguiser nécessairement quand on veut la rendre odieuse, avouez que les reproches de votre ministre sont la justification de notre innocence. Je ne vous apporterai point en ce lieu des témoignages qui vous soient suspects: vous pouvez apprendre dans son *Catéchisme* que c'est la haine et la passion qui produit les invectives sanglantes par lesquelles vos prédicants tâchent de décrier notre foi. Ne vous dit-on pas tous les jours que vos pères ont quitté l'Eglise romaine, comme la Babylone maudite dont il est parlé dans l'*Apocalypse* [3]? Et cependant votre catéchiste, qui nous fait le même reproche, confesse qu'elle engendrait les enfants de Dieu; et, par conséquent, il ne peut nier qu'elle ne fût une vraie Eglise. Quel aveuglement ou quelle fureur, de détester, comme Babylone, la mère et la nourrice des enfants de Dieu! Combien de fois vous a-t-on prêché que c'est une idolâtrie de prier les saints? Certes, si c'est une idolâtrie, c'est le plus damnable de tou

[1] Sleid., lib. XXIV. — [2] Pag. 95. — [3] Pag. 134, 135.

[1] Voy. *S. Aug.*, à la fin de l'épître 10., n. 46, tom. II, *Ead. Ben.*, 19 , p. 46. — [2] Lib. IV, c. 15. — [3] Voy. ci-des., *Seconde Vérité*. ch. 5.

les crimes. Toutefois, le ministre avoue, et il vous enseigne dans un *Catéchisme*, que cette prière n'empêche pas le salut, et n'en détruit pas les fondements. Donc c'est une horrible infidélité de la qualifier une idolâtrie, et d'accuser les Chrétiens innocents d'un crime si noir et si exécrable. Ne devez-vous pas craindre justement que les autres points de notre créance ne vous soient proposés dans la même aigreur; et êtes-vous si peu soigneux de votre salut, que vous ne vouliez pas donner quelque temps à vous faire éclaircir de la vérité? Souvenez-vous par quelles injures et par combien de titres infâmes on déchire parmi vous l'Eglise romaine. Néanmoins, si vous raisonnez selon les principes de votre ministre, vous trouverez qu'elle a retenu tous les fondements de la foi; et ainsi, que selon vos propres maximes, elle mérite le titre d'Eglise: car vous l'accordez par acte public à la secte luthérienne, quoique vous la croyiez infectée d'erreurs, parce que vous jugez qu'elle a conservé les principes essentiels du christianisme. Si donc ils sont entiers en l'Eglise romaine, si ensuite elle est une vraie Eglise, comment pouvez-vous soutenir les injures dont vous la chargez? Et d'ailleurs, si les Catholiques possèdent l'Eglise, puisqu'il serait ridicule de s'imaginer que vous fassiez un même corps avec nous, ne paraît-il pas clairement que, n'étant pas en notre unité, vous ne pouvez pas être en l'Eglise, et que votre perte est indubitable? Que reste-t-il donc, nos chers Frères, sinon que vous retourniez à l'Eglise, en laquelle on vous a prêché que nos ancêtres faisaient leur salut jusqu'au milieu du siècle passé, et à laquelle on ne peut montrer qu'elle ait depuis ce temps-là changé sa doctrine ; de sorte que, si vous étiez en son unité, quoi que l'on objectât contre votre foi, vous auriez la consolation de voir que nos adversaires ne pourraient nier que plusieurs des enfants de Dieu ne soient morts en cette créance, et que Jésus-Christ n'ait reçu en son paradis des Chrétiens qui le servaient comme nous? Vous auriez la consolation d'être en la société d'une Eglise à laquelle on ne peut reprocher qu'elle soit nouvellement établie, à laquelle, quoi qu'on puisse dire, du moins n'oserait-on dénier que, depuis le temps des apôtres jusqu'à nos jours, elle n'ait confessé sans interruption, et la Trinité adorable et le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la rédemption par son sang, et les mystères de son Evangile, et les fondements du christianisme. Votre nouveauté s'égalera-t-elle à cette antiquité vénérable, à cette constance de tant de siècles, et à cette majesté de l'Eglise? Qui êtes-vous, et d'où venez-vous? à qui avez-vous succédé? et où était l'Eglise de Dieu, lorsque vous êtes tout d'un coup parus dans le monde? Et ne recourez plus désormais à ce vain asile d'Eglise invisible, réfuté par votre ministre, mais recherchez les antiquités chrétiennes, lisez les historiens et les saints docteurs; montrez-nous que, depuis l'origine du christianisme, aucune Eglise vraiment chrétienne se soit établie en se séparant de toutes les autres. Si jamais les orthodoxes ne l'ont pratiqué, si tous les hérétiques l'ont fait, si vous êtes venus par la même voie ; regardez à qui vous êtes semblables, et craignez la peine de ceux dont vous imitez les mauvais exemples. Vous vous plaignez de nos abus et de nos désordres; êtes-vous si étrangement aveugles que vous croyiez qu'il n'y en ait point parmi vous? Toutefois, je ne m'arrête point à vous les décrire; car cette dispute serait inutile, et je tranche en un mot la difficulté: s'il y a des abus en l'Eglise, sachez que nous les déplorons tous les jours, mais nous détestons les mauvais desseins de ceux qui les ont voulu réformer par le sacrilége du schisme. C'est là le triomphe de la charité, d'aimer l'unité catholique, malgré les troubles, malgré les scandales, malgré les déréglements de la discipline qui paraissent quelquefois dans l'Eglise; et celui-là entend véritablement ce que c'est que la fraternité chrétienne, qui croit qu'il n'y a aucune raison pour laquelle elle puisse être violée. Dieu saura bien, quand il lui plaira, susciter des pasteurs fidèles qui réformeront les mœurs du troupeau, qui rétabliront l'Eglise en son ancien lustre, qui ne sortiront pas dehors pour la détruire, comme ont fait vos prédécesseurs, mais qui agiront au dedans pour l'édifier. C'est pourquoi nous vous conjurons que vous fassiez enfin pénitence de cette pernicieuse entreprise de nous réformer en nous divisant, et d'avoir ajouté le malheur du schisme à tous les autres maux de l'Eglise. « Et ne vous persuadez pas, » ce sont les paroles de saint Cyprien [1], « que vous défendiez l'Evangile de Jésus-Christ, lorsque vous vous séparez de son troupeau, et de sa paix et de sa concorde, étant plus convenable à de bons soldats de demeurer dans le camp de leur capitaine; et là de pourvoir d'un commun avis aux choses qui seront nécessaires. Car puisque l'unité chrétienne ne doit pas être déchirée, et que d'ailleurs il n'est pas possible que nous quittions l'Eglise pour aller à vous, nous vous prions, de tout notre cœur, que vous reveniez à l'Eglise, qui est votre Mère, et à notre fraternité, » afin que les nations infidèles, que nos divisions ont scandalisées, soient édifiées par notre concorde.

[1] *Cypr.*, epist. 29, nunc 44.

CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE

MINISTRE DE CHARENTON

SUR LA MATIÈRE DE L'ÉGLISE

AVERTISSEMENT.

Je n'avais pas dessein de mettre au jour cette *Conférence*, non plus que les *Instructions* dont elle fut accompagnée. La *Conférence* et les *Instructions* avaient pour objet la conversion d'une personne particulière; et ayant eu leur effet, rien n'obligeait à en faire davantage de bruit. Mais comme je n'affectais pas d'en publier le récit, je n'affectais pas non plus de le tenir caché. J'en donnai un exemplaire à Mlle de Duras, qui le souhaita : il était juste. Je consentis sans peine qu'on le communiquât à quelques-uns de messieurs de la religion prétendue réformée, qui désirèrent le voir, parce qu'on crut qu'il serait utile à leur instruction. Ce même motif m'a porté à le communiquer à quelques autres de ces messieurs, ou par moi-même, ou par des amis interposés. Ainsi il a passé en plusieurs mains: il s'en est fait des copies sans que je le susse; elle se sont répandues; elles se sont altérées: quelques-uns ont abrégé le récit que j'avais fait, ou l'ont tourné à leur mode: enfin, on l'a imprimé à Toulouse sur une mauvaise copie; et je ne puis plus m'empêcher de le donner tel que je l'ai rédigé moi-même, avec beaucoup de fidélité et de religion.

Au sortir de la conférence, je la racontai tout entière à M. le duc de Richelieu, et à Mme la duchesse sa femme, en présence de M. l'abbé Testu. Le zèle particulier qu'ils avaient pour la conversion de Mlle de Duras le leur fit ainsi désirer. Je leur avais déjà récité les conversations précédentes. Le lendemain, je fis le même récit à quelques-uns de mes amis particuliers, du nombre desquels était M. l'évêque de Mirepoix. J'étais plein de la chose, et je la racontai naturellement. Tous ces messieurs m'exhortèrent à la mettre par écrit, pendant que j'en avais la mémoire fraiche, et me firent voir, par plusieurs raisons, que ce soin ne serait pas inutile. Je les crus. On me vit écrire avec la rapidité qui paraît lorsqu'on écrit des faits qu'on a présents, sans se mettre en peine du style; et ces messieurs remarquèrent, dans la narration écrite, la même simplicité qu'ils avaient tous ressentie dans le récit de vive voix. Mlle de Duras reconnut, dans mon discours, la vérité toute pure, et j'espère que ceux qui le liront sans prévention en auront la même pensée.

Après que mon récit se fut répandu, comme je l'ai dit, il en tomba une copie entre les mains de M. Claude, ainsi qu'il le témoigne lui-même; et il répandit de son côté, avec une *Réponse* aux *Instructions* que j'avais données en particulier à Mlle de Duras, une relation de notre conférence fort différente de celle-ci. A dire franchement ce que je pense, cette relation ne fait honneur ni à lui ni à moi: nous y tenons tour à tour de longs discours assez languissants, assez trainants, assez peu suivis. Dans la relation de M. Claude, on revient souvent d'où on est parti, sans qu'on voie par où on y rentre. Ce n'est pas ainsi que nous agîmes, et notre dispute fut suivie et assez serrée. Dans ces sortes de disputes on s'échauffe naturellement comme dans une espèce de lutte: ainsi la suite est plus animée que ne sont les commencements. On se tâte, pour ainsi dire, l'un l'autre, dans les premiers coups qu'on se porte : quand on s'est un peu expliqué, quand on croit avoir découvert où chacun met la difficulté, et avoir, pour ainsi parler, senti le faible, tout ce qui suit est plus vif et plus pressant. Si tout cela se trouve aussi naturel dans le récit de M. Claude que dans le mien, le lecteur en jugera. De la manière que le sien est tourné, plusieurs auront peine à croire qu'il n'ait pas été du moins rajusté et raccommodé sur la lecture du mien. Mais je ne veux point m'arrêter à ces réflexions. Tout le monde ne sait pas sentir dans les discours, non plus que dans les tableaux, ce qu'il y a d'original, et, pour ainsi dire, de la première main.

Je ne veux non plus employer ici le reproche odieux de mauvaise foi. On ne se souvient pas toujours si exactement ni des choses qui ont été dites, ni de l'ordre dont elles l'ont été : souvent on confond dans son esprit ce qu'on a pensé depuis, avec ce qu'on a dit en effet dans la dispute; et sans dessein de mentir, il se trouve qu'on altère la vérité. Ce que je dirai de M. Claude, il le pourra dire de moi. Notre conversation s'est faite en particulier; et aucun de nous ne peut produire des témoins indifférents: ainsi chacun jugera de la vérité de nos récits suivant ses préventions. Je ne prétends point tirer avantage du succès de la conférence, qui fut suivie de la conversion de Mademoiselle de Duars; c'est l'œuvre de Dieu, dont il faut lui rendre grâces: c'est un exemple pour ceux qui se trouvent bien disposés; mais ce n'est pas un argument pour des opiniâtres. Les catholiques regarderont ce changement d'une façon, et les prétendus réformés d'une autre. Ainsi, quand nous nous mettrons, M. Claude et moi, à soutenir chacun son récit, il n'en résultera qu'une dispute, dont le pubic n'a que faire. Et qu'importe au fond, dira le lecteur, qui des deux ait eu l'avantage? La cause ne réside pas dans ces deux hommes, qui se montreraient trop vains, et par là même trop peu croyables, s'ils voulaient que tout le monde, et leurs amis aussi bien que leurs

adversaires, les en crussent également sur leur parole. Dans ces altercations, ce que le sage lecteur peut faire de mieux, c'est de s'attacher au fond des choses; et sans se soucier des faits personnels, considérer la doctrine que chacun avance.

La matière qui est traitée dans tout ce récit est aussi claire qu'elle est importante. C'est la matière de l'Eglise. Nos adversaires font peu de cas de cette dispute, et on leur entend toujours dire qu'il en faut venir au fond, en laissant à part, comme une formalité peu nécessaire, tous les préjugés qu'on tire de l'autorité de l'Eglise : comme si ce n'était pas une partie essentielle du fond, d'examiner par quelle autorité et par quel moyen Jésus-Christ a voulu que les Chrétiens se résolussent sur les disputes qui doivent naître dans son Eglise. Les catholiques prétendent que ce moyen, c'est d'écouter l'Eglise même. Ils prétendent qu'un particulier ne se doit résoudre qu'avec tout le corps, et qu'il hasarde tout quand il se résout par une autre voie. Ils prétendent que pour savoir en quelle Eglise il faut demeurer, il ne faut que savoir quelle est celle qu'on ne peut jamais accuser de s'être formée en se séparant; celle qu'on trouve avant toutes les séparations; celle dont toutes les autres se sont séparées. Sans sortir de notre maison, nos parents mêmes nous montreront cette Eglise. « Interrogez votre père, et il vous le dira; demandez à vos ancêtres, et il vous l'annonceront. » Selon cette règle, quiconque peut montrer à toute une Eglise et à toute une société de pasteurs et de peuple, le commencement de son être, et un temps, quel qu'il soit, durant lequel elle n'était pas, l'a convaincue dès là de n'être pas une Eglise vraiment chrétienne. Voilà notre prétention ; et nous ne prétendons pas que, dans cette question, il s'agisse d'une simple formalité. Nous soutenons qu'il s'agit d'un article fondamental, contenu dans ces paroles du Symbole : « Je « crois l'Eglise catholique; » article d'ailleurs de telle importance, qu'il emporte la décision de tous les autres. Mais autant que ce point est décisif, autant est-il clair ; et on n'en peut pas parler longtemps sans que le faible paraisse bientôt de part ou d'autre. Disons mieux : lorsqu'un catholique, tant soit peu instruit, entreprend un protestant sur ce point, ce protestant, quelque habile et quelque subtil qu'il soit, se trouvera infailliblement réduit, non pas toujours à se taire, mais, ce qui n'est pas moins fort que le silence, à ne dire, quand il voudra parler, que de visibles absurdités.

C'est ce qui est ici arrivé à M. Claude, par le seul défaut de sa cause ; car on verra qu'il l'a défendue avec toute l'habileté possible, et si subtilement, que je craignais pour ceux qui écoutaient; car je sais ce qu'écrit saint Paul de tels discours. Mais enfin, il faut le dire à pleine bouche : la vérité a remporté une victoire manifeste. Ce que M. Claude avoue ruine sa cause : les endroits où M. Claude est demeuré sans réponse, sont des endroits qui, en effet, n'en souffrent point.

Et afin qu'on ne dise pas que j'avance ce que je veux, ou que je veux maintenant, contre ce que je viens de déclarer, qu'on m'en croie sur ma parole : deux choses vont faire voir, quelque opinion qu'on veuille avoir de moi, qu'en ce point il faut me croire nécessairement.

La première, c'est qu'appuyé sur la force de la vérité, et sur la promesse de celui qui dit : « qu'il « nous donnera une bouche, et une parole à laquelle « nos adversaires ne pourront pas résister ; » partout où M. Claude dira qu'il n'a pas avoué ce que je lui fais avouer dans le récit de la conférence, je m'engage, dans une seconde conférence, à tirer de lui encore le même aveu ; et partout où il dira qu'il n'est pas demeuré sans réponse, je le forcerai, sans autre argument que ceux qu'il a déjà ouïs, à des réponses si visiblement absurdes, que tout homme de bon sens avouera qu'il valait encore mieux se taire que de s'en être servi.

Et de peur qu'on ne dise (car dans une affaire où il s'agit du salut des âmes, il faut, autant qu'on peut, tout prévenir) : de peur donc, encore une fois, qu'on ne dise que M. Claude, peut-être, aura pris un mauvais tour, par lequel il se sera engagé dans des inconvénients, je soutiens, au contraire, que cet avantage est tellement dans notre cause, que tout ministre, tout docteur, tout homme vivant succombera de la même sorte à de pareils arguments.

Ceux qui voudront faire cette épreuve verront que ma promesse n'est pas vaine. Que si on dit que je présume de mes forces ; maintenant que je m'examine moi-même devant Dieu, si cette présomption m'avait fait parler, je désavouerais tout ce que j'ai dit. Au lieu de me promettre aucun avantage, je me tiendrais pour vaincu en ne me fiant qu'à mon bras et en mes armes; et loin de défier les forts, à l'exemple de David, je me rangerais avec ceux dont le même David a chanté que « les flèches des enfants « les ont percés, et que leur propre langue, trop « faible pour les défendre, s'est enfin tournée contre « eux-mêmes. »

L'instruction que j'offre en général aux prétendus réformés, je l'offre en particulier à ceux du diocèse de Meaux, que je dois porter plus que tous les autres dans mes entrailles. Ceux qui refuseront cette instruction chrétienne, pacifique, fraternelle et paternelle, autant que concluante et décisive, je leur dirai, comme saint Paul, avec douleur et gémissement, car on ne se console pas de la perte de ses enfants et de ses frères : « Je suis net du sang « d'eux tous. »

Voilà la première chose qui fera voir que je n'impute rien à M. Claude pour me donner de l'avantage. La seconde, c'est que M. Claude lui-même, au milieu de ce qu'il m'oppose, et parmi tous les tours qu'il donne à notre dispute, avoue encore au fond ce dont il s'agissait entre nous, ou le tourne d'une manière à faire voir qu'il ne peut pas entièrement le désavouer. Mais tout ceci s'entendra mieux quand, après les *Instructions* et la *Conférence*, on lira encore les réflexions que je ferai sur l'écrit de M. Claude.

Il faut de l'attention pour prendre toute la suite de ces instructions : car, quelque facilité qu'il ait plu à Dieu de nous faire trouver dans une matière où il montre aux plus ignorants comme aux plus

habiles la voie du salut ouverte, il n'a voulu décharger personne de l'attention dont il est capable : et comme les entretiens qu'on va voir sont nés à l'occasion des articles 19 et 20 de mon traité de l'*Exposition*, la lecture de ces deux articles, qui ne coûtera qu'un demi-quart d'heure, facilitera l'intelligence de tout cet ouvrage, quoique j'espère d'ailleurs qu'il se soutiendra par lui-même.

Au reste, cette lecture ne sera pas inutile aux catholiques ; ordinairement ils négligent trop les livres de controverse. Appuyés sur la foi de l'Eglise, ils ne sont pas assez soigneux de s'instruire dans les ouvrages où leur foi serait confirmée, et où ils trouveraient les moyens de ramener les errants. On n'en usait pas ainsi dans les premiers siècles de l'Eglise : les traités de controverse, que faisaient les Pères, étaient recherchés par tous les fidèles. Comme la conversation est un des moyens que le Saint-Esprit nous propose pour attirer les infidèles et ramener les errants, chacun travaillait à rendre la sienne fructueuse et édifiante par cette lecture. La vérité s'insinuait par un moyen si doux ; et la conversation attirait ceux qu'une dispute méditée n'aurait peut-être fait qu'aigrir. Mais afin qu'on lise les ouvrages que nous faisons sur la controverse, comme on lisait ceux des Pères, tâchons, comme les Pères, de les remplir, non-seulement d'une doctrine exacte et saine, mais encore de piété et de charité ; et autant que nous pourrons, corrigeons les sécheresses, pour ne point dire l'aigreur qu'on trouve trop souvent dans de tels livres.

CONFÉRENCE AVEC M. CLAUDE.

MINISTRE DE CHARENTON,

SUR LA MATIÈRE DE L'ÉGLISE.

Mademoiselle de Duras, ayant quelque doute sur sa religion, m'avait fait demander par diverses personnes de qualité si je voudrais bien conférer en sa présence avec M. Claude. Je répondis que je le ferais de bon cœur, si je voyais que cette conférence fût nécessaire à son salut. Ensuite elle se servit de l'entremise de M. le duc de Richelieu, pour m'inviter à me rendre à Paris, le mardi, dernier février 1678, et à entrer en conférence, le lendemain, avec ce ministre, sur la matière dont elle me parlerait. C'était pour me l'indiquer qu'elle souhaita de me voir avant la conférence. Comme je me fus rendu chez elle au jour marqué, elle me fit connaître que le point sur lequel elle désirait s'éclaircir avec son ministre était celui de l'autorité de l'Eglise, qui lui semblait renfermer toute la controverse. Il me parut qu'elle n'était pas en état de se résoudre sans cette conférence ; si bien que je la jugeai absolument nécessaire.

Je lui dis que ce n'était pas sans raison qu'elle s'attachait principalement et même uniquement à ce point qui renfermait, en effet, la décision de tout le reste, comme elle l'avait remarqué ; et sur cela je tâchai de lui faire encore mieux entendre l'importance de cet article.

C'est une chose, lui dis-je, assez ordinaire à vos ministres de se glorifier que la créance des fondements de la foi ne leur peut être contestée. Ils disent que nous croyons tout ce qu'ils croient mais qu'ils ne croient pas tout ce que nous croyons. Ils veulent dire par là qu'ils ont retenu tous les fondements de la foi, et qu'ils n'ont rejeté que ce que nous y avons ajouté. Ils tirent de là un grand avantage, et prétendent que leur doctrine est sûre et incontestable. Mademoiselle de Duras se souvient fort bien de leur avoir souvent ouï tenir de tels discours. Je ne veux sur cela, poursuivis-je, leur faire qu'une remarque, c'est que loin de nous accorder qu'ils croient tous les fondements de la foi, au contraire, nous leur faisons voir qu'il y a un article du symbole qu'ils ne croient pas, et c'est celui de l'Eglise universelle. Il est vrai qu'ils disent de bouche : « Je crois l'Eglise catholique ou universelle, » comme les ariens, les macédoniens et les sociniens disent de bouche : « Je crois en Jésus-Christ et au Saint-Esprit. » Mais comme on a raison d'accuser ceux-ci de ne croire pas ces articles, parce qu'ils ne les croient pas comme il faut, ni selon leur véritable intelligence : si on montre aux prétendus réformés qu'ils ne croient pas comme il faut l'article de l'Eglise catholique, il sera vrai qu'ils rejetteront, en effet, un article si important du symbole.

Mademoiselle de Duras avait lu mon traité de l'*Exposition*, et me fit connaître qu'elle se souvenait d'y avoir vu quelque chose qui revenait à peu près à ce que je lui disais ; mais j'ajoutai qu'en ce traité j'avais voulu dire les choses fort brièvement, et qu'il était à propos qu'elle les vît un peu plus au long.

Il faut donc savoir, lui dis-je, ce qu'on entend par ce mot d'Eglise catholique ou universelle ; et, sur cela, je posai pour fondement que dans le symbole, où il s'agissait d'exposer la foi simplement, il fallait prendre ce terme de la manière la plus propre, la plus naturelle et la plus usitée parmi les Chrétiens. Or, ce que tous les Chrétiens entendent par le nom d'Eglise, c'est une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole. Si cette société fait cette profession, par conséquent elle est visible.

Que cette signification du nom d'Eglise fût la propre et la naturelle signification de ce nom, celle en un mot qui était connue de tout le monde, et usitée dans le discours ordinaire, je

n'en demandais pas d'autres témoins que les prétendus réformés eux-mêmes.

Quand ils parlent de leurs prières ecclésiastiques, de la discipline de l'Eglise, de la foi de l'Eglise, des pasteurs et des diacres de l'Eglise, ils n'entendent point que ce soient les prières des prédestinés, ni leur discipline, ni leur foi ; mais les prières, la foi et la discipline de tous les fidèles assemblés dans la société extérieure du peuple de Dieu.

Quand ils disent qu'un homme édifie l'Eglise, ou qu'il scandalise l'Eglise, ou qu'ils reçoivent quelqu'un dans l'Eglise, ou qu'ils excluent quelqu'un de l'Eglise, tout cela s'entend sans doute de la société extérieure du peuple de Dieu.

Ils l'expliquent ainsi dans la forme du baptême, lorsqu'ils disent qu'ils vont recevoir l'enfant *en la compagnie de l'Eglise chrétienne* ; et pour cela qu'ils obligent « les parrains et marraines de l'instruire en la doctrine, laquelle est reçue du peuple de Dieu comme elle est, disent-ils, sommairement comprise en la Confession de foi que nous avons tous ; » et encore lorsqu'ils demandent à Dieu, dans leurs prières ecclésiastiques, de « délivrer toutes ses Eglises de la gueule « des loups ravissants : » et encore plus expressément dans la *Confession de foi,* article 25, quand ils disent « que l'ordre de l'Eglise, qui a été établi de l'autorité de Jésus-Christ, doit être sacré, et pourtant que l'Eglise ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner ; » et dans l'article 26, « que nul ne se doit retirer à part, mais que tous ensemble doivent garder et entretenir l'unité de l'Eglise, se soumettant à l'instruction commune ; » et enfin, dans l'article 27, qu'il faut discerner soigneusement quelle est la vraie Eglise, et que c'est la compagnie des fidèles qui s'accordent à suivre la parole de Dieu, et la pure religion qui en dépend. » D'où ils concluent, article 28, « qu'où la parole de Dieu n'est pas reçue, et qu'on ne fait nulle profession de s'assujettir à icelle, et où il n'y a nul usage des sacrements, à parler proprement, on ne peut juger qu'il y ait aucune Eglise. »

On voit par tous ces passages, et par l'usage commun des prétendus réformés, que la signification du mot d'Eglise, propre, naturelle et usitée de tout le monde, est de la prendre pour la société extérieure du peuple de Dieu, parmi lequel quoiqu'il se trouve des « hypocrites et réprouvés, « leur malice, » disent-ils, « ne peut effacer le « titre d'Eglise ; » article 27. C'est-à-dire que les hypocrites mêlés à la société extérieure du peuple de Dieu, ne lui peuvent ôter le titre de vraie Eglise pourvu qu'elle soit toujours revêtue de ces marques extérieures, de faire profession de la parole de Dieu, et de l'usage des sacrements.

Voilà comme on prend l'Eglise lorsqu'on en parle simplement, naturellement, proprement, sans contention ni dispute ; et si c'est la manière ordinaire de prendre ce mot, nous avons raison de dire que c'est celle que les apôtres ont employée dans leur Symbole, où il fallait parler de la manière la plus ordinaire et la plus simple, parce qu'il s'agissait de renfermer en peu de paroles la confession des fondements de la foi.

En effet, il a passé dans le discours commun de tous les Chrétiens, de prendre le mot d'Eglise pour cette société extérieure du peuple de Dieu ; quand on veut entendre, par le mot d'Eglise, la société des prédestinés, on l'exprime, et on dit l'Eglise des prédestinés. Quand on veut entendre par ce mot « l'assemblée et l'Eglise des premiers-« nés qui sont écrits dans le ciel, » on l'exprime nommément comme fait saint Paul. Il prend ici le mot d'Eglise dans une signification moins usitée, « pour la cité du Dieu vivant, la Jérusa-« lem céleste, où sont plusieurs milliers d'anges « et les esprits des justes sanctifiés, » c'est-à-dire pour le ciel, où sont recueillies les âmes saintes. C'est pourquoi il ajoute un mot pour désigner cette Eglise ; c'est l'*Eglise des premiers-nés* qui ont précédé leurs frères dans la gloire. Mais quand on emploie simplement le mot d'Eglise sans rien ajouter, l'usage commun de tous les Chrétiens sans en excepter les prétendus réformés, est de le prendre pour signifier l'assemblée, la société, la communion de ceux qui confessent la vraie doctrine de Jésus-Christ. Et d'où vient cet usage de tous les Chrétiens, sinon de l'Ecriture Sainte où nous voyons en effet le mot d'Eglise pris communément en ce sens, en sorte qu'on ne peut nier que ce soit la signification ordinaire et naturelle de ce mot ?

Le mot d'Eglise, dans son origine, signifie assemblée, et s'attribuait principalement aux assemblées que tenaient autrefois les peuples pour entendre parler des affaires publiques. Et ce mot est employé en ce sens aux *Actes,* XIX, lorsque le peuple d'Ephèse s'assembla en fureur contre saint Paul : « L'assemblée de l'Eglise « était confuse. » Et encore : « Si vous deman-« dez quelque chose, cela se pourra conclure « dans une assemblée ou Eglise dûment convo-« quée. » Et enfin : « Quand il eut dit ces choses, « il renvoya l'Eglise ou l'assemblée. »

Voilà l'usage du mot d'Eglise parmi les Grecs et dans la gentilité. Les Juifs et les Chrétiens se sont depuis servis de ce mot pour signifier l'assemblée, la société, la communauté du peuple de Dieu, qui fait profession de le servir. Il n'y a personne qui ne connaisse cette fameuse version

les Septante, qui ont traduit en grec l'Ancien Testament quelques siècles avant Jésus-Christ : de plus de cinquante passages où ce terme se trouve employé dans leur version, il n'y en a pas un seul où il ne se prenne pour quelque assemblée visible; et il n'y en a que très-peu où il ne se prenne pour la société extérieure du peuple de Dieu. C'est aussi le sens où l'emploie saint Etienne, lorsqu'il dit que « Moïse fut en « l'Eglise ou dans l'assemblée au désert avec « l'ange qui lui parlait [1], » appelant du mot d'Eglise, selon l'usage reçu par les Juifs, la société visible du peuple de Dieu.

Les Chrétiens ont pris ce mot des Juifs, et ils lui ont conservé la même signification, l'employant à signifier l'assemblée de ceux qui confessaient Jésus-Christ, et faisaient profession de sa doctrine.

Voilà ce qui s'appelle simplement Eglise, ou l'Eglise de Dieu et de Jésus-Christ : et de plus de cent passages où ce mot est employé dans le Nouveau Testament, à peine y en a-t-il deux ou trois où cette signification lui soit contestée par les ministres; et même dans les endroits où ils la contestent, il est clair que c'est sans raison.

Par exemple, ils ne veulent pas que ce passage de saint Paul, où il est dit que Jésus-Christ s'est « fait une Eglise glorieuse qui n'a ni tache, « ni ride, ni rien de semblable, mais qu'elle est « sainte et sans tache [2], » ils ne veulent, dis-je, pas que ce passage puisse être entendu de l'Eglise visible, ni même de l'Eglise sur la terre, parce que l'Eglise ainsi regardée, loin d'être sans tache, a besoin de dire tous les jours : « Pardon- « nez-nous nos péchés. » Et moi je dis, au contraire, que c'est parler manifestement contre l'Apôtre que de dire que cette Eglise glorieuse et sans tache ne soit pas l'Eglise visible. Car voyez de quelle Eglise parle saint Paul : c'est de « celle « que Jésus-Christ a aimée, pour laquelle il s'est « donné, afin de la sanctifier, la purifiant dans « l'eau où elle est lavée par la parole de vie [3]. » Cette Eglise lavée dans l'eau, et purifiée par le baptême, cette Eglise sanctifiée par la parole de vie, soit par celle de la prédication, soit par celle qui est employée dans les sacrements, cette Eglise est sans doute l'Eglise visible. La sainte société des prédestinés n'en est pas exclue, à Dieu ne plaise ; ils en font la plus noble partie ; mais ils sont compris dans ce tout. Ils y sont instruits par la parole, ils y sont purifiés par le baptême ; et souvent même des réprouvés sont employés à ces ministères. Il les faut donc regarder dans ce passage non comme faisant un corps à part, mais comme faisant la plus belle et la plus noble partie de cette société extérieure : c'est cette société que l'Apôtre appelle Eglise. Jésus-Christ l'aime sans doute, car il lui a donné le baptême ; il a répandu son sang pour l'assembler ; il n'y ni appelé, ni justifié, ni baptisé dans cette Eglise, qui ne soit appelé, justifié et baptisé au nom et par les mérites de Jésus-Christ crucifié. Cette Eglise est glorieuse, parce qu'elle glorifie Dieu publiquement, parce qu'elle annonce à toute la terre la gloire de l'Evangile et de la croix de Jésus-Christ. Cette Eglise est sainte, parce qu'elle enseigne toujours, constamment et sans varier, la sainte doctrine, qui enfante continuellement des saints dans son unité. Cette Eglise n'a ni tache ni ride, parce qu'elle n'a ni erreur, ni aucune mauvaise maxime ; et encore parce qu'elle instruit et contient en son sein les élus de Dieu, qui, quoique pécheurs sur la terre, trouvent dans sa communion des moyens extérieurs de se purifier, en sorte qu'ils viendront un jour en un état très-parfait devant Jésus-Christ.

Voilà peut-être le seul passage où l'on puisse dire avec quelque sorte d'apparence que le mot d'*Eglise*, pris simplement, signifie autre chose que la société extérieure du peuple de Dieu ; et vous voyez cependant combien il est clair qu'il se doit entendre comme tous les autres.

Mais quand ainsi serait que ce passage et deux ou trois autres auraient une signification, ou douteuse, ou même éloignée de celle-ci, tous les autres passages y sont conformes. Car, qu'y a-t-il de plus fréquent que les passages où il est dit, qu'il faut édifier l'Eglise, qu'on a persécuté l'Eglise, qu'on loue Dieu au milieu de l'Eglise, qu'on la salue, qu'on la visite, qu'on y établit des pasteurs et des évêques pour la régir, et autres semblables dont le nombre est infini.

Ainsi on ne peut nier que cette signification du mot d'*Eglise* ne soit pas la signification ordinaire, et celle par conséquent qui devait être suivie dans une confession de foi aussi simple qu'est le Symbole des apôtres.

C'est dans ce sens que l'a prise tout un grand concile, le premier et le plus saint de tous les conciles universels, lorsque condamnant Arius, il prononce ainsi : « Tous ceux qui disent que le Fils de Dieu a été tiré du néant, la sainte Eglise catholique et apostolique les anathématise [1]. »

C'est Jésus-Christ lui-même qui nous a appris à croire l'Eglise, en ce sens. Car, pour fonder cette Eglise il est sorti du sein invisible de son Père, et s'est rendu visible aux hommes ; il a assemblé autour de lui une société d'hommes qui le reconnaissait pour maître : voilà ce qu'il a ap-

[1] *Act.*, VII, 38. — [2] *Ephes.*, V, 27. — [3] *Ibid.*

[1] *Conc. Nic. post Symb.*, *Labb.*, tom. II, c. 27.

pelé son Eglise. C'est à cette Eglise primitive que les fidèles qui ont cru depuis se sont agrégés, et c'est de là qu'est née l'Eglise que le Symbole appelle universelle.

Jésus-Christ a employé le mot d'Eglise pour signifier cette société visible, lorsqu'il a dit lui-même qu'il fallait écouter l'Eglise : « Dites-le à « l'Eglise [1] ; » et encore lorsqu'il a dit : « Tu es « Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon « Eglise, et les portes de l'enfer n'auront point « de force contre elle [2]. »

Pourquoi, disais-je, Mademoiselle, pourquoi ceux de votre religion ne veulent-ils pas entendre ici, par le mot d'Eglise, la société de ceux qui font la profession de croire en Jésus-Christ et en l'Evangile ; puisqu'il est certain que cette société est en effet la vraie Eglise, contre laquelle l'enfer n'a jamais eu de force, ni lorsqu'il a employé les tyrans pour la persécuter, ni lorsqu'il a employé les faux docteurs pour la corrompre?

L'enfer ne prévaudra pas contre les prédestinés ; il est certain : car s'il n'a point de force contre cette société extérieure, à plus forte raison n'en aura-t-il pas contre les élus de Dieu, qui sont la partie la plus pure et la plus spirituelle de cette Eglise. Mais par la même raison qu'il ne peut pas prévaloir contre les élus, il ne peut pas prévaloir contre l'Eglise qui les enseigne, où ils confessent l'Evangile, et où ils reçoivent les sacrements.

C'était cette société extérieure où les élus servent Dieu, qu'il fallait entendre par le mot d'Eglise; et admirer en même temps la force invincible des promesses de Jésus-Christ qui a tellement affermi la société de son peuple, quoique faible en comparaison des infidèles qui l'environnaient au dehors, quoique déchirée par les hérétiques qui la divisaient au dedans, qu'il n'y a pas un seul moment où cette Eglise n'ait été vue par toute la terre.

Mais les prétendus réformés n'ont pas osé soutenir ce sens naturel de l'Evangile. Car ils ont été forcés, pour s'établir, de dire dans leur propre Confession de foi, article 31 : « Que l'état de l'Eglise a été interrompu, et qu'il l'a fallu dresser de nouveau, parce qu'elle était en ruine et désolation. »

Et en effet leur Eglise, quand elle s'est établie, n'est entrée en communion avec aucune autre Eglise qui fût alors sur la terre; mais s'est formée en rompant avec toutes les Eglises chrétiennes qui étaient au monde.

Ils n'ont donc pas la consolation qu'ont les catholiques, de voir la promesse de Jésus-Christ s'accomplir visiblement, et se soutenir durant tant de siècles. Ils ne peuvent montrer une Eglise qui ait toujours été depuis que Jésus-Christ est venu pour la bâtir sur la pierre ; et pour sauver sa parole, ils sont obligés d'avoir recours à une Eglise des prédestinés, que ni eux ni personne ne peuvent montrer.

Or Jésus-Christ a voulu montrer quelque chose d'illustre et de clair, quand il a dit que son Eglise, malgré les enfers, serait toujours invincible : il a, dis-je, voulu montrer quelque chose de clair et d'éclatant, qui pût servir, dans tous les siècles, d'assurance sensible et palpable de la certitude immuable de ses promesses.

Et en effet, regardons quand il a dit cette parole : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâ« tirai mon Eglise, et les portes d'enfer ne pré« vaudront point contre elle [1]. » C'est lorsqu'ayant demandé à ses Apôtres : « Qui dites-vous que « je suis? » Pierre répondit au nom de tous : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. »

C'est sur cette illustre confession de foi, que la chair et le sang n'avaient point dictée, mais que le Père céleste avait révélée à Pierre : c'est, dis-je, sur cette illustre confession de foi, qu'est fondée, et la dignité de saint Pierre, et la fermeté inébranlable de l'Eglise. Cette Eglise, qui confesse que Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, est celle contre qui l'enfer n'aura jamais de force, qui subsistera sans interruption, malgré les efforts et les artifices du diable.

Il paraît donc clairement que l'Eglise dont parle ici Jésus-Christ, est une Eglise confessante, une Eglise qui publie la foi, une Eglise par conséquent extérieure et visible. Et voyez aussi ce qu'il ajoute : « Et je te donnerai les « clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu « auras lié en la terre sera lié dans le ciel, et « ce que tu auras délié en terre sera délié aux « cieux [2]. »

Quelque chose qu'il faille entendre par ces mots, soit la prédication, soit les censures ecclésiastiques, ou le ministère des prêtres dans le sacrement de Pénitence, comme l'entendent les catholiques, toujours est-il assuré que voilà un ministère extérieur donné à cette Eglise : c'est donc cette Eglise qui confesse la foi, et la confesse principalement par la bouche de saint Pierre ; c'est cette Eglise qui use du ministère des clefs, c'est elle qui sera toujours sur la terre, sans que l'enfer puisse jamais prévaloir contre elle.

Et parce que Jésus-Christ voulait qu'elle fût toujours visiblement subsistante, il l'a revêtue

[1] *Matth.*, XVIII, 17. — [2] *Matth.*, XVI, 18.

[1] *Matth.* XVI, 18. — [2] *Ibid.*, 19.

de marques sensibles qui doivent toujours durer. Car voici comme il envoie ses apôtres, et ce qu'il leur dit en montant aux cieux : « Allez, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom « du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, et leur « apprenant à garder tout ce que je vous ai com« mandé. Et voici, je suis toujours avec vous, « jusqu'à la fin du monde [1] : » avec vous enseignant, avec vous baptisant, avec vous apprenant à mes fidèles à garder tout ce que je vous ai commandé, avec vous par conséquent exerçant dans mon Eglise un ministère extérieur : c'est avec vous, c'est avec ceux qui vous succèderont, c'est avec la société assemblée sous leur conduite, que je serai dès maintenant, jusqu'à ce que le monde finisse ; toujours, sans interruption, car il n'y aura pas un seul moment où je vous délaisse ; et quoique absent de corps, je serai toujours présent par mon Saint-Esprit.

En conséquence de cette parole, saint Paul nous dit aussi que le ministère ecclésiastique durera, sans discontinuer, jusqu'à la résurrection générale. « Celui qui est descendu, c'est le « même qui est monté au-dessus de tous les « cieux, afin qu'il remplit toutes choses. Lui« même donc a établi les uns pour être apôtres, « les autres pour être prophètes, les autres pour « être évangélistes, les autres pour être pasteurs « et docteurs, pour l'assemblage des saints, « pour l'œuvre du ministère, pour l'édification « du corps de Christ, jusqu'à ce que nous nous « rencontrions tous dans l'unité de la foi et de « la connaissance du Fils de Dieu, en homme « parfait à la mesure de la parfaite stature de « Jésus-Christ [2] ; » c'est-à-dire jusqu'à ce que nous ayons atteint la perfection de Jésus-Christ, glorifiés en corps et en âme : voilà le terme que Dieu a donné au ministère ecclésiastique.

Les prétendus réformés ne veulent pas que l'Eglise visible soit celle qui s'appelle le corps de Jésus-Christ : quel est donc ce corps *où Dieu a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres pasteurs et docteurs ?* Quel est ce corps où Dieu a établi plusieurs membres et diverses grâces, la grâce du ministère, la grâce de la doctrine, la grâce de l'exhortation et de la consolation, la grâce du gouvernement [3] ? Quel est, dis-je, ce corps, si ce n'est l'Eglise visible?

Mais ce qui fait que les prétendus réformés ne veulent pas avouer que ce corps de Jésus-Christ, tant recommandé dans l'Ecriture, puisse être l'Eglise visible, c'est qu'ils sont contraints de dire que l'Eglise visible cesse quelquefois d'être sur la terre ; et ils ont horreur de dire que le corps de Jésus-Christ ne soit pas toujours, de peur de faire mourir Jésus-Christ encore une fois.

C'est donc sans difficulté cette assemblée de pasteurs et de peuples, c'est cette Eglise composée de tant de membres divers, par lesquels s'exercent extérieurement tant de saints ministères ; c'est celle-là qui est appelée le corps de Jésus-Christ ; c'est à ce corps, assemblé sous le ministère des pasteurs, qu'il a dit en montant aux cieux : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la « consommation des siècles[1]. » Celui donc qui est descendu, c'est le même qui est monté, afin qu'il remplît toutes choses, le ciel par sa personne et par sa présence visible, la terre par son esprit et par son assistance invisible, l'un et l'autre par sa vérité et par sa parole. Et c'est pour continuer, en montant aux cieux, cette assistance promise à son Eglise, qu'il y a mis les uns apôtres, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs : chose qui doit durer jusqu'à ce que l'œuvre de Dieu soit entièrement accomplie, que nous soyons tous hommes parfaits, et que tout le corps de l'Eglise soit arrivé à la plénitude et à la perfection de Jésus-Christ.

Ainsi l'ouvrage de Jésus-Christ est éternel sur la terre. L'Eglise fondée sur la confession de la foi sera toujours, et confessera toujours la foi : son ministère sera éternel : elle liera et déliera jusqu'à la fin du monde, sans que l'enfer l'en puisse empêcher ; elle ne discontinuera jamais d'enseigner les nations : les sacrements, c'est-à-dire les livrées extérieures dont elle est revêtue, dureront toujours. « Enseignez et baptisez les « nations, et je serai toujours avec vous [2]. Toutes « les fois que vous mangerez de ce pain, et que « vous boirez de cette coupe, vous annoncerez « la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne [3]. » Avec la cène durera et la confession de la foi, et le ministère ecclésiastique, et la communion extérieure et intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des fidèles entre eux, et jusqu'à ce que Jésus-Christ vienne. La durée de l'Eglise et du ministère ecclésiastique n'a point d'autres bornes.

Ce n'est donc pas seulement la société des prédestinés qui subsistera à jamais, c'est le corps visible où sont renfermés les prédestinés, qui les prêche, qui les enseigne, qui les régénère par le Baptême, qui les nourrit par l'Eucharistie, qui leur administre les clefs, qui les gouverne et les tient unis sous la discipline, qui forme en eux Jésus-Christ : c'est ce corps visible qui subsistera éternellement.

Et c'est pourquoi dans le Symbole des apôtres, où l'on nous propose à croire les fondements de la foi, on nous dit en même temps de croire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, et de croire

[1] *Matth.*, XXVIII, 19, 20. — [2] *Ephes.*, IV, 10. 11. — [3] *Rom.*, XII, 4.

[1] *Matth.*, XXVIII, 20. — [2] *Ibid.*, 19, 20. — [3] *I Cor.*, XI, 26.

la sainte Eglise catholique et la communion des saints : communion intérieure par la charité et dans le Saint-Esprit qui nous anime, je l'avoue; mais en même temps communion extérieure dans les sacrements, dans la confession de la foi, et dans tout le ministère extérieur de l'Eglise.

Et tout ce que nous venons de dire est renfermé dans cette parole : « Je crois l'Eglise universelle. » On la croit dans tous les temps; elle est donc toujours : on la croit dans tous les temps; elle enseigne donc toujours la vérité.

Vos ministres veulent que nous croyions que c'est autre chose de croire l'Eglise, c'est-à-dire croire qu'elle soit; autre chose de croire à l'Eglise, c'est-à-dire croire à toutes ses décisions. Mais cette distinction est frivole. Qui croit que l'Eglise est toujours, croit qu'elle est toujours confessant et enseignant la vérité. C'est à l'Eglise qui confesse la vérité, que Jésus-Christ a promis que l'enfer n'aurait point de force contre elle. Jamais donc la vérité ne cessera d'y être confessée; et, par conséquent, en croyant qu'elle est, on assure qu'elle est toujours croyable.

En effet, il ne suffit pas, pour conserver le nom d'Eglise, de retenir quelques points de la doctrine de Jésus-Christ : autrement les ariens, les pélagiens, les donatistes, les anabaptistes et les sociniens seraient de l'Eglise. Ils n'en sont pas toutefois : à Dieu ne plaise que nous appelions du nom d'Eglise cette confusion! Il ne faut donc pas seulement que l'Eglise conserve quelque vérité, il faut qu'elle conserve et qu'elle enseigne toute vérité, autrement elle n'est pas l'Eglise.

Il ne sert de rien de distinguer les articles fondamentaux d'avec les autres; car tout ce que Dieu a révélé doit être retenu. Il ne nous a rien révélé qui ne soit très-important pour notre salut. « Je suis le Seigneur, qui t'enseigne des choses « utiles [1]. » Il faut donc trouver dans la foi que l'Eglise enseigne, la plénitude des vérités révélées de Dieu, autrement, ce n'est plus l'Eglise que Jésus-Christ a fondée.

Que les particuliers puissent ignorer quelques articles, je le confesse aisément : mais l'Eglise ne tait rien de ce que Jésus-Christ a révélé; et c'est pourquoi les fidèles qui ignorent certains articles en particulier, les confessent néanmoins tous en général, quand ils disent : « Je crois l'Eglise universelle. »

Voilà cette Eglise, disais-je, que vos ministres ne connaissent pas. Ils vous enseignent que cette Eglise visible et extérieure peut cesser d'être sur la terre; ils vous enseignent que cette Eglise peut errer dans ses décisions; ils vous enseignent que croire à cette Eglise c'est croire à des hommes : mais ce n'est pas ainsi que l'Eglise nous est proposée dans le Symbole. On nous y propose de la croire comme nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit; et c'est pourquoi la foi de l'Eglise est jointe à la foi des trois personnes divines.

Ces choses ayant été dites à diverses reprises, mais à peu près dans cette suite, j'ajoutai que notre doctrine était si véritable sur ce point, que les prétendus réformés qui la niaient, n'ont pu la nier tout à fait : c'est-à-dire que leurs synodes agissent d'une manière à faire entendre qu'ils exigent, aussi bien que nous, une soumission absolue à l'autorité et aux décrets de l'Eglise.

Là, je fis voir à Mademoiselle de Duras, les quatre actes de messieurs de la religion prétendue réformée, que j'ai marqués dans l'*Exposition*, article 20. Elle les y avait vus; mais je les lui fis lire dans le livre même *De la discipline*.

Le premier est tiré du chapitre 5, titre *Des consistoires*, art. 31, où il est porté « que les débats pour la doctrine seraient terminés par la parole de Dieu, s'il se peut, dans le consistoire, sinon que l'affaire serait portée au colloque, de là au synode provincial, et enfin au national, où l'entière et finale résolution se ferait par la parole de Dieu, à laquelle, si on refusait d'acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu de ses erreurs, on serait retranché de l'Eglise. »

Ce n'est donc pas, disais-je, à la seule parole de Dieu précisément comme telle, qu'appartient l'entière et finale résolution, puisqu'après qu'elle est proposée l'appel est permis; mais à la parole de Dieu en tant qu'expliquée et interprétée par le dernier jugement de l'Eglise.

Le second acte est tiré du synode de Vitré, rapporté dans le livre *De la discipline*. Il contient la lettre d'envoi que font toutes les Eglises, quand elles députent au synode national; en voici les termes : « Nous promettons devant Dieu de nous soumettre à tout ce qui sera résolu en votre sainte assemblée, persuadés que nous sommes que Dieu y présidera, et vous conduira par son Saint-Esprit en toute vérité et équité par la règle de sa parole. » Cette persuasion, disais-je, si elle est seulement fondée sur une présomption humaine, ne peut pas être la matière d'un serment si solennel, par lequel on jure de se soumettre à une résolution qu'on ne sait pas encore : elle ne peut donc être fondée que sur une promesse expresse que le Saint-Esprit présidera dans le dernier jugement de l'Eglise, et les catholiques n'en disent pas davantage.

Le troisième acte, qui se trouve encore dans le même livre *De la discipline*, est la condamnation des indépendants, sur ce qu'ils disaient que chaque Eglise se devait gouverner elle-même *sans*

[1] *Isa.*, XLVIII, 17.

aucune dépendance de personne en matières ecclésiastiques. Cette proposition fut déclarée, au synode de Charenton, « autant préjudiciable à l'État qu'à l'Église. » On y jugea « qu'elle ouvrait la porte à toute sorte d'irrégularités et d'extravagances, en ôtait tous les remèdes, et donnait lieu à former autant de religions que de paroisses. » Mais, disais-je, quelques synodes qu'on tienne, si on ne se croit pas obligé à y soumettre son jugement, on n'évite pas les inconvénients des indépendants, et on laisse la porte ouverte à établir autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais qu'il y a de têtes. On en vient donc, par nécessité, à cette obligation de soumettre son jugement à ce que l'Église catholique enseigne.

Ces trois actes sont tirés du livre *De la discipline*, imprimé à Charenton, l'an 1667.

Le quatrième se trouve dans un livre de M. Blondel, intitulé *Actes authentiques*, imprimé à Amsterdam, par Blaeu, l'an 1655.

C'est une résolution du synode national de Sainte-Foi 1578, qui nomme quatre ministres pour se trouver à une assemblée où se devait traiter la réunion avec les luthériens, en dressant un *Formulaire de profession de foi commune.* On donne pouvoir à ces ministres « de décider tout point de doctrine et autres qui seront mis en délibération, et de consentir à cette Confession de foi, sans même en communiquer davantage aux Eglises, si le temps ne permet pas de le faire. » De cet acte, je concluais deux choses : l'une, que tout le synode compromet sa foi entre les mains de quatre particuliers, chose bien plus extraordinaire que de voir des particuliers se soumettre à toute l'Eglise; l'autre, que l'Eglise prétendue réformée est encore peu assurée de sa Confession de foi, puisqu'elle consent qu'on la change, et cela dans des points aussi importants que sont ceux qui font la dispute avec les luthériens, dont l'un est la réalité. Si les prétendus réformés espéraient que les luthériens revinssent à eux, il n'y avait nul besoin d'une nouvelle Confession de foi. Ainsi ce qu'on prétendait, c'est que, les uns et les autres demeurant dans leur sentiment, on fît une Confession de foi dont les deux partis pussent convenir, ce qui ne se pouvait faire sans ajouter ou sans spprimer quelque chose d'essentiel dans une Confession de foi, qu'on nous donne comme n'enseignant que la pure parole de Dieu.

Mademoiselle de Duras m'avoua qu'ayant vu dans mon traité ces actes et mes réflexions, qui sont les mêmes que celles que je venais de lui faire, elle ne savait qu'y répondre; et que pour cela elle souhaitait d'entendre ce que répondrait M. Claude, tant sur ces actes que sur les autres difficultés qui regardent l'autorité de l'Eglise.

Je lui dis qu'encore que ceux de sa religion agissent comme tenant l'autorité de l'Eglise infaillible et incontestable, il est vrai qu'ils niaient cette infaillibilité, et j'ajoutai que c'était une maxime constante dans sa religion, que tous les particuliers, pour ignorants qu'ils fussent, étaient obligés de croire qu'ils pouvaient mieux entendre l'Ecriture Sainte que tous les conciles, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Elle parut étonnée de cette proposition : mais j'ajoutai qu'on croyait encore dans sa religion quelque chose de bien plus étrange, qui était qu'il y a un point où un Chrétien est obligé de douter si l'Ecriture est inspirée de Dieu; si l'Evangile est une vérité ou une fable; si Jésus-Christ est un trompeur, ou le docteur de la vérité. Comme elle parut encore plus étonnée de cette proposition, je l'assurai que tant celle-là que l'autre, que je venais de lui dire, étaient des suites nécessaires de la doctrine reçue dans leur religion sur l'autorité de l'Eglise, et que je ne doutais point que je ne puisse forcer M. Claude à les avouer.

Je lui expliquai les raisons de ce que j'avais avancé, et lui fis voir en même temps que la marque de fausseté c'était, parmi eux, de voir que d'un côté ils niassent qu'il fallut croire sans examiner ce que l'Église décidait; et que de l'autre ils fussent forcés, pour établir l'ordre, d'attribuer à l'Église l'autorité qu'ils lui auraient déniée.

Elle me fit connaître qu'elle entendait ce raisonnement, et qu'elle se souvenait de l'avoir lu dans mon livre; mais qu'encore qu'elle ne vît rien à y répondre, elle avait peine à croire qu'on n'y répondît pas dans sa religion.

Madame la comtesse de Roye vint dire que M. Claude, qui avait promis de se trouver avec moi le lendemain, avait reçu défense de le faire, et ne le pouvait plus. Mademoiselle de Duras témoigna être fort mécontente de ce procédé. Je voulus me retirer, et la laisser avec Madame sa sœur; mais elle me pria de lui dire ce que je venais de lui représenter. Je le fis en peu de mots, et répondis à quelques objections qui me furent faites.

Le lendemain matin, Mademoiselle de Duras vint en mon logis avec un honnête homme de sa religion, que je connaissais, nommé M. Coton. Elle s'était servie de lui pour engager M. Claude à la conférence, et il lui avait rapporté que M. Claude l'avait acceptée. Elle me pria de redire ce que j'avais dit la veille. Je le fis, et M. Coton avoua qu'il ne savait que répondre, et qu'il avait

grande passion d'entendre M. Claude sur cela. Lui et Mademoiselle de Duras me firent quelques objections sur les révoltes fréquentes du peuple d'Israël, qui avait si souvent abandonné Dieu, *les rois et tout le peuple*, comme parle la sainte Ecriture : pendant que le culte public était tellement éteint, qu'Elie croyait être le seul serviteur de Dieu, et qu'il n'apprit que de Dieu même qu' « il s'était réservé sept mille hommes qui « n'avaient point fléchi le genou devant Baal[1]. »

A cela je répondis que, pour ce qui regardait Elie, il n'y avait aucune difficulté, puisqu'il paraît par les termes mêmes qu'il ne s'agissait que d'Israël, où Elie prophétisait; et que le culte divin, loin d'être éteint en Juda dans ce temps-là, y était sous le règne de Josaphat dans le plus grand lustre où il eût été depuis Salomon. La chose passa pour constante, et je remarquai seulement combien peu de bonne foi il y avait aux ministres de produire toujours ce passage, après que le cardinal du Perron y avait donné une réponse si décisive.

Quant à ce qui était arrivé dans Juda même, je dis que je voulais faire l'objection encore plus forte qu'on ne me la faisait, en considérant l'état du peuple de Dieu sous Achaz[2], qui ferma le temple, fit sacrifier aux idoles par Urie, prêtre du Seigneur, remplit Jérusalem d'abominations ; et ensuite sous Manassès[3], qui enchérit sur les impiétés d'Achaz. Mais pour montrer que tout cela ne faisait rien à la question, je priai seulement qu'on remarquât qu'Isaïe, qui avait vécu durant tout le règne d'Achaz, pour toutes ces abominations du roi, du prêtre Urie, et presque de tout le peuple, ne s'était jamais séparé de la communion de Juda, non plus que les autres prophètes qui avaient vécu en ce temps et dans tous les autres : ce qui montre qu'il y a toujours un peuple de Dieu, de la communion duquel il n'est jamais permis de se séparer.

Il est écrit aussi que du temps de Manassès, Dieu parla par la bouche de tous ses prophètes[4], et menaçait ce roi impie et tout le peuple. Mais ces prophètes, qui reprenaient et détestaient les impiétés de ce peuple, ne se séparaient pas de la communion.

Et pour voir la chose à fond, il faut, disais-je, considérer la constitution de l'ancien peuple. Il avait cela de propre, qu'il se multipliait par la génération charnelle, et que c'était par là que s'en faisait la succession aussi bien que celle du sacerdoce, que ce peuple portait en sa chair la marque de l'alliance, c'est-à-dire la circoncision, que nous ne lisons point avoir jamais été discontinuée; et qu'ainsi quand les pontifes et presque tout le peuple auraient prévariqué, l'état du peuple de Dieu subsistait toujours dans sa forme extérieure, bon gré malgré qu'ils en eussent. Il ne pouvait non plus arriver aucune interruption dans le sacerdoce que Dieu avait attaché à la famille d'Aaron. Mais il n'en est pas de même dans le nouveau peuple, dont la forme extérieure ne consistait en autre chose qu'en la profession de la doctrine de Jésus-Christ : de sorte que si la confession de la vraie foi était éteinte un seul moment, l'Eglise qui n'avait de succession que par la continuation de cette profession, serait tout à fait éteinte, sans pouvoir jamais ressusciter dans son peuple ou dans ses pasteurs que par une nouvelle mission.

J'ajoutai, au reste, que je ne voulais pas dire que la vraie foi et le vrai culte de Dieu pût être tout à fait aboli dans le peuple d'Israël, en sorte que Dieu n'eût plus de vrais serviteurs sur la terre. Mais je trouvais au contraire, premièrement, qu'il était clair que, malgré la corruption, Dieu se réservait toujours un assez grand nombre de serviteurs qui ne participaient pas à l'idolâtrie. Car si cela était en Israël schismatique et séparé du peuple de Dieu, comme Dieu même le déclare à Elie, à plus forte raison en Juda, que Dieu s'était réservé pour perpétuer son peuple et son royaume jusqu'au temps du Messie. Lors donc qu'il était écrit que le roi et tout le peuple avaient abandonné la loi de Dieu, il fallait entendre non tout le peuple sans exception, mais une grande partie, et, si l'on veut, la plus grande partie du peuple ; ce que les ministres ne niaient pas. 2° Qu'il ne fallait pas s'imaginer que les serviteurs de Dieu et de la vraie foi se conservassent seulement en secret, mais que, dans toute la succession de l'ancien peuple, la vraie doctrine avait toujours éclaté. Car il y a eu une continuelle succession de prophètes, qui, loin d'adhérer aux erreurs du peuple ou de les dissimuler, s'élevaient contre avec force ; et cette succession était si continuelle, que le Saint-Esprit ne craint point de dire « que Dieu se relevait de nuit, et « dès le matin, et avertissait tous les jours son « peuple par la bouche de ses prophètes[1] ; » expression la plus puissante qui se puisse imaginer pour faire voir que la vraie foi n'a jamais été un seul moment sans publication, ni le peuple sans avertissement. Qu'ainsi ne soit, nous venons de voir que, dans tout le règne d'Achaz, Isaïe n'avait cessé de prophétiser ; et sous Manassès, où il semble que l'abomination fut montée au comble, puisque ni la pénitence de ce roi, ni la sainteté de Josias, son petit-fils, ne purent faire

[1] *III Reg.*, XIX, 18. — [2] *IV Reg.*, XVI ; *II Paral.*, XXVIII. — [3] *IV Reg.*, XXI ; *II. Paral.*, XXXIII. — [4] *IV Reg.*, XXI, 10.

[1] *II Paral.*, XXXVI, 15 ; *Jer.*, XI, 7 ; XXV, 3, 4.

rétracter la sentence donnée contre ce peuple, Dieu se souvenant toujours des abominations de Manassès : dans ce temps, dis-je, nous avons vu que Dieu faisait parler ses prophètes; et qu'une grande partie du peuple les ait suivis publiquement, il paraît en ce que ce prince impie « fit regorger Jérusalem de sang innocent [1] ; » marque certaine qu'il trouva une grande résistance à ses idolâtries. On tient même qu'il fit mourir Isaïe, comme ses prédécesseurs avaient fait mourir les autres prophètes qui les reprenaient; et cette histoire s'est conservée dans l'ancienne tradition, conforme à la parole de Notre-Seigneur, qui reproche aux Juifs d' « avoir fait mourir les prophètes [2], » et au discours de saint Etienne, qui dit « qu'il n'y a aucun prophète qu'ils n'aient « persécuté [3]. »

Ces prophètes faisaient partie du peuple de Dieu; ces prophètes retenaient dans le devoir une partie considérable et des prêtres et du peuple même; ces prophètes, qui confirmaient leur mission par des miracles visibles, empêchaient que la corruption ne gagnât tout ; et pendant qu'une effroyable multitude, et peut-être le gros de la Synagogue était entraîné dans l'idolâtrie, ils conservaient la tradition de la vérité dans le peuple d'Israël.

Ezéchiel, qui parut un peu après, nous le fait voir, lorsqu'il parle des prêtres et des lévites enfants de Sadoc, qui, dans le temps de l'égarement des enfants d'Israël, ont toujours observé les cérémonies du sanctuaire. « Ceux-là, » poursuit-il, « me serviront et paraîtront devant moi « pour m'offrir des victimes, dit le Seigneur [4]. » La succession, non-seulement celle de la chair, mais encore celle de la foi et du ministère, s'était conservée dans ses prêtres et dans ses lévites, que la grâce de Dieu et la prédication des prophètes avaient retenus dans le service.

Et il faut remarquer que Dieu n'a jamais fait plus éclater ce ministère des prophètes, que lorsque l'impiété semblait avoir pris le dessus; en sorte que, dans le temps où le moyen ordinaire d'instruire le peuple était non pas détruit, mais obscurci, Dieu préparait les moyens extraordinaires et miraculeux.

A cela on peut ajouter que ce moyen extraordinaire, c'est-à-dire le ministère prophétique, avant la captivité, était comme ordinaire au peuple de Dieu, où les prophètes faisaient comme un ordre toujours subsistant, d'où Dieu tirait continuellement des hommes divins, par la bouche desquels il parlait lui-même hautement et publiquement à tout son peuple.

[1] *IV Reg.*, XXI, 16. — [2] *Matth.*, XXIII, 31, 37. — [3] *Act.*, VII, 52. — [4] *Ezech.*, XLIV, 15.

Depuis le retour de la captivité jusqu'à Jésus-Christ, il n'y eut plus d'idolâtrie publique et durable. On sait ce qui arriva sous Antiochus l'Illustre ; mais on sait aussi le zèle de Mathathias ; et le grand nombre de vrais fidèles qui se joignit à sa maison, et les victoires éclatantes de Judas le Machabée et de ses frères : sous eux et leurs successeurs, la profession de la vraie foi dura jusqu'à Jésus-Christ. A la fin, les pharisiens introduisaient dans la religion et dans le culte beaucoup de superstitions. Comme la corruption allait prévaloir, Jésus-Christ parut au monde.

Jusqu'à lui la religion s'était conservée. Les docteurs de la loi avaient beaucoup de maximes et de pratiques pernicieuses, qui gagnaient et s'établissaient peu à peu : elles devenaient communes, mais elles n'étaient pas passées en dogme de la Synagogue. C'est pourquoi Jésus-Christ disait encore : « Les scribes et les pharisiens « sont assis sur la chaire de Moïse ; faites donc « tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas « selon leurs œuvres [1]. » Il ne cessa d'honorer le ministère des prêtres : il leur renvoya les lépreux selon les termes de la loi : il fréquenta le temple ; et en reprenant les abus, il demeura toujours attaché à la communion du peuple de Dieu, et à l'ordre du ministère public.

On en vint enfin au point de la chute et de la réprobation de l'ancien peuple, marquée par les Ecritures et par les prophètes, lorsque la Synagogue condamna Jésus-Christ et sa doctrine. Mais alors Jésus-Christ avait paru ; il avait commencé dans le sein de la Synagogue à assembler son Eglise, qui devait subsister éternellement.

Il est donc constant, premièrement, qu'il y a toujours eu un corps visible du peuple de Dieu, continué par une succession non interrompue, de la communion duquel il n'a jamais été permis de se séparer. 2° Toujours une succession de pontifes et de prêtres descendus d'Aaron, et de lévites sortis de Lévi, sans que jamais on ait eu besoin que Dieu suscitât des gens d'une façon extraordinaire. 3° Il n'est pas moins constant que la vraie foi a toujours été publiquement déclarée, sans qu'on puisse alléguer un seul moment où la profession n'en ait été aussi claire que la lumière du soleil : chose qui fait voir combien on se trompe, quant on croit que, pour maintenir l'état extérieur de l'Eglise il suffit de pouvoir nommer de temps en temps de prétendus docteurs de la vérité. Car s'il y a quelque temps où la profession de la foi ait cessé dans l'Eglise, son état est pire que celui de la Synagogue, d'autant plus que dès-là elle perd la succession, ainsi que je viens de dire.

[1] *Matth.*, XXIII, 1, 2, 3.

Après que j'eus dit ces choses, on employa quelque temps à les repasser ; et cependant Madame la comtesse de Roye vient dire que M. Claude consentait à la conférence, qui serait, si je l'agréais, chez elle sur les trois heures.

Je fus au rendez-vous où je rencontrai M. Claude. On commença par des honnêtetés réciproques, et il témoigna de sa part un grand respect. Après cela j'entrai en matière, en demandant l'explication des quatre Actes transcrits dans mon livre, et mentionnés ci-dessus.

Après que j'eus expliqué la difficulté en peu de mots, telle qu'elle est proposée dans l'*Exposition*, et que je l'avais répétée à Mademoiselle de Duras, j'ajoutai que M. Claude devait être d'autant plus prêt à y répondre, que je ne lui disais rien de nouveau, puisque apparemment le traité de l'*Exposition* était tombé entre ses mains ; et que c'était une grande satisfaction, que, dans un entretien de la nature de celui-ci, on pût s'assurer qu'il n'y aurait point de surprise.

M. Claude prit la parole, et après avoir réitéré toutes les honnêtetés qu'il avait faites, en termes encore plus civils, il déclara d'abord que tout ce que j'avais objecté de leur discipline et de leurs synodes dans mon traité, et encore à présent, était rapporté de très-bonne foi, sans rien altérer dans les paroles : mais que pour le sens il me priait de trouver bon qu'il me dît qu'encore qu'il y eût, ainsi que je l'avais remarqué, comme divers degrés de juridiction établis dans leur discipline, la force de la décision devait être rapportée partout à la seule parole de Dieu. Quant à ce que j'objectais, que la parole de Dieu avait été proposée dans le consistoire, dont on pouvait appeler ; d'où il s'ensuivait, avais-je inféré, que la décision dernière, dont il n'y a plus d'appel, appartenait à la parole de Dieu, non prise en elle-même, mais en tant que déclarée par le dernier jugement de l'Eglise : ce n'était pas là leur pensée ; car ils tenaient que la décision était attachée tout entière à la pure parole de Dieu, dont l'Eglise, dans les assemblées premières et dernières, ne faisait que l'indication : mais que ces divers degrés avaient été établis pour donner le loisir à ceux qui erraient, de se reconnaître. C'est pourquoi on ne procédait pas d'abord par excommunication, le consistoire espérant qu'une grande assemblée, telle que serait le colloque, et ensuite le synode provincial composé d'un plus grand nombre de personnes, peut-être plus respectées, et en tout cas moins suspectes au contredisant, le disposeraient à entendre la vérité. Que le colloque et le synode provincial usaient de pareille modération, par la même raison de charité : mais qu'après que le synode national avait parlé, comme c'était le dernier remède humain, il n'y avait plus rien à espérer, et qu'on procédait aussi à la dernière sentence, en usant de l'excommunication, comme du dernier effort de la puissance ecclésiastique. Que de là il ne fallait pas conclure que le synode national se tînt infaillible, non plus que les précédentes assemblées : mais seulement qu'après avoir tout tenté, on venait au dernier remède.

Pour la promesse qu'on faisait avant le synode national, qu'elle n'était fondée que sur l'espérance qu'on avait que l'assemblée suivrait la parole de Dieu, et que le Saint-Esprit y présiderait, ce qui ne manquait pas qu'on en eût une entière certitude ; et au reste que le terme, *persuadés que*, c'était une manière honnête d'exprimer une condition, sans blesser la révérence d'une si grande assemblée, ni la présomption favorable qu'on devait avoir pour son procédé.

Quant à la condamnation des indépendants, il me pria d'observer que, sur l'autorité de l'Eglise et de ses assemblées, il y avait quelque chose dont ceux de sa religion convenaient avec nous, et quelque chose dont ils convenaient avec les indépendants ; avec nous, que les assemblées ecclésiastiques étaient nécessaires et utiles, et qu'il fallait établir quelque subordination ; avec les indépendants, que ces assemblées, pour nombreuses qu'elles fussent, n'étaient pas pour cela infaillibles. Cela étant, qu'ils avaient dû condamner les indépendants, qui, non-seulement niaient l'infaillibilité, mais encore l'utilité et la nécessité de ces assemblées et de cette subordination. C'est en cela, disait-il, que consiste l'indépendantisme, si on peut user de ce mot. Il ajouta que le soutenir, c'était en effet renverser l'ordre, et donner lieu à autant de religions qu'il y avait de paroisses, parce qu'on ôtait par là tous les moyens de convenir. D'où il concluait qu'encore qu'on fût d'accord que les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas moyens infaillibles, c'était assez pour maintenir, et condamner les indépendants, que ce fussent moyens utiles.

Pour le synode de Sainte-Foi, qu'il s'agissait ou de rendre les luthériens plus dociles, en les faisant, disait-il, rapprocher de nous, ou, en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle ; ce qui n'obligeait pas de rien supprimer ou ajouter dans la Confession de foi, qui fut toujours tenue pour inébranlable. Et qu'au reste, quoiqu'on eût donné plein pouvoir à quatre ministres, je savais bien que tels actes étaient toujours sujets à ratification, en cas que les procureurs eussent outrepassé leurs instructions : témoin les ratifications nécessaires dans les traités accordés par

les plénipotentiaires des princes, et autres exemples semblables, où il y a toujours une condition d'obtenir du prince la ratification ; condition qui, sans être exprimée, est attachée naturellement à de telles procurations.

Après avoir dit ces choses par un discours assez long, fort net et fort composé, il ajouta qu'il croyait équitable comme j'étais, que je voudrais bien lui avouer que de même que dans les choses où j'aurais à lui expliquer nos sentiments et nos conciles, par exemple, celui de Trente, il était juste qu'il s'en rapportât à ce que je lui en dirais ; ainsi était-il juste que je m'en rapportasse à lui dans l'explication qu'il nous donnait des articles de leur discipline et des sentiments de leur religion, étant certain qu'il n'y en avait point d'autres parmi eux que ceux qu'il me venait d'exposer.

Je repris sur ce dernier mot, que ce qu'il disait serait véritable, s'il s'agissait simplement d'expliquer leurs rites, si on pouvait user de ce mot, et la manière d'administrer la parole ou les sacrements, ou de tenir les synodes ; qu'en cela je le croirais, comme mieux instruit : mais qu'ici je prétendais qu'il leur était arrivé comme à tous ceux qui sont dans l'erreur ; c'est de tomber en contradiction, et d'être forcés à établir ce qu'ils avaient nié. Que je savais qu'ils niaient qu'il fallût se soumettre, sans examiner, au jugement de l'Eglise ; mais qu'en même temps je prétendais cette infaillibilité si nécessaire, que ceux-mêmes qui la niaient en spéculation ne pouvaient s'empêcher de l'établir dans la pratique, s'ils voulaient conserver quelque ordre parmi eux. Au reste, que s'il s'agissait ici de montrer quelque contradiction dans les sentiments de l'Eglise catholique, je ne prétendrais pas l'obliger à recevoir l'explication que je lui donnerais de ses sentiments et de ses conciles, et qu'alors il lui serait libre de tirer de leurs paroles telle induction qu'il lui plairait, qu'aussi ne pensais-je pas qu'il m'en refusât autant ; de quoi il convint sans difficulté.

Je n'avais pas dessein de m'arrêter beaucoup sur le synode de Sainte-Foi, qui m'eût, ce me semblait, jeté trop loin des deux propositions dont je voulais tirer l'aveu. Je répondis donc seulement, que je me rendais à la raison qu'il alléguait sur la nécessité d'une ratification, quoiqu'en matière de foi tels pouvoirs et tels compromis fussent un peu extraordinaires ; et qu'au reste, je voulais bien croire que le dessein du synode n'avait pas été que les députés renversassent tout. Mais que ce qui me touchait, et à quoi il ne semblait pas qu'il eût répondu, c'est que le synode avait douté de sa confession de foi, puisqu'il permettait d'en faire une autre, et que je ne voyais pas comment cela s'accordait avec ce qu'on nous dit encore, que cette confession de foi ne contenait autre chose que la pure parole de Dieu, à laquelle tout le monde sait qu'il n'y a rien à changer. Quant à ce qu'il avait dit, qu'il s'agissait, ou de ramener les luthériens à des sentiments plus équitables, ou en tout cas, d'établir une tolérance mutuelle ; deux choses y résistaient : 1° Qu'il était parlé d'un pouvoir de décider tout point de doctrine : ce qui regardait manifestement la réalité, dont les luthériens n'avaient jamais voulu se relâcher ; 2° Que, pour établir une tolérance mutuelle, il ne fallait pas dresser une confession de foi commune ; mais seulement établir cette tolérance par un décret synodal, comme on avait fait à Charenton.

M. Claude répondit que le point de doctrine à décider était, si on pouvait établir une tolérance mutuelle, et que la confession de foi commune n'eût fait autre chose qu'énoncer cette tolérance : ce qu'il ne niait pas pouvoir être fait dans un synode, comme il fallait que je convinsse qu'il pouvait se faire aussi par une confession de foi, où il y en aurait un article exprès.

Je lui répondis que cela ne s'appellerait jamais une confession de foi commune, et lui demandai s'il croyait que les luthériens ou eux, dussent retrancher quelque chose de ce que disaient les uns pour la réalité, et les autres contre. Il dit que non ; et de là, disais-je, chacun demeurerait dans les termes de sa confession de foi, sans qu'il y eût rien de commun que l'article de la tolérance. Il y avait, dit-il, beaucoup d'autres points dont nous convenions. D'accord, répondis-je ; mais ce n'était plus sur ces points qu'il y avait à s'accorder : il s'agissait du point de réalité et de quelques autres, sur quoi on ne pouvait faire de confession de foi commune, sans que l'un des partis changeât, ou que tous deux convinssent d'expressions ambiguës, que chacun tirerait à ses sentiments ; chose tentée plusieurs fois, comme M. Claude lui-même en conviendrait de bonne foi. Il en demeura d'accord, et rapporta même l'assemblée de Marbourg, et quelques autres tenues pour ce sujet. Je conclus donc que j'avais raison de croire que le synode de Sainte-Foi avait un pareil dessein, et que c'eût été se moquer du monde, que d'appeler confession de foi commune, celle qui eût fait paraître de si manifestes oppositions sur des points si importants de la doctrine chrétienne. A quoi j'ajoutai encore, qu'il était d'autant plus certain qu'il s'agissait en effet d'une confession de foi, comme je disais, que les luthériens s'étant

déjà expliqués plusieurs fois contre la tolérance, il n'y avait rien à espérer d'eux, que par le moyen dont je parlais. La chose en demeura là ; et je dis seulement, qu'après cela chacun n'avait qu'à penser ce qu'il devait croire en sa conscience, d'une confession de foi que tout un synode national avait consenti de changer.

Lorsque M. Claude avait dit que le serment de se soumettre au synode national enfermait une condition, j'avais interrompu par un petit mot. Oui, disais-je, ils espéraient bien du synode, sans certitude toutefois ; et en attendant l'événement, ils ne laissaient pas de jurer de se soumettre. M. Claude m'ayant ici averti que je l'avais interrompu, et me priant de lui permettre de dire tout, je me tus. Mais après avoir discuté l'affaire de Sainte-Foi, je lui dis qu'il me semblait nécessaire, avant que de passer outre, que je lui dise en peu de mots ce que j'avais conçu de sa doctrine, afin que nous ne parlassions point en l'air. Je lui dis donc : Vous dites, Monsieur, que ces mots : « Persuadés que nous sommes que Dieu y présidera, et vous conduira, par son Saint-Esprit, en toute vérité et équité par la règle de sa parole, » sont une manière honnête de proposer une condition. Il en convint. Réduisons donc, repris-je, la proposition en conditionnelle, et nous verrons quel en sera le sens. Je jure de me soumettre à tout ce que vous déciderez, supposé ou à condition que ce que vous déciderez sera conforme à la parole de Dieu. Un tel serment n'est autre chose qu'une illusion manifeste, puisqu'en soi il ne dit rien et que je le pourrais faire à M. Claude, comme lui à moi. Mais en cela il n'y aurait rien de sérieux ; et marque qu'on veut quelque chose de plus particulier, c'est qu'on ne fait ce serment qu'au synode, où l'on prononce en dernier ressort, quoiqu'au sens de M. Claude, il y eût autant de raison de le faire dès le consistoire, à qui on doit se soumettre aussi bien qu'au synode, supposé qu'il y ait la parole de Dieu pour guide.

En cet endroit, je me tus un peu de temps ; et voyant qu'on ne disait mot, je repris ainsi : Mais enfin donc, Monsieur, si j'ai bien compris votre doctrine, vous croyez qu'un particulier peut douter du jugement de l'Eglise, lors même qu'elle prononce en dernier ressort ? Non, Monsieur, répartit M. Claude : il ne faut pas dire qu'on puisse douter ; il y a toutes les apparences du monde que l'Eglise jugera bien. Qui dit apparence, Monsieur, repris-je aussitôt, dit un doute manifeste. Mais, dit M. Claude, il y a plus : car Jésus-Christ ayant promis que tous ceux qui chercheraient, trouveraient ; comme on doit présumer qu'on cherchera bien, on doit croire qu'on jugera bien ; et il y a dans cette assurance quelque chose d'indubitable. Mais quand on verra dans les conciles des cabales, des factions, des intérêts différents, on peut douter avec raison si dans une telle assemblée il ne se mêlera point quelque chose d'humain et de douteux. Je vous prie, Monsieur, répartis-je, laissons à part tout ce qui n'est bon qu'à jeter de la poudre aux yeux. Tout ce que vous venez de dire de cabales, de factions, d'intérêts, est absolument inutile, et ne sert par conséquent qu'à embarrasser. Il n'y a rien, dit M. Claude, de moins inutile. Et moi je soutiens, lui dis-je, que vous allez convenir qu'il n'y a rien de plus inutile. Car je vous demande, Monsieur ; supposé qu'il ne parût dans le concile ni factions ni cabales ; supposé même qu'on fût assuré qu'il n'y en eût point, et que tout se passât dans l'ordre, faudrait-il recevoir la décision sans examiner ? Il fallut dire que non. D'où je conclus aussitôt : J'avais donc raison de dire que tout ce que vous avez dit comme fort considérable, de factions et de cabales, n'est au fond qu'un amusement ; et enfin qu'un particulier, une femme, un ignorant, quel qu'il soit, peut croire, et doit croire, qu'il lui peut arriver d'entendre mieux la parole de Dieu que tout un concile, fût-il assemblé des quatre parties du monde et du milieu, et que tout le reste de l'Eglise. Oui, dit-il, il est ainsi. Je répétai deux ou trois fois la proposition accordée, ajoutant toujours quelque circonstance plus forte, mais évidemment contenue dans ce qui était accordé. Quoi ! mieux, disais-je, que tout le reste de l'Eglise ensemble, et que toutes ses assemblées, fussent-elles composées de ce qu'il y a de plus saint et de plus éclairé dans l'univers ? Car tout cela, après tout, ce n'est que des hommes, après lesquels, selon vous, chacun doit encore examiner. Un particulier croira qu'il pourra avoir plus de raison, plus de grâce, plus de lumière, plus enfin le Saint-Esprit que tout le reste de l'Eglise ! Il fallut que tout cela passât ; et je pouvais ajouter plus que tous les Pères, plus que tous les siècles passés, à reprendre immédiatement depuis les apôtres. Mais, poursuivis-je, s'il est ainsi, comment évitez-vous les inconvénients des indépendants ; et quel moyen reste à l'Eglise d'empêcher qu'il n'y ait autant de religions, je ne dis pas qu'il y a de paroisses, mais qu'il y a de têtes ? Nous avons, dit-il, des synodes, qui sont des moyens d'empêcher de si grands maux, moyens non pas infaillibles, mais néanmoins utiles, ainsi que j'ai dit. Car encore qu'un pasteur qui prêche ne soit pas infaillible, son ministère ne laisse pas d'être utile, parce qu'il indique la vérité. Or, une

grande assemblée, composée de plus de personnes et plus doctes, fera encore mieux cette indication. Il me semble, Monsieur, répartis-je, que vous rapportez tout à l'instruction ; or, ce n'est pas précisément l'intention ni l'institution des synodes ; car souvent un particulier savant donnera plus d'instruction que tout un synode ensemble. Ce qu'il faut donc attendre d'un synode n'est pas tant l'instruction qu'une décision par autorité, à laquelle il faille céder ; car c'est de quoi ont besoin les ignorants qui doutent, et les superbes qui contredisent. Un particulier ignorant, si vous le remettez à lui-même, vous avouera qu'il ne sait à quoi se résoudre ; et loin d'abattre l'orgueil dans un synode, vous le portez à son plus haut point, puisque vous obligez un particulier à croire qu'il peut mieux entendre l'Ecriture que tout le synode et tout le reste de l'Eglise ; et le synode lui-même, fût-il assemblé de toute l'Eglise, interrogé par celui dont il examine la foi, s'il n'est pas encore obligé à examiner après le synode, et s'il ne peut pas arriver que lui particulier entende mieux l'Ecriture que tous les pasteurs assemblés, le synode, même universel, selon vous, lui doit déclarer qu'il le peut sans doute. La présomption, Monsieur, ne peut aller plus loin. Et remarquez, s'il vous plaît, que ces assemblées, que vous proposez comme moyens utiles, ne sont plus moyens utiles dès que chacun peut croire qu'il en aura un meilleur, et le seul qui puisse être sûr, c'est-à-dire celui d'examiner par soi-même, et n'en croire que son jugement. Voilà, Monsieur, l'indépendantisme tout entier : car enfin les indépendants ne refusent, ni de tenir des synodes pour s'éclaircir mutuellement par la conférence, ni de recevoir ces synodes, quand ils trouveront que ces synodes auront bien dit. Ils en ont tenu, vous le savez. Il avoua qu'ils en avaient tenu un pour dresser leur confession de foi. Un ou plusieurs, il ne m'importe, répartis-je ; ils ne les rejettent donc pas absolument, et ils n'y rejettent précisément que ce que vous y rejetez, qui est l'obligation de s'y soumettre sans examiner. Et sur cela, pour me réduire en peu de paroles, voici quel fut mon raisonnement : Les indépendants veulent bien les assemblées ecclésiastiques pour l'instruction ; tout ce qu'ils ne veulent pas, c'est la décision par autorité, que vous ne voulez non plus qu'eux : vous êtes donc en tout point conformes, et vous n'avez pas dû les condamner. Vous ne voyez donc pas, Monsieur, reprit M. Claude, que nous ne nions pas qu'il n'y ait une autorité dans les synodes, telle que l'autorité paternelle, telle que l'autorité des magistrats, telle que l'autorité qu'a un maître sur ses disciples, et un pasteur sur son troupeau ? toutes ces autorités ont leur usage, et ne doivent pas être rejetées, sous prétexte que les pères, et les magistrats, et les maîtres peuvent se tromper : il en sera donc de même de l'autorité de l'Eglise. Mais, Monsieur, répondis-je, les indépendants ne nient pas l'autorité paternelle, ni l'autorité des magistrats, ni l'autorité des maîtres sur les disciples, ou celle des pasteurs sur leurs troupeaux. Ils ont des pasteurs, Monsieur, pour qui ils veulent, aussi bien que vous, qu'on ait quelque déférence ; et à plus forte raison ne nieront-ils pas qu'il n'en faille avoir pour tout un synode. Si donc vous les accusez de nier l'autorité des synodes, il faut ajouter quelque chose à ce qu'ils en croient ; et il n'y a rien à y ajouter que ce que nous en croyons, qui est qu'il s'y faut soumettre sans examiner.

Après cela on fut peu de temps à ne répéter de part et d'autre que les mêmes choses. Ce qu'ayant fait observer à M. Claude, je lui dis : Enfin, Monsieur, on disputerait sans fin ; chacun n'a plus qu'à examiner en sa conscience, et devant Dieu, s'il se sent capable de mieux entendre l'Ecriture que tous les conciles et que tout le reste de l'Eglise, et comment un tel sentiment peut s'accorder avec la docilité et avec l'humilité des enfants de Dieu. J'inculquais en peu de mots quel orgueil c'était de croire qu'on pût mieux entendre la parole de Dieu que tout le reste de l'Eglise, et que rien n'empêchait après cela qu'il n'y eût autant de religions que de têtes.

M. Claude me dit ici qu'il s'étonnait que cette proposition me parût si étrange, qu'un particulier pût croire qu'il lui pouvait arriver de mieux entendre l'Ecriture sainte que toute l'Eglise assemblée ; que le cas était arrivé, et qu'il pouvait m'en donner beaucoup d'exemples : le premier dans le concile de Rimini, où le mot de *consubstantiel* fut rejeté, et l'arianisme établi. J'interrompis, pour lui dire : Où nous jetez-vous, Monsieur ? Du concile de Rimini, vous nous mènerez au faux concile d'Ephèse, au concile de Constance, à celui de Bâle, à celui de Trente : quand aurons-nous achevé, s'il faut faire ici passer tous les conciles ? Je vous déclare que je ne veux point me jeter dans cette discussion, puisque même notre question peut être vidée par quelque chose de plus précis. Mais, puisque vous avez parlé du concile de Rimini, dites-moi, je vous prie, Monsieur, si les Pères de ce concile demeurèrent longtemps dans leur décision erronée [1] ? Hé ! je crois, dit-il, Monsieur, qu'ils en revinrent bientôt. Dites, dites, lui répartis-je, qu'aussitôt après que l'empereur Constance,

[1] Je devrais dire *équivoque* et imparfaite, plutôt *qu'erronée*.

protecteur déclaré des ariens et persécuteur des fidèles, leur eût permis de se retirer, ces évêques réclamèrent hautement contre la violence et la surprise qui leur avait été faite. Ne m'obligez pas, Monsieur, à raconter cette histoire, que vous savez aussi bien que moi, et avouez qu'il est injuste de comparer un concile, qui était un brigandage manifeste, aux assemblées tenues canoniquement et selon l'ordre. Hé! Monsieur, ne disons-nous pas, reprit M. Claude, que le concile de Trente n'a été ni libre ni canonique? Vous le dites, Monsieur, et nous le nions; et il n'est pas question ici de cette dispute. Il est question de savoir si vous pouvez éviter l'indépendantisme, pour me servir de votre terme, que je trouve fort bon; et s'il y a dans votre doctrine quelque remède contre cette insupportable présomption d'un particulier qui doit croire, selon vos principes, qu'il peut entendre l'Ecriture que les conciles universels les mieux assemblés et les mieux tenus, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Laissons donc, si vous le voulez, reprit M. Claude, le concile de Rimini; voici un autre exemple incontestable : c'est le jugement de la Synagogue, lorsqu'elle condamna Jésus-Christ, et déclara par conséquent qu'il n'était point le Messie promis par les prophètes. Dites-moi, Monsieur, un particulier, qui eût cru alors que Notre-Seigneur était le vrai Christ, n'eût-t-il pas mieux jugé que tout le reste de la Synagogue ensemble? Voilà donc un cas indubitable, où l'on peut, sans présomption, faire ce que vous trouvez si présomptueux. En effet, poursuivit-il, ce n'est pas une présomption, de ne pas donner à l'Eglise ce qui n'appartient qu'à Dieu seul. On ne lui peut rien donner de plus grand, que de le croire à l'aveugle, comme vous voulez qu'on croie l'Eglise. Mais vous savez que saint Paul, pour le moins autant inspiré que l'Eglise, ne laisse pas de déclarer aux Corinthiens « qu'il ne veut point dominer sur leur « foi [1]. » L'Eglise le doit encore moins faire que lui. Il ne faut donc pas croire simplement sur sa parole; il faut examiner après elle, et se servir de sa raison, comme firent ceux de Boroé, qui examinaient les Ecritures [2], pour voir si les choses y étaient comme saint Paul les avait prêchées.

Quand M. Claude se fut tu, voilà, dis-je, bien des choses; mais il faut premièrement reprendre cet exemple incontestable que vous nous avez promis. Sur cela je lui remontrai que l'Eglise chrétienne avait de grands priviléges au-dessus de la Synagogue, même à considérer la Synagogue dans le temps de sa plus grande gloire : mais, sans parler de cela, que c'était une étrange chose de comparer la Synagogue tombante, au point où son endurcissement et sa réprobation étaient marqués clairement par les prophètes, avec l'Eglise chrétienne, qui ne doit jamais tomber. Mais enfin, Monsieur, reprit-il, on eût pu faire alors à ce particulier le même argument que vous nous faites. Alléguer les prophéties, ce n'était rien; car c'était de l'application de ces prophéties à Jésus-Christ que la Synagogue doutait. Ainsi, un particulier ne pouvait plus croire en Jésus-Christ, sans croire en même temps qu'il entendait mieux l'Ecriture que toute la Synagogue; et voilà l'argument que vous nous faites.

Il y avait peu de monde dans la conférence, et tous étaient huguenots, excepté Madame la maréchale de Lorge. Je vis deux de ces messieurs se regarder en cet endroit l'un l'autre avec complaisance. Je fus touché qu'un raisonnement si visiblement mauvais fît une telle impression sur ces esprits, et je priai Dieu de me faire la grâce de détruire, par quelque chose de net, la comparaison odieuse qu'on faisait de son Eglise toujours bien-aimée avec la Synagogue infidèle, dans le moment qu'il avait marqué pour la répudier.

Vous dites donc, Monsieur, dis-je à M. Claude, que l'argument que je fais peut autoriser l'erreur des particuliers qui condamnaient Jésus-Christ sur la foi de la Synagogue; et au contraire condamner de présomption ceux qui crurent Jésus-Christ seul, plutôt que la Synagogue tout entière. Oui, Monsieur, la chose est ainsi; et il répéta de nouveau son raisonnement. Voyons, dis-je, si mon argument a cette malheureuse conséquence. Il consiste à dire, Monsieur, qu'en niant l'autorité de l'Eglise, il n'y a plus de moyen extérieur dont Dieu se puisse servir pour dissiper les doutes des ignorants, et inspirer aux fidèles l'humilité nécessaire. Afin qu'on pût faire un tel argument du temps que Jésus-Christ fut condamné, il faudrait dire qu'il n'y avait alors aucun moyen extérieur, aucune autorité certaine à laquelle on dût nécessairement céder. Or, Monsieur, qui le peut dire, puisque Jésus-Christ était sur la terre, c'est-à-dire la vérité même, qui paraissait visiblement au milieu des hommes; le Fils éternel de Dieu, à qui une voix d'en haut rendit témoignage devant tout le peuple : « C'est ici mon Fils bien-« aimé, écoutez-le [1]; » qui pour confirmer sa mission, ressuscitait les morts, guérissait les aveugles-nés, et faisait tant de miracles, que les Juifs confessaient eux-mêmes que jamais homme n'en avait tant fait? Il y avait donc, Monsieur, un moyen extérieur, une autorité visible. Mais elle était

[1] *II Cor.*, I, 24. — [2] *Act.*, XVII, 11.

[1] *Matth.* III, 17.

contestée, il est vrai, mais elle était infaillible. Je ne prétends pas, Monsieur, que l'autorité de l'Eglise ne soit jamais contestée ; je vous écoute, vous, Monsieur, qui la contestez ; mais je dis qu'elle ne doit pas l'être par les chrétiens. Je dis qu'elle est infaillible ; je dis qu'il n'y eut jamais aucun temps où il n'y ait eu sur la terre une autorité visible et parlante, à qui il faille céder. Avant Jésus-Christ nous avions la Synagogue ; au point que la Synagogue devait défaillir, Jésus-Christ parut lui-même ; quand Jésus-Christ s'est retiré, il a laissé son Eglise, à qui il a envoyé son Saint-Esprit. Faites revenir Jésus-Christ enseignant, prêchant, faisant des miracles, je n'ai plus besoin de l'Eglise : mais aussi ôtez-moi l'Eglise, il me faut Jésus-Christ en personne, parlant, prêchant, décidant avec des miracles, et une autorité infaillible. Mais vous avez sa parole. Oui, sans doute, nous avons une parole sainte et adorable ; mais qui se laisse expliquer et manier comme on veut, et qui ne réplique rien à ceux qui l'entendent mal. Je dis qu'il faut un moyen extérieur de se résoudre sur les doutes, et que ce moyen soit certain. Et sans recommencer les raisons déjà alléguées, maintenant qu'il ne s'agit que de répondre à votre objection sur l'erreur de la Synagogue qui condamnait Jésus-Christ, je dis que tant s'en faut que vous puissiez dire qu'il n'y eût point alors de moyen extérieur assuré, ni d'autorité parlante à laquelle il fallût soumettre son jugement ; il y en avait une, la plus haute et la plus infaillible qui fut jamais, qui est celle de Jésus-Christ ; et ainsi qu'il n'y eut jamais de temps où l'on pût moins faire l'argument dont je me servais contre les protestants, qui est qu'ils manquent d'un moyen extérieur infaillible pour terminer les doutes sur les Ecritures.

Après que j'eus dit ces choses, je sentis qu'il n'y avait rien à me répliquer. En effet, on ne me dit mot sur tout cela, quoique je me tusse pour écouter ce qu'on aurait à répondre.

Je ne veux pas dire par là que M. Claude soit demeuré muet. C'est un effet qu'il ne faut guère attendre dans les conférences de cette nature. Il répéta quelque chose de ce qu'il avait déjà dit, et insista de nouveau sur ce que l'Apôtre lui-même avait déclaré qu'il ne dominait pas sur les consciences.

Je fus ravi qu'il revînt à ce passage, que j'avais eu dessein d'expliquer d'abord ; mais il fallut aller au plus pressé, qui était l'exemple de la Synagogue. Cela étant fait, je demandai seulement à M. Claude si, quand l'Apôtre avait dit aux Corinthiens : « Nous ne dominons pas sur « votre foi, » il voulait dire qu'il fallait examiner après lui. Il vit bien que non, et l'avoua. Je conclus : L'Eglise, Monsieur, ne prétend non plus dominer à la foi, quand elle veut qu'on l'en croie dans ses décisions, parce qu'elle ne se donne pas cette autorité par elle-même, non plus que saint Paul, mais au Saint-Esprit qui l'inspire. Vous égalez donc, dit M. Claude, à saint Paul, auteur de révélation, l'Eglise, qui n'en est que simple interprète. Non, Monsieur, répartis-je, je n'égale pas l'Eglise à saint Paul ; mais je dis que prétendre qu'on en doive être cru sans examiner, quand on croit agir seulement comme un instrument dont le Saint-Esprit se sert, ce n'est pas dominer sur la conscience, comme l'exemple de saint Paul le démontre. Au reste, je ne prétends pas égaler l'autorité de l'Eglise à l'autorité apostolique. Les apôtres étaient auteurs de révélation, comme vous l'avez fort bien dit, c'est-à-dire qu'ils avaient reçu les premiers les vérités qu'il plaisait à Dieu de révéler de nouveau : l'Eglise n'est qu'interprète et dépositaire. Mais en sauvant cette différence essentielle entre les apôtres et l'Eglise, je dis que l'Eglise est autant inspirée pour interpréter, que les apôtres pour établir ; et que, tenant la grâce d'interpréter du même Esprit qui a donné la première révélation aux apôtres, elle ne domine non plus sur les consciences en interprétant, que les apôtres en établissant ; mais que les uns et les autres y font dominer le Saint-Esprit, selon la mesure qui est donnée à chacun. Il faudrait prouver, dit M. Claude, que l'Eglise a reçu une pareille grâce. Il ne faut point prouver, repris-je aussitôt ; il faut seulement montrer que le passage que vous alléguez ne conclut pas.

A cela il ne fut rien dit. Mais, si je m'en souviens bien, M. Claude exagéra un peu combien il était étrange que nous voulussions obliger les hommes à croire l'Eglise, comme Dieu même, sur sa simple parole, sans se servir, pour interpréter l'Ecriture sainte, de la raison que Dieu même nous avait donnée ; que ce n'était pas ainsi qu'avaient fait ceux de Béroé : et que l'Apôtre, selon nous, aurait eu grand tort de leur laisser examiner ses prédications.

Je répondis qu'il y avait une extrême différence entre les fidèles déjà enfants de l'Eglise, et soumis à son autorité, et ceux qui doutaient encore s'ils entreraient dans son sein : que ceux de Béroé étaient dans ce dernier état, et que l'Apôtre n'aurait eu garde de leur proposer l'autorité de l'Eglise, dont ils doutaient : mais que ce n'était pas de la même sorte qu'on avait instruit les fidèles après le concile de Jérusalem. Là, les apôtres décident par l'autorité du Saint-Esprit : « Il a semblé bon, » disent-ils, « au

Saint-Esprit et à nous[1] » Que font après cela Paul et Silas, porteurs de la lettre du concile? *Ils parcouraient les Eglises*, comme il est écrit dans les *Actes*[2]. Quoi? pour y faire examiner le décret du concile de Jérusalem? C'eût été examiner après le Saint-Esprit même. Quoi donc? « Ils parcouraient les Eglises, leur enseignant de « garder ce qui avait été jugé par les apôtres et « les anciens dans Jérusalem. » Voilà l'ordre : l'examen dans le concile; l'obéissance sans examiner après la décision; l'examen à ceux de Béroé, c'est-à-dire à ceux qui, n'étant point dans l'Eglise, n'ont point encore d'autorité qui les règle; soumission sans examiner à ceux qui, étant déjà dans l'Eglise, n'ont qu'à écouter ses décrets. C'est là leur bonheur, d'être dans un corps qui, conduit par le Saint-Esprit, ne se puisse jamais tromper, et d'être délivrés par là du péril d'un examen dont la fin serait peut-être l'erreur.

Il y avait déjà près de quatre heures que la conférence durait. J'avais déjà, de l'aveu de M. Claude, une des propositions que je voulais lui faire confesser, c'est-à-dire que chaque particulier doit croire qu'il peut mieux entendre l'Ecriture sainte que les conciles universels, et que tout le reste de l'Eglise. Il fallait encore qu'il avouât l'autre proposition non moins importante; et voici comme Dieu l'y conduisit.

Comme il avait beaucoup parlé de cette domination de l'Eglise sur les consciences, répétant trois ou quatre fois que nous lui rendions le respect qui n'était dû qu'à Dieu seul, quand nous la croyions sans examiner, je dis qu'il ne fallait point trouver si étrange une chose qu'ils faisaient aussi bien que nous; et sur cela je demandais si un fidèle, qui recevait la première fois des mains de l'Eglise l'Ecriture Sainte, était obligé à douter, et ensuite à examiner si le livre qu'elle lui mettait en main était véritablement inspiré de Dieu, ou non. Si ce fidèle examine et doute, il renonce à la foi, et il commence la lecture de l'Evangile par un acte d'infidélité; et s'il ne doute pas, il reçoit donc sans examiner, l'autorité de l'Eglise qui lui présente l'Evangile.

A cela, voici la réponse de M. Claude. Le fidèle que vous supposez qui n'a pas lu l'Ecriture sainte, et à qui on la met en main, à proprement parler, ne doute pas; il ignore : il ne sait ce que c'est que cette Ecriture qu'on lui dit être inspirée de Dieu. Il a ouï dire à son père, et à ceux qui l'ont instruit, qu'elle était divinement inspirée : il ne connaît encore d'autre autorité que celle-là; et pour ce qui est de l'Ecriture, il ne sait ce que c'est. Ainsi on ne peut pas dire qu'il soit infidèle ni incrédule. Et je vous prie, Monsieur, dit-il, que je vous fasse sur l'Eglise le même argument que vous me faites sur l'Ecriture. Le fidèle à qui on propose l'autorité de l'Eglise, ou il la croit sans examiner, ou il en doute. S'il doute, il est infidèle : s'il ne doute pas, par quelle autre autorité est-il assuré? L'autorité de l'Eglise, est-ce une chose évidente par elle-même, et ne faut-il pas la trouver par quelque examen? Voilà votre difficulté que vous avez à résoudre, aussi bien que moi : ou quittons-la tous deux, ou la résolvons tous deux ensemble. Je vous déclare, pour moi, que je répondrai pour l'Ecriture ce que vous me répondrez pour l'Eglise.

Je vous entends, répondis-je : mais avant que je vous explique comment le Chrétien croit à l'Eglise, il faut bien établir le fait dont il s'agit. N'est-il pas constant, Monsieur, parmi vous, aussi bien que parmi nous, que lorsqu'on montre l'Ecriture Sainte aux enfants qu'on élève dans l'Eglise, on la leur montre comme un livre inspiré de Dieu? et je demande s'ils ne peuvent pas, quand on leur en fait lire quelque chose, avant que de commencer, faire cet acte de foi : « Je crois certainement que ce que je « m'en vais lire, est la parole de Dieu. » M. Claude répondit ici, que ceux dont je lui parlais n'avaient point encore de foi divine sur l'autorité de l'Ecriture; mais une simple persuasion humaine, fondée sur la déférence qu'ils avaient pour leurs parents, et qu'ils n'étaient que catéchumènes. Catéchumènes, Monsieur! il ne faut pas, s'il vous plaît, parler ainsi. Ils sont Chrétiens, ils sont baptisés; ils ont en eux le Saint-Esprit et la foi infuse, ils sont dans l'alliance selon vous; ils ont reçu le baptême, comme un sceau de l'alliance à laquelle ils sont admis; et comme l'alliance est scellée en eux par ce sceau extérieur du baptême, le Saint-Esprit la scelle intérieurement dans leurs cœurs. Reconnaissez votre doctrine. Sur cela, dit M. Claude, vous savez qu'on pourrait contester; mais j'avoue ce que vous dites. Eh bien! donc, s'il est ainsi, repartis-je, ils sont par la grâce du Saint-Esprit et de la foi infuse, en état de faire un acte de foi, quand la foi leur sera prêchée; et je demande si, quand on leur montre l'Ecriture reconnue par toute l'Eglise pour la parole inspirée de Dieu, ils ne sont pas en état de faire, avec toute l'Eglise, cet acte de foi : « Je crois que cette Ecriture est la parole de « Dieu, comme je crois que Dieu est. » M. Claude ne voulut jamais avouer cela, et il répondit toujours qu'ils n'avaient encore, sur l'Ecriture, qu'une persuasion humaine, et que la foi divine ne leur en viendrait que lorsqu'ils l'auraient lue. S'ils n'ont, dis-je, qu'une persuasion hu-

[1] *Act.*, xv, 28. — [2] *Act.*, xvi, 4.

maine, ils n'ont qu'une persuasion douteuse; et par conséquent ils doutent de ce qui est, selon vous, tout le fondement de la foi, en un mot, ils sont infidèles. Non, dit-il, ils sont simplement ignorants; et il faut bien que vous en disiez autant de la foi qu'on a en l'Eglise : car ce n'est pas une affaire de petite discussion, de discerner quelle est la vraie Eglise; et avant qu'on soit en état de le savoir par soi-même, on l'ignore, ou l'on n'en a tout au plus qu'une simple persuasion humaine, sur la foi de ses parents. Ainsi, encore une fois, ce que vous direz sur l'Eglise, je vous le dirai sur l'Ecriture. Voyons, Monsieur, repris-je, si vous le direz, ou si vous aurez raison de le dire. Vous m'avouez donc qu'un certain Chrétien baptisé, qui n'a pas lu ni entendu lire l'Ecriture sainte, n'est pas en état de faire cet acte de foi : « Je crois que cette Ecriture est la « parole de Dieu, comme je crois que Dieu est. » Voilà un terrible inconvénient, qu'un fidèle ne puisse pas faire un acte de foi si essentiel. Cela n'est point parmi nous : car le fidèle qui reçoit l'Ecriture sainte des mains de l'Eglise, fait avec toute l'Eglise cet acte de foi : « Je crois, comme « je crois, que Dieu est, que cette Ecriture est la « parole de celui en qui je crois. » Et je dis qu'il ne peut faire cet acte de foi, que par la foi, qu'il a déjà à l'autorité de l'Eglise qui lui présente l'Ecriture. Il faut ici, poursuivis-je, expliquer à fond, mais simplement toutefois, dans quel ordre sont instruits les Chrétiens de la vérité de l'Ecriture. Je ne parle pas des infidèles, je parle des Chrétiens baptisés; et je vous prie qu'on remarque bien cette distinction. Il y a deux choses ici à considérer. L'une est : qui nous inspire l'acte de foi par lequel nous croyons l'Ecriture sainte comme parole de Dieu; et nous convenons que c'est le Saint-Esprit : sur cela nous sommes d'accord. L'autre chose à considérer, c'est de quel moyen extérieur, le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Ecriture sainte : et je dis que c'est l'Eglise. Qu'ainsi ne soit, il n'y a qu'à voir le Symbole des apôtres, c'est-à-dire la première instruction que le fidèle reçoit : il n'a pas lu l'Ecriture sainte, et déjà il croit en Dieu, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, et à l'Eglise universelle. On ne lui parle point de l'Ecriture; mais on lui propose de croire l'Eglise universelle, aussitôt qu'on lui propose de croire au Saint-Esprit. Ces deux articles entrent ensemble dans son cœur, le Saint-Esprit et l'Eglise; parce que qui croit au Saint-Esprit croit aussi nécessairement l'Eglise universelle, que le Saint-Esprit dirige. Je dis donc que le premier acte de foi que le Saint-Esprit met dans le cœur des Chrétiens baptisés, c'est de croire avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Eglise universelle; et que c'est là le moyen extérieur par lequel le Saint-Esprit insinue dans les cœurs la foi de l'Ecriture sainte. Si ce moyen n'est pas certain, la foi en l'Ecriture sera par conséquent douteuse. Mais comme le catholique a toujours trouvé ce moyen certain, il n'y a aucun moment où il n'ait pu dire : « Je crois, comme je crois « que Dieu est, que Dieu a parlé aux hommes, « et que cette Ecriture est sa parole. » Et la raison pour laquelle il peut faire d'abord cet acte de foi, c'est qu'il n'a jamais douté de l'autorité de l'Eglise, et que c'est la première chose que le Saint-Esprit lui a mise dans le cœur avec la foi en Dieu et en Jésus-Christ.

Quant à ce que vous me demandez comment il croit à l'Eglise, ce n'est pas là précisément notre question : il suffit que nous voyions qu'il y croit toujours; puisque c'est la première chose que le Saint-Esprit lui met dans le cœur, et que c'est le moyen extérieur par lequel il lui fait croire l'Ecriture sainte, Ecriture dont il n'a garde de douter jamais, puisqu'il n'a jamais douté de l'Eglise qui la lui présente. Voilà, Monsieur, notre doctrine; et parce que cette doctrine n'est pas la vôtre, vous tombez nécessairement dans l'inconvénient que j'ai marqué : parce que vous ne croyez pas l'autorité de l'Eglise comme une chose qui ne peut manquer, on vous marque un point où vous ne pouvez faire un acte de foi sur l'Ecriture, et où par conséquent, vous cessez d'être fidèle.

M. Claude me dit ici que l'enfant qui récitait le Symbole parlait comme un perroquet, sans entendre ce qu'il disait; et qu'ainsi il ne fallait pas insister beaucoup sur cela : et qu'au reste j'avançais gratuitement que croire l'Eglise universelle fût le premier acte de foi que le Saint-Esprit mettait dans le cœur du Chrétien, baptisé, pour lui insinuer par ce moyen la foi en l'Ecriture sainte : enfin, que je ne répondais pas à ce qu'il me demandait sur l'Eglise, ni comment nous commencions à y croire : car, dit-il, le Saint-Esprit est le principe de croire, et non le motif de croire : qu'il fallait donc que j'expliquasse comment nous croyions à l'Eglise, et par quel motif; et que de la manière dont j'en parlais, il semblait qu'on y crût par enthousiasme, et sans aucune raison qui nous induisît à le faire.

Je répondis à cela que je ne prétendais pas qu'on crût à l'Eglise par enthousiasme; qu'il y avait, pour la reconnaître, divers motifs de crédibilité que le Saint-Esprit suggérait à ses fidèles comme il lui plaisait; qu'il ne les ignorait pas, mais qu'il n'était pas question d'en parler

ici. Il s'agit de savoir, disais-je, si le moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert pour nous faire croire l'Ecriture sainte, n'est pas l'autorité de l'Eglise. Je ne parle pas gratuitement, quand je dis que c'est la première chose que le Saint-Esprit met dans le cœur des Chrétiens baptisés; car, dès le Symbole, on leur parle de l'Eglise universelle, et on la leur propose à croire, sans leur parler de l'Ecriture. Il ne sert de rien de dire que les enfants répètent d'abord comme des perroquets, et le Symbole, et le nom de l'Eglise universelle. Laissons, disais-je, le perroquet, qui ne parle que par mémoire : venons au point où le Chrétien a l'usage de la raison, et où il peut faire un acte de foi. Par où commencera-t-il, si ce n'est par où on a commencé de l'instruire ? Il croit donc l'Eglise universelle, avant que de croire l'Ecriture. En effet, faites lire, je ne dis pas à un enfant, mais à quelque homme que ce soit, le Cantique des cantiques, où il n'est parlé de Dieu ni en bien ni en mal : de bonne foi, il ne croit ce livre inspiré de Dieu qu'à cause de la tradition, premièrement de la Synagogue, et secondement de l'Eglise chrétienne, c'est-à-dire, en un mot, par l'autorité de l'Eglise universelle. Mais tenons-nous à notre point. Regardons le Chrétien au moment qu'on lui propose l'Ecriture sainte comme parole de Dieu. C'est le Saint-Esprit qui le lui fait croire; nous sommes d'accord de ce point : mais nous disputons du moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert. Je dis que c'est l'Eglise, puisque c'est elle, en effet, qui lui propose l'Ecriture sainte; puisqu'il a cru l'Eglise devant que d'ouïr l'Ecriture; puisqu'en ouvrant l'Ecriture, il est en état de dire : « Je crois cette « Ecriture comme je crois que Dieu est. » Vous dites qu'il ne peut pas faire cet acte de foi : il n'est donc pas fidèle, et son baptême ne lui sert de rien. Il faut l'instruire comme un infidèle en lui disant : « Voilà l'Ecriture que je crois inspirée de Dieu ; lis, mon enfant, examine, vois si c'est la vérité même, ou une fable. L'Eglise la croit inspirée de Dieu; mais l'Eglise se peut tromper, et tu n'es pas en état de faire avec elle cet acte de foi : Je crois, comme je crois que Dieu est, que c'est lui-même qui a inspiré cette Ecriture. » Si cette manière d'instruire fait horreur aux Chrétiens, et même manifestement à l'impiété, il faut que le Chrétien puisse faire d'abord un acte de foi sur l'Ecriture que l'Eglise lui propose; il faut par conséquent qu'il croie que l'Eglise ne trompe pas en lui donnant cette Ecriture. Comme il reçoit d'elle l'Ecriture, il en reçoit d'elle-même l'interprétation; et elle ne domine non plus sur les consciences, en obligeant ses enfants à croire ses interprétations sans examiner, qu'elle y domine en les obligeant à croire sans examiner l'Ecriture même.

Par cet argument, Monsieur, reprit M. Claude, vous feriez conclure chacun en faveur de son Eglise. Les Grecs, les Arméniens, les Ethiopiens, nous-mêmes, que vous croyez dans l'erreur, nous sommes néanmoins baptisés; nous avons par le baptême et le Saint-Esprit, et cette foi infuse dont vous venez de parler. Chacun de nous a reçu de l'Ecriture sainte de l'Eglise où il a été baptisé : chacun la croit la vraie Eglise énoncée dans le Symbole; et dans les commencements on n'en connaît pas même d'autre. Que si, comme nous avons reçu sans examiner l'Ecriture sainte de la main de cette Eglise où nous sommes, il nous en faut aussi, comme vous dites, recevoir à l'aveugle toutes les interprétations, c'est un argument pour conclure que chacun doit demeurer comme il est, et que toute religion est bonne.

C'était en vérité ce qui se pouvait objecter de plus fort; et quoique la solution de ce doute me parût claire, j'étais en peine comment je pourrais la rendre claire à ceux qui m'écoutaient. Je ne parlais qu'en tremblant, voyant qu'il s'agissait du salut d'une âme; et je priais Dieu, qui me faisait voir si clairement la vérité, qu'il me donnât des paroles pour la mettre dans son jour : car j'avais à faire à un homme qui écoutait patiemment, qui parlait avec netteté et avec force, et qui enfin poussait les difficultés aux dernières précisions.

Je lui dis que premièrement, il fallait distinguer leur cause d'avec celle des Grecs, des Arméniens, et des autres qu'ils avaient nommés, qui errent à la vérité en ce qu'ils prennent une fausse Eglise pour la vraie Eglise; mais qui croient du moins comme indubitable qu'il faut croire à la vraie Eglise, qu'elle quelle soit, et qu'elle ne trompe jamais ses enfants. Vous êtes, lui disais-je, bien plus à l'écart, car je vous puis reprocher, non-seulement que, comme les Grecs et les Ethiopiens, vous prenez une fausse Eglise pour la vraie; mais ce qui est incontestable, et ce que vous nous avouez, que vous ne voulez pas même qu'on en croie la vraie. Après cette distinction, qui m'a semblé nécessaire, venons à votre difficulté. Distinguons dans la créance des Grecs, et des autres fausses Eglises, ce qu'il y a de vrai, ce qu'elles ont de commun avec la vraie Eglise universelle, en un mot, ce qui vient de Dieu d'avec ce qui vient de la prévention humaine. Dieu met, par son Saint-Esprit, dans le cœur de ceux qui sont baptisés dans ces Eglises, qu'il y a un Dieu et un Jésus-Christ, et un Saint-Esprit. Jusqu'ici l'erreur n'y est pas; tout cela

est de Dieu : n'est-il pas vrai ? Il en convint. Ils croient qu'il y a aussi une Eglise universelle : n'ont-ils pas raison en cela, et n'est-ce pas une vérité révélée de Dieu qu'il y en a une en effet? J'attendis l'aveu ; et après qu'il eut été donné, j'ajoutai que les Grecs et les Ethiopiens étaient disposés à croire, sans examiner, tout ce que la vraie Eglise leur proposait. C'est ce que vous n'approuvez pas, Monsieur : en cela vous vous éloignez de tous les autres Chrétiens, qui croient unanimement qu'il y a une vraie Eglise qui ne trompe jamais ses enfants. Moi, qui crois cela avec eux, je compte cette créance parmi les choses qui viennent de Dieu : mais voici où commencent les préventions humaines. C'est que ce baptisé, séduit par ses parents et par ses pasteurs, croit que l'Eglise où il est, est la véritable ; et il attribue en particulier à cette fausse Eglise tout ce que Dieu lui fait croire en général de la vraie. Ce n'est pas le Saint-Esprit qui lui met cela dans le cœur ; n'est-il pas vrai? il est vrai sans doute. En cet endroit il commence à croire mal. Ici donc commence l'erreur; ici la foi divine, infuse par le baptême, commence à périr. Heureux ceux en qui les préjugés humains sont joints à la vraie créance que le Saint-Esprit met dans le cœur ! ils sont exempts d'une grande tentation, et de la peine terrible qu'il y a à distinguer ce qui est de Dieu dans la foi de leur Eglise, d'avec ce qui est des hommes. Mais quelque peine qu'aient les hommes, à distinguer ces choses, Dieu les connaît et les distingue ; et il y aura une éternelle différence entre ce que son Saint-Esprit met dans le cœur des baptisés, quand il les dispose intérieurement à croire la vraie Eglise, et ce que les préventions humaines y ont ajouté en attachant leur esprit à une fausse Eglise. Comment ces baptisés pourront démêler ces choses dans la suite, et par quels moyens ils peuvent sortir de la prévention qui leur a fait confondre l'idée de la fausse Eglise où ils sont, avec la foi de la vraie Eglise que le Saint-Esprit leur a mise dans le cœur avec le Symbole ; ce n'est pas de quoi il s'agit ; et il suffit que nous ayons vu dans tous les baptisés une créance de l'Eglise qui leur vient de Dieu, distinguée de la pensée qui leur vient des hommes. Cela étant, je soutiens qu'à cette créance de l'Eglise, que le Saint-Esprit nous met dans le cœur avec le Symbole, est attachée une ferme foi ; qu'il faut croire cette Eglise aussi certainement que le Saint-Esprit, à qui le Symbole même la joint immédiatement ; et que c'est à cause de cette foi à l'Eglise que le fidèle ne doute jamais de l'Ecriture.

Je m'arrêtai un moment pour demander si on m'entendait. M. Claude répondit qu'il m'entendait parfaitement. Et si cela est, lui dis-je, vous devez voir l'inconvénient où vous jette votre créance, et vous devez voir aussi que je ne suis pas dans la mienne. Vous dites que non-seulement il ne faut pas croire la fausse Eglise, mais qu'il ne faut pas même croire la vraie, sans examiner ce qu'elle dit ; et vous parlez en cela contre tout le reste des Chrétiens. Mademoiselle de Duras interrompit en ce lieu : Voilà, dit-elle, à quoi il faudrait répondre par oui et par non. Je le dis en effet, reprit M. Claude, et je n'ai point hésité à le dire d'abord. Tant mieux, repartis-je, on va bientôt voir qui a raison de nous deux ; et en l'état de clarté où les choses ont été mises, par nos discours réciproques, le faible paraîtra bientôt de part ou d'autre. Dès que vous posez pour certain que l'Eglise, même la vraie, nous peut tromper, le fidèle ne peut pas croire, sur la seule foi de l'Eglise, que l'Ecriture est la parole de Dieu. Il le peut croire d'une foi humaine, reprit M. Claude, mais non pas d'une foi divine. Or, la foi humaine, repris-je, est toujours fautive et douteuse : il doute donc si cette Ecriture est inspirée de Dieu ou non. M. Claude me pria ici de me souvenir de ce qu'il m'avait déjà dit, qu'il n'était pas dans le doute, mais dans l'ignorance. Comme un homme, dit-il, qui ne se connaît pas en diamants, qu'on lui demande, en lui en montrant quelqu'un, s'il croit ce diamant bon ou mauvais ; il n'en sait rien, et ce qu'il a n'est pas un doute, mais une ignorance. De même, quand un maître enseigne quelque opinion de philosophie, le disciple, qui ne sait pas encore ce qu'il veut dire, n'a pas de doute formel ; il est dans une simple ignorance. Ainsi en est-il de ceux à qui on donne la première fois l'Ecriture sainte. Et moi, dis-je, je soutiens qu'il doute, et que celui qui ne se connaît pas en diamants doute si celui qu'on lui présente est bon ou mauvais, et que le disciple doute, avec raison, de tout ce que lui dit son maître de philosophie, jusqu'à ce qu'il y voie clair, parce qu'il ne croit pas son maître infaillible ; et que, par la même raison, celui qui ne croit pas l'Eglise infaillible doute de la vérité de la parole de Dieu qu'elle lui propose. Cela s'appelle ignorance et non pas doute, disait toujours M. Claude ; et moi je fis cet argument : Douter, c'est ne savoir pas si une chose est ou non : le chrétien dont nous parlons ne sait si l'Ecriture est véritable ou non ; il en doute donc. Dites-moi, qu'est-ce que douter, si ce n'est ne savoir pas si une chose est ou non? A cela nulle réponse, sinon que ce Chrétien ne doutait en aucune sorte de l'Ecriture, mais qu'il l'ignorait seulement. Mais, disais-je, il n'est pas

comme un infidèle, qui n'en a peut-être jamais ouï parler. Il sait que l'*Evangile de saint Matthieu* et les Epîtres de saint Paul sont lues dans l'Eglise comme parole de Dieu, et que tous les fidèles n'en doutent pas. Peut-il croire avec eux, aussi certainement qu'il croit que Dieu est, que cette parole est inspirée de Dieu? Vous avez dit qu'il ne peut pas faire cet acte de foi: qui ne peut faire un acte de foi sur un article qu'on lui propose, fait du moins, pour ainsi parler, un acte de doute. M. Claude répondait toujours qu'il était dans une pure ignorance. Eh bien! laissons là les mots: il n'en doute pas si vous voulez; mais il ne sait si cette Ecriture est une vérité ou une fable; il ne sait si l'Evangile est une histoire inspirée de Dieu, ou un conte inventé par les hommes. Il ne peut donc pas, sur ce point, faire un acte de foi divine, ni dire: « Je crois, « comme Dieu est, que l'Evangile est de Dieu « même. » N'avouez-vous pas qu'il ne peut faire cet acte, et qu'il n'a autre chose qu'une foi humaine? Il avoua encore franchement qu'il n'y connaissait autre chose. Eh bien! Monsieur, c'est assez. Enfin donc il y a un point où tout Chrétien baptisé ne sait pas si l'Evangile n'est pas une fable: on lui donne cela à examiner: Voilà où il en faut venir quand on donne à examiner après l'Eglise. On peut discourir sans fin: nous avons tout dit de part et d'autre, et on ne ferait plus que recommencer. C'est à chacun à examiner en sa conscience comment il peut soutenir qu'un Chrétien baptisé doive avoir été un moment sans savoir si l'Evangile est une vérité ou une fable, et qu'il faille, entre les autres questions qu'on peut faire dans la vie, lui donner encore celle-là à examiner. Il me parut, à la contenance de Mademoiselle de Duras, qu'elle m'avait entendu: j'attendis pourtant un peu; et M. Claude se leva.

Mademoiselle de Duras se leva avec nous, et nous dit en s'approchant: Mais je voudrais bien, avant qu'on se retirât, qu'on dît quelque chose sur la séparation. La chose est faite, lui repartis-je. Du moment qu'il est certain qu'on ne peut examiner après l'Eglise sans tomber dans un orgueil insupportable, et sans douter de l'Evangile, il n'y a plus rien à dire. Chacun n'a plus qu'à considérer s'il veut qu'on doute un seul moment de l'Evangile, et encore s'il se sent capable de mieux entendre l'Ecriture que tous les synodes du monde, et que tout le reste de l'Eglise universelle. Mais, puisque Mademoiselle souhaite quelque particulier éclaircissement sur la séparation, je vous prie, dis-je à M. Claude, donnez-moi encore un moment. Je vais vous proposer des faits essentiels, dont il faudra, si je ne me trompe, que vous conveniez bientôt. Je vous demande, Monsieur, si les ariens se sont séparés de l'Eglise, et si leur secte, quand elle parut, n'était pas nouvelle? Ils ne se sont pas, dit-il, séparés de l'Eglise; ils l'ont corrompue. Il se mit à représenter, avec beaucoup d'exagération, comme ils avaient entraîné toute l'Eglise. Cela n'est pas ainsi, Monsieur: vous savez que saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, tant d'autres saints évêques, tenaient pour la vérité, et qu'un grand peuple les suivait. Vous savez que tout l'Occident, et Rome même, malgré la chute de Libérius, était orthodoxe. Mais laissons tout cela, lui dis-je: en quelque nombre qu'ils se soient séparés, il y avait une Eglise devant eux, avec qui ils ont rompu, et contre qui ils ont fait une autre Eglise. Non, dit-il, ils l'ont corrompue. Hé! Monsieur, quelle difficulté est-ce là? Tous les hérétiques ne se sont jamais séparés qu'en corrompant quelques-uns des enfants de l'Eglise et se séparant avec eux de l'Eglise où ils avaient tous été baptisés. Mais enfin, dites-moi, Monsieur, la secte des ariens, et cette Eglise, qu'on nomme arienne, n'était-elle pas nouvelle? Si vous voulez dire, Monsieur, me repartit-il, qu'Arius ait parlé le premier contre la divinité du Fils de Dieu, il n'est pas vrai. Origène devant lui, et Justin, martyr, avaient dit la même chose. Ah! Monsieur, qu'un martyr ait nié la divinité du Fils de Dieu, je n'en croirai jamais rien. Pour Origène, vous savez qu'on l'a allégué pour et contre, c'est un auteur ambigu et suspect. Mais, Monsieur, laissons les faits incertains; tâchons de trouver un fait dont vous et moi convenions. Cette secte, qui, après la condamnation prononcée contre Arius, se joignit à ce prêtre excommunié, et forma une Eglise contre l'Eglise, n'était-elle pas nouvelle? Il fallut bien l'avouer. Pour lui prouver sa nouveauté, fallait-il remonter jusqu'aux apôtres, et ne pouvait-on pas lui dire: « Eglise séparée de cette autre Eglise où Arius est né, et où il a reçu le baptême, vous n'étiez pas hier ni avant-hier? » Oui, dit M. Claude. N'en peut-on pas dire autant de l'Eglise macédonienne, qui niait la divinité du Saint-Esprit; des nestoriens, qui séparaient la personne de Jésus-Christ; des eutychiens, qui confondaient ses deux natures: et des pélagiens, qui niaient le péché originel et la grâce de Jésus-Christ? Ne pouvait-on pas leur dire, sans remonter aux apôtres: « Quand vous êtes venus au monde, vous avez trouvé l'Eglise baptisant les petits enfants en rémission des péchés et demandant la conversion des pécheurs et des infidèles? » Donc ce qu'ont combattu tous ces hérétiques, et tous les autres que vous et nous connaissons, était

cru, non-seulement du temps des apôtres, mais hier et avant-hier, et dans les temps où les hérésiarques sont venus; et ils trouvaient l'Eglise dans cette créance. Mais, répondit M. Claude, il y a deux manières d'établir l'erreur; l'une découverte, et l'autre cachée et insensible. Arrêtons là, Monsieur, lui dis-je : nous devons proposer des faits constants dont les deux partis conviennent : je ne conviens point de cette manière insensible d'établir l'erreur. Hé! dit-il, la prière des saints et le purgatoire, voulez-vous dire, Monsieur, que vous les trouverez du temps des apôtres? Non, Monsieur, repris-je : je ne veux rien dire là-dessus, car vous n'en conviendriez pas; et je veux dire des choses dont vous conveniez. Usez-en de même avec moi. Celui qui tirera plus d'avantage solide des faits avoués par son adversaire aura un grand argument que la vérité est pour lui : car le propre de la vérité est de se soutenir partout, et de condamner l'erreur par les faits mêmes que l'erreur avoue. Et puisque vous me parlez de la prière des saints, vous êtes de bonne foi; n'est-il pas vrai que M. Daillé nous accorde treize cents ans d'antiquité? Treize cents ans, Monsieur, répondit-il, ce n'est pas tous les temps de l'Eglise. J'en conviens, lui dis-je; mais enfin, l'adversaire me donne déjà treize cents ans; il me donne saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Amboise, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Augustin. Tout cela, dit M. Claude, des hommes. Des hommes tant qu'il vous plaira : mais enfin nous avons treize cents ans, de l'aveu de notre adversaire, pour la prière des saints et pour l'honneur des reliques; car ces deux choses ont été jointes ensemble, selon M. Daillé, vous le savez. Et pour la prière des morts, combien nous a donné M. Blondel? Il est vrai, dit M. Claude, que c'est la plus ancienne erreur de l'Eglise. Quatorze cents ans d'antiquité, Monsieur, c'est, lui dis-je, ce que nous accorde M. Blondel. Je ne dis pas ceci pour faire préjuger la vérité de notre doctrine; ce n'est pas de quoi il s'agit; mais je le dis pour montrer que nous ne sommes pas sans défense sur ces exemples d'erreurs insensiblement répandues, puisque déjà nous avons de votre consentement treize et quatorze cents ans. Venons donc à des faits constants dont je puisse convenir. Car pour vous, vous convenez que les ariens, les nestoriens, les pélagiens, et en un mot tous les hérétiques, se sont établis comme j'ai dit. Ils n'ont point trouvé d'Eglise à laquelle ils se soient unis. Ils en ont érigé une autre, qui s'est séparée de toutes les autres Eglises qui étaient alors. Cela est certain : n'est-il pas constant? J'attendis : M. Claude ne contredit pas; je ne crus pas le devoir presser davantage sur une chose constante et déjà avouée. Maintenant, lui dis-je, comment se sont établies les Eglises orthodoxes? Quand les particuliers et les peuples, par exemple les Indiens, se sont convertis, n'ont-ils pas trouvé une Eglise déjà établie, à laquelle ils se sont unis? Il l'avoua. En avez-vous trouvé une dans toute la terre à laquelle vous vous soyez unis? Est-ce l'Eglise grecque, ou arménienne, ou éthiopique, que vous avez embrassée en quittant l'Eglise romaine? Ne peut-on pas vous marquer la date précise de vos Eglises et dire à toute cette Eglise, à toute cette société extérieure dans laquelle vous êtes ministres : *Vous n'étiez pas hier?* Mais, dit ici M. Claude, n'étions-nous pas dans cette Eglise? Nous n'en sommes pas sortis, on nous a chassés. On nous a excommuniés dans le concile de Trente. Ainsi nous sommes sortis : mais nous avons emporté l'Eglise avec nous. Quels discours, Monsieur, lui dis-je? Si on ne vous en eût pas chassés, y fussiez-vous demeurés? A quoi sert donc ce commandement tant répété parmi vous : « Sortez de Babylone, mon peuple [1] ? » De bonne foi, dites-moi, fussiez-vous demeurés dans l'Eglise, si elle ne vous eût pas chassés? Non, Monsieur, assurément, dit M. Claude. Que sert donc, repris-je, de dire ici qu'on vous a chassés? C'est, dit-il, que c'est un fait véritable. Hé bien, Monsieur, poursuivis-je, il est véritable : cela vous est commun (ne vous fâchez pas du mot que je vais dire), cela, dis-je, vous est commun avec tous les hérétiques. L'Eglise, où ils avaient reçu le baptême, les a chassés, les a excommuniés. Ils eussent peut-être bien voulu y demeurer pour corrompre et pour séduire; mais l'Eglise les a retranchés. Et quant à ce que vous dites, que vous étiez dans cette Eglise qui vous a chassés, et que vous avez emporté l'Eglise avec vous, quel hérétique n'en peut pas dire autant? Ce n'est pas des païens que les anciens hérétiques ont composé leur Eglise; c'est des Chrétiens nourris dans l'Eglise. Aussi n'avez-vous pas formé la vôtre en amassant des mahométans; j'en conviens, mais en cela vous ne sortez pas des exemples des anciens hérétiques : et ils ont tous pu dire, aussi bien que vous, qu'ils ont été condamnés par leurs parties. Car on ne les a pas fait asseoir au nombre des juges, quand on a condamné leur nouveauté. Mais, Monsieur, reprit M. Claude, nous ne convenons pas de cette nouveauté. Ce qui est dans l'Ecriture n'est pas nouveau. Patience, Monsieur, je vous prie, lui répondis-je : aucun des anciens hérétiques n'est convenu de la nouveauté de sa doctrine;

[1] *Jer.*, L, 38.

ils ont tous allégué pour eux l'Ecriture sainte ; mais il y avait une nouveauté qu'ils ne pouvaient contester : c'est que le corps de leur Eglise n'était pas hier, et vous en êtes demeuré d'accord. Hé bien ! dit enfin M. Claude, si les ariens, si les nestoriens, si les pélagiens avaient eu raison dans le fond, ils n'eussent point eu tort dans la procédure. Tort ou non, lui dis-je, Monsieur, c'est le fond de la question : mais toujours demeure-t-il pour constant que vous avez le même procédé qu'eux, la même conduite, les mêmes défenses ; en un mot, qu'en formant votre Eglise vous avez fait comme ont fait tous les hérétiques, et que nous faisons ce qu'ont fait tous les orthodoxes. Chacun peut juger en sa conscience à qui il aime mieux ressembler, et je n'ai plus rien à dire.

M. Claude ne se tut pas en cette occasion, et il me dit que cet argument était excellent en faveur des juifs et des païens, et qu'ils pouvaient soutenir leur cause par la raison dont je me servais. Voyons, lui dis-je, Monsieur, et souvenez-vous que vous nous promettez le même argument. Le même, reprit-il, sans doute. Les Juifs et les païens ont reproché aux Chrétiens leur nouveauté; vous le savez : les écrits de Celse en font foi, et tant d'autres. J'en conviens, lui dis-je, mais est-ce là tout ? Et il était vrai, poursuivit-il, que le christianisme était nouveau, à le regarder dans l'état immédiatement précédent. Quoi ! lui dis-je, quand Jésus-Christ commença sa prédication, on lui pouvait dire comme je vous dis, que, dans l'Eglise où il était né, on ne parlait pas hier de lui ni de sa venue ! Et qu'était-ce donc que saint Jean-Baptiste, et Anne la prophétesse, et Siméon, et les mages, et les pontifes consultés par Hérode, lorsqu'ils répondirent que le lieu de sa naissance était Bethléem ? Fallait-il remonter jusqu'à Abraham pour prouver l'antiquité des promesses ? Y a-t-il eu un seul moment où le Christ n'ait pas été attendu dans l'Eglise où il est né ; si bien attendu que le Juifs l'attendent encore ? Il est bien vrai, Monsieur, qu'il fallait voir arriver une fois cette nouveauté, et ce changement du Christ attendu au Christ venu. Mais Jésus-Christ pour cela n'est pas nouveau. « Il était hier, il est aujourd'hui, « et sera aux siècles des siècles [1]. » Il est vrai, repartit M. Claude ; mais la Synagogue ne convenait pas que ce Jésus fût le Christ. Mais, repris-je, la Synagogue n'a point condamné saint Jean-Baptiste; mais la Synagogue a ouï, sans rien dire, et les mages, et Siméon, et Anne. Jésus-Christ a recueilli dans la Synagogue, vraie Eglise alors, les enfants de Dieu qu'elle connait. La Synagogue à la fin l'a condamné. Mais Jésus-Christ avait déjà fondé son Eglise. Il lui donne sa dernière forme aussitôt après sa mort, et le nouveau peuple a suivi l'ancien sans interruption : voilà des vérités incontestables. Et pour ce qui est du paganisme, il est vrai que les païens ont reproché aux Chrétiens leur nouveauté. Mais qu'ont répondu les Chrétiens ? N'ont-ils pas fait voir clairement que les Juifs avaient toujours cru le même Dieu que les Chrétiens adoraient, et attendu le même Christ ? que les Juifs croyaient tout cela hier, et avant-hier, et toujours sans interruption ? Mais, Monsieur, encore une fois, dit M. Claude, les gentils ne convenaient pas de tout cela. Quoi ! repris-je, y avait-il parmi eux quelqu'un assez déraisonnable pour dire qu'il n'y eût jamais eu de Juifs, ou que ce peuple n'eût pas adoré un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre ? Ne faisait-on pas voir aux païens le commencement manifeste de leurs opinions, et la date, je ne dis pas des auteurs de leurs sentiments, mais de leurs dieux mêmes, et cela par leurs propres histoires, par leurs propres auteurs, par leur propre chronologie ? Croyez-vous qu'un païen eût pu faire avouer à un Chrétien que la religion d'un Chrétien était nouvelle, et qu'il n'y avait jamais eu de société qui eût eu la même créance que les Chrétiens avaient alors ; comme je vous fais avouer que tous les hérétiques, que vous et moi reconnaissons pour tels, sont venus de cette sorte, et que vous avez fait comme eux ? Voilà, Monsieur, comme vous prouvez que les Juifs et les païens pouvaient soutenir leur cause par le même argument dont je me sers : personne ne le pourra jamais et personne ne pourra jamais nier le fait constant que j'avance, qui est que nous faisons comme tous les orthodoxes, et vous, comme tous les hérétiques.

Là finit la conversation. Elle avait duré cinq heures, avec une grande attention de toute l'assemblée. On s'était écouté l'un l'autre paisiblement : on parlait de part et d'autre assez serré ; et à la réserve du commencement, où M. Claude étendait un peu son discours, dans tout le reste il allait au fait, et se présentait à la difficulté sans reculer. Il est vrai qu'il tendait plutôt à m'envelopper dans les inconvénients où je l'engageais, qu'à montrer comme il en pouvait sortir lui-même : mais enfin tout cela était de la cause ; et il a dit assurément tout ce que la sienne pouvait fournir dans le point où nous étions renfermés.

Pour moi, je n'avais garde d'en sortir, puisque c'était celui sur lequel Mademoiselle de Duras demandait éclaircissement. Elle me parut tou-

[1] *Hebr.* XIII, 8.

chée : je me retirai toutefois en tremblant, et craignant toujours que ma faiblesse n'eût mis son âme en péril, et la vérité en doute.

Je la vis le lendemain. Je fus consolé de voir qu'elle avait parfaitement entendu tout ce que j'avais dit. C'est ce que je lui avais promis. Je lui avais représenté que parmi les difficultés immenses que faisait naître parmi les hommes l'esprit de chicane, et la profondeur de la doctrine chrétienne, Dieu voulait que ses enfants eussent un moyen aisé de se résoudre en ce qui regardait leur salut ; que ce moyen était l'autorité de l'Eglise ; que ce moyen était aisé à établir, aisé à entendre, aisé à suivre ; si aisé, disais-je, et si clair, que quand vous n'entendrez pas ce que je dirai sur cela, je consens que vous croyiez que j'ai tort. Cela, en effet, doit être ainsi quand la matière est bien traitée : mais je n'osais pas me promettre de l'avoir dignement traitée. Je reconnus avec joie, et avec action de grâces, que Dieu avait tout tourné à bien. Les endroits qui devaient frapper, frappèrent. Mademoiselle de Duras ne pouvait comprendre qu'un particulier ignorant pût croire, sans un orgueil insupportable, qu'il lui pouvait arriver de mieux entendre l'Ecriture que tous les conciles universels, et que tout le reste de l'Eglise. Elle avait vu, aussi bien que moi, combien était faible l'exemple de la Synagogue, quand elle condamna Jésus-Christ, et combien il y avait peu de raison de dire que les particuliers qui croyaient bien manquassent, pour se résoudre, d'une autorité extérieure, lorsqu'ils avaient, en la personne de Jésus-Christ, la plus grande et la plus visible autorité qu'il soit possible d'imaginer. Je repassai sur le doute où il fallait être touchant l'Ecriture, si on doutait de l'Eglise. Elle dit qu'elle n'avait jamais seulement songé qu'un Chrétien pût douter un moment de l'Ecriture ; et au reste, elle entendit parfaitement que rejetant le nom de doute, M. Claude avait reconnu la chose en d'autres termes ; ce qui ne servait qu'à faire paraître combien cette chose était dure, et à penser et à dire, puisque, forcé de l'avouer, il n'avait pas cru le devoir faire en termes simples. Car enfin, ne savoir pas si une chose est ou non, si ce n'est douter, ce n'est rien. Il parut donc clairement que les deux propositions dont il s'agissait, étaient établies : et je fis voir en peu de mots, à Mademoiselle de Duras, que son Eglise, en croyant deux choses aussi étranges, avait changé tout l'ordre d'instruire les enfants de Dieu, pratiqué de tout temps dans l'Eglise chrétienne.

Il ne fallait pour cela, que lui répéter en peu de mots ce qu'elle m'avait ouï dire, et ce qu'elle avait ouï accorder à M. Claude. Dieu me mit pourtant dans le cœur quelque chose de plus expliqué ; et voici ce que je lui dis.

L'ordre d'instruire les enfants de Dieu, est de leur apprendre, avant toutes choses, le Symbole des Apôtres : « Je crois en Dieu le Père, et en « Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, la sainte Eglise « universelle, la communion des saints, la ré- « mission des péchés » et le reste. Autant que le fidèle croit en Dieu le Père, et en son Fils Jésus-Christ, et au Saint-Esprit, autant croit-il l'Eglise universelle, où le Père, où le Fils, où le Saint-Esprit est adoré. Autant, dis-je, qu'il croit le Père, autant croit-il l'Eglise, qui fait profession de croire que Dieu, Père de Jésus-Christ, a adopté des enfants qu'il a unis à son fils. Autant qu'il croit au Fils, autant croit-il l'Eglise qu'il a assemblée par son sang, qu'il a établie par sa doctrine, qu'il a fondée sur la pierre, et contre qui il a promis que les portes d'enfer ne prévaudraient point. Autant qu'il croit au Saint-Esprit, autant croit-il cette Eglise à qui le Saint-Esprit a été donné pour docteur. Et celui qui dit : « Je « crois en Dieu, en Jésus-Christ et au Saint-Es- « prit, quand il dit : « Je crois, » il professe : « il « croit de cœur pour la justice, et il confesse de « bouche pour le salut, » comme dit saint Paul [1], et il sait que la foi qu'il a n'est pas un sentiment particulier. Il y a une Eglise, une société d'hommes, qui croit comme lui : c'est l'Eglise universelle qui n'est pas ici, ni là, ni en ce temps, ni en un autre. Elle n'est pas renfermée dans une seule contrée, comme l'ancienne Eglise judaïque : elle ne doit point finir comme elle ; et *son royaume ne doit point passer à un autre peuple*, comme il est écrit dans Daniel [2]. Elle est de tous les temps et de tous les lieux, et tellement répandue, que quiconque veut venir à elle le peut. Elle n'a point d'interruption dans sa suite ; car il n'y a point de temps où on n'ait pu dire : « Je crois l'Eglise universelle, » comme il n'y en a point où on n'ait pu dire : « Je « crois en Dieu le Père, et en son Fils, « et au Saint-Esprit. » Cette Eglise est sainte parce que tout ce qu'elle enseigne est saint ; parce qu'elle enseigne toute la doctrine qui fait les saints, c'est-à-dire toute la doctrine de Jésus-Christ ; parce qu'elle enferme tous les saints dans son unité. Et ces saints ne doivent pas être seulement unis en esprit : ils sont unis extérieurement dans la communion de cette Eglise ; et c'est là ce que veut dire la communion des saints. Dans cette Eglise universelle, dans cette communion des saints, est la rémission des péchés. Là est le baptême, par lequel les péchés sont

[1] *Rom.*, x, 9, 10. — [2] *Dan.*, II, 44, 14.

remis; là est le ministère des clefs, par lesquelles *ce qui est remis ou retenu sur la terre, est remis ou retenu dans le ciel* [1]. Voilà donc dans cette Eglise un ministère extérieur, et qui dure autant que l'Eglise, c'est-à-dire toujours, puisqu'on croit cette Eglise en tous les temps non comme une chose qui ait été, ou qui doive être, mais comme une chose qui est actuellement. Voyez donc à quoi cette Eglise est attachée, et ce qui est attaché à cette Eglise. Elle est attachée immédiatement au Saint-Esprit qui la gouverne: « Je crois au Saint-Esprit, la sainte Eglise universelle. » A cette Eglise est attachée la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, la vie éternelle. Hors de cette Eglise il n'y a ni communion des saints, ni rémission des péchés, ni résurrection pour la vie éternelle. Voilà la foi de l'Eglise établie dans le Symbole. Il ne parle point de l'Ecriture. Est-ce qu'il la méprise? A Dieu ne plaise! Vous la recevrez des mains de l'Eglise; et parce que jamais vous n'avez douté de l'Eglise, jamais vous ne douterez de l'Ecriture, que l'Eglise a reçue de Dieu, de Jésus-Christ et des Apôtres, qu'elle conserve toujours comme venant de cette source, qu'elle met dans les mains de tous les fidèles.

Il me sembla que cette doctrine, vraiment sainte et apostolique, faisait l'effet qu'elle devait faire; mais il y a, dis-je, encore un mot. C'est ce que je disais à M. Claude, et je le réduis maintenant à ce raisonnement très-simple, que tout le monde peut également entendre, je veux dire le savant comme l'ignorant, et le particulier comme le pasteur. Le Chrétien baptisé, avant que de lire l'Ecriture sainte, ou peut faire cet acte de foi: « Je crois que cette parole est inspirée de Dieu, comme je crois que Dieu est, » ou il ne le peut pas faire. S'il ne le peut pas faire il en doute donc: il est réduit à examiner si l'Evangile n'est pas une fable; mais s'il le peut faire, par quel moyen le fera-t-il? Le Saint-Esprit le lui mettra dans le cœur. Ce n'est pas répondre, car on est d'accord que la foi en l'Ecriture vient du Saint-Esprit. Il est question du moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert, et il ne peut y en avoir d'autre que l'autorité de l'Eglise. Ainsi chaque Chrétien reçoit de l'Eglise, sans examiner, cette Ecriture, comme Ecriture inspirée de Dieu.

Passons encore plus avant. L'Eglise nous donne-t-elle seulement l'Ecriture en papier, l'écorce de la parole, le corps de la lettre? Non, sans doute; elle nous donne l'esprit, c'est-à-dire le sens de l'Ecriture: car nous donner l'Ecriture sans le sens, c'est nous donner un corps sans âme, et une lettre qui tue. L'Ecriture sans sa légitime interprétation, l'Ecriture destituée de son sens naturel, c'est un couteau pour nous égorger. L'arien s'est coupé la gorge par cette Ecriture mal entendue; le nestorien se l'est coupée; le pélagien se l'est coupée. A Dieu ne plaise donc que l'Eglise nous donne seulement l'Ecriture, sans nous en donner le sens! Elle a reçu l'un et l'autre ensemble. Qand elle a reçu l'Evangile de saint Matthieu et l'*Epître aux Romains*, et les autres, elle les a entendus: ce sens, qu'elle a reçu avec l'Ecriture, s'est conservé avec l'Ecriture, et le même moyen extérieur dont le Saint-Esprit se sert pour nous faire recevoir l'Ecriture sainte, il s'en sert pour nous en donner le sens véritable. Tout cela vient du même principe; tout cela est de la suite du même dessein. Comme donc il n'y a rien à examiner après l'Eglise, quand elle nous donne l'Ecriture sainte; il n'y a rien à examiner quand elle l'interprète, et qu'elle en propose le sens véritable. Et c'est pourquoi vous avez vu qu'après le concile de Jérusalem, Paul et Silas ne disent pas: *Examinez ce décret*, mais ils enseignent aux Eglises à observer ce qu'avaient jugé les Apôtres.

Voilà comme a toujours procédé l'Eglise. « Je ne croirais pas l'Evangile, » dit saint Augustin [1], « si je n'étais touché de l'autorité de l'Eglise catholique. » Et un peu après: « Ceux à qui j'ai cru quand ils m'ont dit: Croyez à l'Evangile, je les crois encore quand ils me disent: Ne croyez pas à Manichée. » Cette société de pasteurs établie par Jésus-Christ, et continuée jusqu'à nous, en me donnant l'Evangile, m'a dit aussi qu'il fallait détester les hérétiques et les mauvaises doctrines; je crois l'un et l'autre ensemble, et par la même autorité.

C'est la manière dont les Chrétiens ont été instruits dès les premiers temps, dans lesquels on a soutenu aux hérétiques qu'ils n'étaient pas recevables à disputer de l'Ecriture, « parce que sans l'Ecriture on leur peut montrer que l'Ecriture n'est point à eux [2], » et qu'il n'y a rien de commun entre eux et l'Ecriture.

Et remarquez, s'il vous plaît, que toutes les sociétés chrétiennes, excepté les Eglises nouvellement réformées, ont conservé cette manière d'instruire. Nous disions, M. Claude et moi, que l'Eglise grecque, l'éthiopienne, l'arménienne et les autres, se trompaient à la vérité, en se croyant la vraie Eglise: mais toutes croient du moins qu'il n'y a rien à examiner après la vraie Eglise.

Il n'y a point d'autre manière d'enseigner les fidèles. Si on leur dit qu'ils peuvent mieux

[1] *Matth.*, XVI, 19; *Joan.*, XX, 23.

[1] *Contr. Ep. fundam. Manich.*, n. 6. tom. VIII. — [2] *Tert, De prescrip. adv. hæret.*, n. 18, 37.

entendre l'Ecriture sainte que tout le reste de l'Eglise ensemble, on nourrit l'orgueil, on ôte la docilité. Nul ne le dit, que les Eglises qui se disent réformées. Partout ailleurs on dit, comme nous faisons, qu'il y a une vraie Eglise, qu'il faut croire sans examiner après elle. Cela est cru, non-seulement dans la vraie Eglise, mais dans celles qui imitent la vraie Eglise.

L'Eglise prétendue réformée est la seule qui ne le dit pas. Si la vraie Eglise, quelle qu'elle soit, le dit, l'Eglise prétendue réformée n'est donc pas la vraie Eglise, puisqu'elle ne le dit pas.

Qu'on ne nous dise pas : l'éthiopienne le dit, la grecque le dit, l'arménienne le dit, la romaine le dit; à qui croirai-je?

Si votre doute consistait à choisir entre la romaine et la grecque, il faudrait entrer dans cet examen. Mais maintenant on convient dans votre religion que l'Eglise grecque, que l'Eglise éthiopienne et les autres, ont tort contre la romaine, et si elles étaient vraies Eglises, en quittant la romaine, qui, selon vous, ne l'était pas, vous eussiez dû rechercher leur communion.

Elles ne sont donc pas la vraie Eglise. Vous ne l'êtes pas non plus; car la vraie Eglise croit qu'il faut croire sans examen ce qu'enseigne la vraie Eglise. Vous enseignez le contraire. Vous vous dites la vraie Eglise, et vous dites en même temps qu'il faut examiner après vous, c'est-à-dire qu'on peut se damner en vous croyant. Vous renoncez donc dès là à l'avantage de la vraie Eglise. Vous n'êtes pas la vraie Eglise : il faut vous quitter : c'est par là qu'il faut commencer. Si quelqu'un est tenté en vous quittant de s'unir à l'Eglise grecque, on lui répondra.

Mademoiselle de Duras ayant entendu ces choses, il me sembla qu'après cela rien ne la pouvait troubler que l'habitude contractée dès l'enfance, et la crainte d'affliger Madame sa mère, pour qui je savais qu'elle avait toute la tendresse et tout le respect qu'une mère de cette sorte mérite. Je vis même qu'elle était peinée des reproches qu'on lui faisait, d'avoir des desseins humains, et surtout d'avoir attendu à douter de sa religion, après une donation que Madame sa mère lui avait faite. Vous savez bien, lui dis-je, en votre conscience, en quel état vous étiez quand cette donation vous a été faite; si vous aviez quelque doute, et si vous l'avez supprimé dans la vue de vous procurer cet avantage. Je n'y songeais pas seulement, répondit-elle. Vous savez donc bien, lui dis-je, que ce motif n'a aucune part à ce que vous faites. Ainsi demeurez en paix; pourvoyez à votre salut, et laissez dire les hommes; car cette appréhension, qu'on ne nous impute des vues humaines, est une sorte de vue humaine des plus délicates et des plus à craindre.

Elle souhaita que je répétasse en présence de M. Coton ce qui avait été dit, par un désir qu'elle avait qu'il s'intruisît avec elle. On le fit venir; on convint des faits. M. Coton me fit, avec une extrême douceur, quelques objections sur la doctrine que j'avais expliquée. J'y répondis. Il me dit qu'il n'était pas exercé dans la dispute, ni versé dans ces matières. Il disait vrai, il remettait à M. Claude. Je priai Dieu de l'éclairer, et je partis pour revenir à mon devoir.

Après une conversation que nous eûmes encore à Saint-Germain, Mademoiselle de Duras et moi, dans l'appartement de Madame la duchesse de Richelieu, elle me dit qu'elle se croyait en état de prendre dans peu sa résolution, et qu'il ne lui restait qu'à prier Dieu de la bien conduire. Le succès fut tel que nous le souhaitions. Le 22 mars, je retournai à Paris pour recevoir son abjuration. Elle la fit dans l'Eglise des RR. PP. de la Doctrine chrétienne. L'exhortation que je lui fis ne tendait qu'à lui représenter qu'elle rentrait dans l'Eglise que ses pères avaient quittée; qu'elle ne se croirait pas dorénavant plus capable que l'Eglise, plus éclairée que l'Eglise, plus pleine du Saint-Esprit que l'Eglise; qu'elle recevrait de l'Eglise, sans examiner, le vrai sens de l'Ecriture, comme elle en recevait l'Ecriture même; qu'elle allait dorénavant bâtir sur la pierre, et qu'il fallait que sa foi fructifiât en bonnes œuvres. Elle sentit la consolation du Saint-Esprit, et l'assistance fut édifiée de son bon exemple.

RÉFLEXIONS

SUR UN ÉCRIT DE M. CLAUDE.

On a vu dans l'*Avertissement* qui est à la tête de ce livre, qu'après que M. Claude eut lu mon récit, il fit une *Réponse* à *l'Instruction* que j'avais donnée à Mademoiselle de Duras, et qu'il y joignit une *Relation* de notre conférence, qu'il avait faite, à ce qu'il marque dans cet écrit même, *dès le lendemain de notre entrevue.*

J'ai reçu de divers endroits, et même des provinces les plus éloignées, cet écrit de M. Claude avec sa Relation : mais la copie la plus entière et la plus correcte que j'en aie vue m'a été communiquée par M. le duc de Chevreuse, qui l'avait eue d'une dame de qualité de la religion prétendue réformée. J'ai vu aussi entre les mains de M. de Chevreuse une déclaration signée de M. Claude, où il avoue tout l'écrit; de sorte qu'on ne peut douter qu'il ne soit de lui.

je trouve beaucoup de choses, dans cet écrit, qui confirment manifestement tout ce qu'on vient de lire dans le mien. Je ne prétends pas relever ici toutes ces choses, ni répondre à celles où M. Claude me paraît, par le défaut de sa cause, aussi peu d'accord avec lui-même qu'avec nous. Pour faire de telles remarques, il faut qu'un écrit soit entre les mains de tout le monde, et que chacun puisse voir si on en rapporte bien les passages, et si on en prend bien le sens et la suite; il faut, en un mot, qu'il soit public. Il le sera quand il plaira à M. Claude. Je ferai, en attendant, quelques réflexions sur des choses dont je ne crois pas qu'il puisse disconvenir, et qui peuvent beaucoup aider les prétendus réformés à prendre une bonne résolution sur la matière que nous avons traitée.

PREMIÈRE RÉFLEXION.

Ma première réflexion est sur la réponse que fait M. Claude aux Actes tirés de la discipline de ses Eglises. Je me suis servi de ces Actes pour montrer qu'il était si nécessaire à tous les particuliers, dans les questions de la foi, de se soumettre à l'autorité infaillible de l'Eglise, que les prétendus réformés, qui la rejetaient dans la spéculation, se trouvaient forcés en même temps à la reconnaître dans la pratique. Ce qu'il y a de plus pressant dans ces Actes, c'est qu'au seul synode national, à l'exclusion des consistoires, colloques et synodes provinciaux, est attribuée *la dernière et finale résolution par la parole de Dieu*[1]. Mais parce que c'est *la dernière et finale résolution*, les Eglises et les provinces, en députant à ce synode, jurent solennellement « de se soumettre à tout « ce qui sera conclu dans cette « assemblée, persuadées que Dieu y présidera « par son Saint-Esprit et par sa parole[2]. » Ainsi, parce qu'on croit devoir une soumission entière à cette sentence suprême, quand elle sera prononcée, on jure de s'y soumettre, avant même qu'elle l'ait été; c'est agir conséquemment. Mais si, après une promesse confirmée par un serment si solennel, on prétend se laisser encore la liberté d'examiner, j'avoue que je ne sais plus ce que les paroles signifient; et il n'y eut jamais d'évasion mentale si pleine d'illusion et d'équivoque.

On peut bien croire, sans que je le dise, que les ministres se sentent pressés par un raisonnement si clair: dans de telles occasions, où la vérité se découvre avec tant d'évidence, plus on a d'esprit, plus on sent la difficulté, et plus on se trouve embarrassé. Aussi n'y a-t-il rien de plus visible que l'embarras qui paraît dans la réponse de M. Claude, je dis même dans sa réponse telle qu'il la marque dans sa propre Relation.

Elle se réduit à dire qu'on fait ce serment, parce qu'on doit bien présumer d'une telle assemblée; et au surplus que ces paroles: « Nous « jurons de nous soumettre à votre assemblée, « persuadés que Dieu y présidera, » enferment une condition sans laquelle la promesse ainsi jurée n'a point son effet. C'est tout ce qu'on peut répondre. L'anonyme, qui a dédié son livre à M. Conrart, m'a fait le premier cette réponse[1]. Un autre anonyme, dont le livre est intitulé: *Le déguisement démasqué*, l'a faite après lui[2]. M. Noguier[3] et M. de Brueis, autre auteur qui a répondu à l'*Exposition*[4], n'ont eu que cela à dire. M. Jurieu s'en est tenu à cette réponse dans ses *Préservatifs*[5]; et seulement il explique plus simplement que les autres que toute cette persuasion qui sert de fondement au serment, « est une clause de civilité, des termes de laquelle il ne faut point abuser. » M. Claude n'a point eu d'autre réplique, et c'est la seule qui paraît encore dans sa Relation.

Ainsi, ce serment si sérieux et si solennel de tous nos réformés, et de leurs Eglise en corps, à leur synode national, se réduit à cette proposition, qui ne serait au fond qu'un inutile compliment: « Nous jurons devant Dieu de nous soumettre à tout ce que vous déciderez, si vous décidez par sa parole, comme nous le présumons et nous l'espérons. »

Mais pourquoi donc ne pas énoncer ce grand serment en ces termes, si ce n'est qu'on a bien vu qu'en se réduisant à ces termes on ne disait rien, et qu'on a voulu dire ou sembler dire quelque chose ?

Pour moi, plus je considère ce qui se trouve dans la discipline des prétendus réformés sur ce serment de leurs Eglises, plus je le trouve éloigné du sens qu'on y veut donner. Je trouve premièrement, comme je l'ai remarqué dans la conférence, que ce serment ne se fait que pour le synode national, c'est-à-dire pour celui « où se doit faire la « dernière et finale résolution par la parole de Dieu[6]; » et le synode national de Castres a déclaré « qu'on n'userait point, ès lettres d'envoi portées par les députés des Eglises particulières aux colloques et synodes provinciaux, de clauses de soumission SI ABSOLUES que celles qui sont insérées ès lettres des provinces aux synodes nationaux. » Pourquoi, si ce n'est pour faire voir la différence qu'il y a entre la décision et toutes les autres ?

En effet, quand j'ai recherché en quoi consis-

[1] *Discip.*, c. 5, art. 31. — [2] *Ibid.*, c. 9, art. 8; *Observ.*, pag. 144.

[1] *I Rép.*, pag. 344. — [2] Chap. 35, p. 192. — [3] *Nog.*, part. II, c. 23, p. 447. — [4] Pag. 298. — [5] *Préserv.*, art. 15, p. 286. — [6] *Discip.*, ch. 9, art. 3, *Observ.*, p. 144.

tait cette différence, j'ai trouvé une autre sorte de soumission pour les colloques et pour les synodes provinciaux. C'est que ceux qui sont accusés d'altérer la saine doctrine, sont obligés « préalablement de faire promesse expresse de « rien semer de leurs opinions avant la convo- « cation du colloque, ou du synode provincial[1].» C'est un règlement de discipline et de police. Mais quand on vient au synode où se doit faire *cette dernière et finale résolution*, les particuliers à la vérité réitèrent la même promesse : mais on ne s'en tient pas là, et les Eglises en corps y ajoutent ce grand serment de se soumettre en tout et partout à la décision, persuadées que Dieu même en sera l'auteur.

Une simple *présomption humaine*, comme l'appelle M. Claude, *une clause de civilité*, comme la nomme M. Jurieu, ne peut pas être la matière et le fondement d'un serment : aussi voyons-nous que non-seulement les particuliers, mais les consistoires et les provinces entières sentirent dans ce serment quelque chose de plus fort qu'on ne veut présentement nous y faire entendre ; en sorte qu'elles y firent une grande résistance, qui ne put être vaincue que par un long temps, et par les décrets réitérés des synodes nationaux.

Je vois durer cette résistance jusqu'à l'an 1631. En cette année et au-dessus, je trouve presque toujours, dans les synodes nationaux, des provinces entières censurées, parce que leur députation, ou, comme ils parlent, *leur envoi* ne contenait pas cette clause de soumission[2]. Les Eglises avaient de la peine à faire un serment si peu convenable à la doctrine qu'on leur avait inspirée, et à jurer, contre les principes de la nouvelle Réforme, une telle soumission à une assemblée qui, après tout, quelque nom qu'on lui donnât, n'était qu'une assemblée d'hommes toujours, selon ces principes, sujets à faillir : mais il y fallut passer. On vit qu'on ne faisait rien si à la fin on n'obligeait les hommes à une soumission absolue ; et que leur laisser l'examen libre, après la dernière et finale résolution, c'était nourrir l'orgueil, la dissension et le schisme.

Ainsi, contre les principes de la Réformation prétendue, il fallut donner d'autres idées ; et on résolut de s'attacher immuablement à la soumission et au serment dans les termes que nous avons marqués.

La raison dont on se servit au synode de la Rochelle pour obliger les provinces à « cette « clause de soumission aux choses qui seraient « résolues dans le synode national, » c'est qu'elle « était nécessaire à la validité des conclusions de « l'assemblée[1]. » En général, pour valider les actes d'une assemblée il suffirait que ceux dont elle serait composée eussent un pouvoir d'y porter les suffrages de ceux qui les auraient envoyés; et les députés, tant des colloques que des synodes provinciaux, venaient toujours munis de tels pouvoirs. Mais il fallait quelque chose de plus fort au synode national ; et comme il s'y agissait *de la dernière résolution* pour valider un tel acte, et lui donner toute sa force, on jugea qu'il devait être précédé d'une soumission aussi absolue que la résolution en devait paraître irrévocable.

A cette décision du synode de la Rochelle, celui de Tonneins ajoute que « la soumission se- « rait promise en propres termes à tout ce « qui serait conclu et arrêté » SANS CONDITION ET MODIFICATION[2]. Maintenant ce n'est plus qu'une *clause de civilité*, et une promesse conditionnelle qu'on ferait, si on voulait, non-seulement au synode provincial, et au colloque, et au consistoire, mais encore à tout ministre particulier. On ne la fait néanmoins ni à ces ministres particuliers, ni à ce consistoire, ni à ces colloques, ni à ces synodes provinciaux : pourquoi, si ce n'est pour réserver quelque chose de particulier et de propre à l'assemblée où se devait faire *la finale résolution*, après laquelle il n'y a plus qu'à obéir? Mais si tout ce qu'il y a ici de particulier et de propre, au fond n'est que des paroles, était-ce de quoi occuper les Eglises de la nouvelle Réforme, et cinq ou six de leurs synodes nationaux ?

C'est ce qu'il fallait expliquer, si on voulait dire quelque chose : c'est sur quoi on ne dit mot quoique cette difficulté, par manière de dire, saute aux yeux, et que je l'aie expressément relevée.

Enfin pour réduire mon raisonnement en peu de mots, tout serment doit être fondé sur une vérité certaine et connue. Or, cette promesse faite au synode national, et confirmée par le serment solennel de toutes les Eglises prétendues réformées: « Nous jurons et promettons de suivre vos décisions, persuadés que vous jugerez bien; » cette promesse, dis-je, de quelque manière qu'on la tourne, n'a de certitude que dans l'un de ces deux sens. Le premier: « Nous jurons et promettons de suivre vos décisions, si nous trouvons que vous jugiez bien : » chose à la vérité très-certaine, mais en même temps illusoire; puisqu'il n'y a personne sur la terre à qui on n'en puisse dire autant ; et comme je l'ai remarqué dans la conférence, M. Claude me le peut dire, aussi bien que moi à lui. Le second : « Nous sommes si

[1] *Discip.*, ch. 5, art. 31; ch. 9, art. 3, *Observ.*, p. 143, 144. — [2] *Ibid.*

[1] *Discip.*, ch. 9, art. 3, *Observ.*, p. 143, 144. — [2] *Ibid.*

persuadés que vous jugerez bien que nous jurons et promettons de suivre vos décisions ; » auquel cas le serment est faux, si on n'est entièrement assuré que l'assemblée à qui on le fait ne peut pas mal juger.

Les prétendus réformés n'ont maintenant qu'à choisir entre ces deux sens, dont l'un est une illusion manifeste, et l'autre, qui paraît aussi le seul naturel suppose clairement l'infaillibilité de l'Eglise.

Et il ne faut pas répondre ici que cette soumission ne regarde que l'ordre public et la discipline : car, en matière de foi, une décision n'oblige à rien moins qu'à ce qu'a dit l'apôtre saint Paul, c'est-à-dire « à croire de cœur et à « confesser de bouche[1] » Et nos réformés eux-mêmes l'entendent ainsi, lorsqu'ils déclarent, dans leur *Discipline*, que l'effet de la décision *dernière et finale*, du synode national, c'est qu' « on y acquiesce de point en point, avec ex- « près désaveu de la doctrine contraire. » Celui donc qui jure de se soumettre à la décision qu'on fera dans une assemblée, jure de croire de cœur et de confesser de bouche la doctrine qu'on y aura décidée.

Mais, pour faire cette promesse et la confirmer par serment, il faut que l'assemblée à qui on la fait ait une promesse divine de l'assistance du Saint-Esprit, c'est-à-dire qu'elle soit infaillible.

M. Claude insinua dans la conférence, qu'il y avait en effet une promesse divine, que *ceux qui chercheraient, trouveraient*; et que le serment de ses Eglises pouvait avoir son fondement dans cette assurance. Mais jamais il ne sortira par cette réponse de l'embarras où il est. Car, afin de rendre le serment conforme à la promesse, il doit être conditionnel, comme la promesse l'est; et comme Jésus-Christ a dit[2] : *Si vous cherchez bien, vous trouverez*, le sens du serment serait aussi : *Si vous faites votre devoir, nous vous en croirons* ; ce qui serait retomber dans la pitoyable illusion que nous avons rejetée.

Afin donc de pouvoir faire sans témérité le serment dont il s'agit, il faut être fondé sur une promesse absolue de Dieu, sur une promesse qui nous assure même contre les infidélités des hommes : enfin, sur une promesse telle que Jésus-Christ l'a faite à son Eglise, lorsqu'il l'assure indéfiniment et absolument que « les portes « d'enfer ne prévaudront point contre elle[3]. »

Tant que nos réformés s'obstineront à nier que l'autorité des décisions de l'Eglise soit fondée sur cette promesse, leur serment sera toujours une illusion ou une témérité manifeste ; et ils se trouveront forcés, ou à déférer plus qu'ils ne veulent à l'autorité de l'Eglise, ou à reconnaître qu'ils ont imposé, par de magnifiques paroles, à la crédulité des peuples ; puisqu'après avoir distingué de toute autre décision la dernière décision de l'Eglise par un caractère si marqué, et par la protestation d'une soumission si particulière, au fond il se trouvera qu'une telle soumission, confirmée par un serment si singulier, n'est pas d'une autre nature ni d'un autre genre que celle qu'on doit naturellement à toute assemblée ecclésiastique et à tout pasteur légitime : c'est-à-dire qu'on pourra toujours en venir à de nouveaux doutes, et toujours examiner, *après la dernière résolution*, comme on ferait après toutes les autres.

Il en est ainsi, en effet, selon les principes de la nouvelle Réforme : mais les principes de la nouvelle Réforme n'ont pu changer la condition nécessaire de l'humanité, qui demande, pour empêcher les divisions et mettre les esprits en repos, une décision finale et indépendante de tout nouvel examen général et particulier.

L'Eglise chrétienne n'est pas exempte de cette loi; et plus elle est ordonnée, plus sa constitution dépend d'une entière soumission de l'esprit, plus elle a besoin d'une semblable autorité. C'est pourquoi, dès l'origine du christianisme, Dieu même a mis dans le cœur de tous les vrais Chrétiens qu'il ne faut plus chercher ni examiner après l'Eglise. Cette inviolable tradition a fait son effet dans nos réformés, malgré leurs principes. Je ne m'en étonne pas. Saint Basile a dit très-sagement et très-véritablement que la tradition faisait dire aux hommes plus qu'ils ne voulaient, et leur inspirait des choses contraires à leurs sentiments[1]. Et si nos réformés ne veulent pas devoir à la tradition cette résolution dernière et finale, ni cette soumission si solennellement jurée, c'est donc la nécessité et l'expérience qui les y aura forcés ; c'est qu'il faut pouvoir mettre fin aux doutes et à l'examen des particuliers par une autorité absolue, si on veut avoir la paix, et entretenir l'humilité ; c'est que si on n'a pas, ou si on n'exerce pas cette autorité, il faut faire semblant de l'avoir et de l'exercer, et du moins en donner l'idée ; c'est, en un mot, qu'on peut discourir et répondre, du moins de parole, à des arguments ; mais que l'ignorance, l'infirmité et l'orgueil naturel à l'esprit humain demandent d'autres remèdes.

DEUXIÈME RÉFLEXION.

J'ai prétendu faire voir, dans la conférence, qu'en niant l'autorité infaillible de l'Eglise, on

[1] *Rom.*, x, 10. — [2] *Matth.*, vi, 32 — [3] *Ibid.*, xvi, 18.

[1] *Basil.*, *De Spir. sancto*, 29.

tombe dans ces deux inconvénients ; et je ne dis pas dans l'un deux, mais dans tous les deux inévitablement. Le premier est, qu'on oblige chaque particulier, pour ignorant qu'il puisse être, à croire qu'avec cela il peut mieux entendre la parole de Dieu que les synodes les plus universels, et que tout le reste de l'Eglise ensemble. Le second, qu'il y a un temps où un Chrétien baptisé n'est pas en état de faire un acte de foi sur l'Ecriture sainte ; mais que, malgré qu'il en ait, il se trouvera obligé de douter si elle est inspirée de Dieu.

Je n'ai vu aucun des prétendus réformés à qui ces deux propositions n'aient fait horreur, et qui ne m'ait dit, que non-seulement il ne les croirait jamais, mais qu'il détesterait ceux qui les croient. Voyons donc comme il demeure établi par la conférence, quelles sont les suites de la doctrine des prétendus réformés, et des suites si manifestes qu'elles sont avouées par les ministres.

Et déjà, sans sortir de la Relation de M. Claude, lui-même y tranche le mot : qu'après toute assemblée ecclésiastique, chaque particulier doit examiner si elle a bien entendu la parole de Dieu ou non. Comme il avait parlé des intérêts humains, qui souvent, disait-il, offusquent la vérité dans les assemblées les plus authentiques et les plus universelles de l'Eglise : pour détruire cette réponse, et montrer au fond que ce n'était qu'une chicane, je lui avais demandé si, tout se passant dans l'ordre, et sans qu'il parût aucun intérêt humain dans les délibérations, il ne faudrait pas encore que chaque particulier examinât. Il avait avoué qu'il le fallait; et il l'avoue encore dans sa propre Relation, soutenant qu'il n'y a nulle absurdité, ni nul orgueil à un particulier, de croire qu'il puisse mieux entendre la parole de Dieu que toutes les assemblées ecclésiastiques, quelque bon ordre qu'on y garde, et de quelques personnes qu'elles puissent être composées.

Voilà une proposition et une doctrine qui paraîtra affreuse à tout esprit docile. Mais, afin que la chose soit plus sensible, faisons l'application de cette doctrine à un exemple particulier.

L'Eglise calvinienne, depuis six à sept vingts ans qu'elle a commencé de s'établir, n'a tenu aucune assemblée plus authentique ni plus solennelle que le synode de Dordrect. Outre les Eglises des Pays-Bas, toutes les autres de même créance, celles d'Angleterre, celles de Genève, celles du Palatinat, celles de Hesse, celles de Suisse, celle de Brême et les autres de langue allemande, s'y sont trouvées par leurs députés, et l'ont reçu ; et afin que rien n'y manquât, si les Eglises prétendues réformées de ce royaume furent empêchées de s'y trouver, elles en adoptèrent toute la doctrine au synode national de Charenton, en 1631, où tous les articles de Dordrect, traduits de mot à mot, furent embrassés et jurés par tout le synode, et ensuite par toutes les provinces et toutes les Eglises particulières. Depuis ce temps aucun des prétendus réformés ne réclame contre ce synode. Il n'y a que les arminiens, qu'on y condamna, qui en blâment la doctrine, et en racontent les cabales, et la part qu'y a eue la politique et les intérêts de la maison d'Orange. Tout le reste a ployé; et s'il y a quelque chose qu'on puisse dire reçu d'un consentement unanime par toutes les Eglises de la réformation prétendue, c'est sans doute les décrets de ce synode. Et néanmoins je soutiens à M. Claude, qu'interrogé si un particulier, quel qu'il soit, de son Eglise, peut se reposer sur une autorité aussi grande parmi les siens, que celle-là, sans examiner davantage, si on le presse de répondre par oui ou par non, dans une question si précise et dans un fait si bien articulé, il faudra qu'il dise que non, et qu'enfin, malgré tout cela, ce n'est que des hommes, quelque habiles, quelque éclairés, quelque saints qu'on les imagine, toujours sujets à faillir, dont, si on suivait les sentiments à l'aveugle et sans examen, on égalerait les hommes à Dieu. Ainsi, selon les maximes de la nouvelle Réforme, tout particulier, et jusqu'aux femmes les plus ignorantes, doivent croire qu'elles pourront mieux entendre l'Ecriture sainte qu'une assemblée composée de tout ce qu'il y a de plus grand dans toute l'Eglise, qu'il reconnaît pour la seule où Dieu est servi purement; et non-seulement de cette assemblée, mais de tout le reste de l'Eglise, et de tout ce qu'il en connaît dans tout l'univers. Voilà ce que M. Claude m'a avoué; voilà en substance ce qu'il dit encore dans sa propre Relation; et voilà ce que tout ministre, bon gré malgré qu'il en ait, avouera dans une conférence, en présence de qui on voudra, à moins qu'il ne s'obstine à ne vouloir point parler précisément : auquel cas on verra qu'il biaise, et cette tergiversation sera plus forte qu'un aveu, puisque, outre qu'elle fera voir que l'aveu est inévitable, elle fera voir de plus qu'on en sent les pernicieuses conséquences.

Et ce que je dis du synode de Dordrect, on forcera M. Claude et tout autre ministre à le dire du concile de Nicée, du concile de Constantinople, de celui d'Ephèse, de celui de Chalcédoine et des autres, que nous recevons eux et nous d'un commun accord : et quand ils le diront,

ils ne diront rien de nouveau, ni qui soit inusité dans leur religion. Calvin l'a dit en termes formels, lorsqu'en parlant en général des conciles de tous les siècles précédents, il a écrit ces paroles : « Je ne prétends pas en ce lieu qu'il faille condamner tous les conciles et casser tous leurs décrets[1]. Toutefois, poursuit-il, vous m'objecterez que je les range tellement dans l'ordre, que je permets à tout le monde indifféremment de recevoir ou de rejeter ce que les conciles auront établi ; nullement, ce n'est pas là ma pensée. » Vous diriez qu'il s'en éloigne beaucoup. La majesté des conciles, et l'autorité d'un si grand nom le frappe d'abord ; mais la suite de sa doctrine lui fait bientôt oublier ce qu'il semblait vouloir dire à leur avantage : car voici comme il conclut : « Lors, dit-il, que l'on allègue l'autorité d'un concile, je désire premièrement que l'on considère en quel temps et pour quel sujet il a été assemblé, et quelles personnes y ont assisté ; après, que l'on examine le point principal selon la règle de l'Ecriture, de sorte que la définition du concile ait son poids, et qu'elle soit comme un préjugé ; mais qu'elle n'empêche pas l'examen. » C'est à quoi aboutit enfin cette soigneuse recherche du temps, du sujet et des personnes, à faire qu'en quelque temps que soit tenu un concile, quelque matière qu'on y ait traitée, et de quelques personnes qu'il ait été composé, « tout le monde indifféremment, » car c'est de quoi il s'agit, en examine le point principal par la parole de Dieu, et croie qu'il peut mieux entendre cette divine parole que tous les conciles.

Voilà jusqu'où ces messieurs poussent l'examen, ils le poussent même bien plus avant, puisqu'ils veulent qu'on examine après les apôtres. Ce n'est pas une conséquence que je tire de leur doctrine ; c'est leur propre proposition et leur doctrine en termes formels, et celle de M. Claude en particulier. Car sur ce que j'ai dit dans l'*Exposition*[2], qu'après le concile de Jérusalem et la décision des apôtres, où ils dirent : « Il a « semblé bon au Saint-Esprit et à nous[3], » personne n'avait plus rien à examiner et qu'en effet « Paul et Barnabé avec Silas, » comme il est écrit dans les *Actes*[4], « allaient parcourant les Eglises, « et leur enseignant, » non point à examiner ce qu'avaient fait les apôtres, mais « à suivre leurs « ordonnances : » parce que j'ai conclu de là qu'ils donnaient la forme à tous les siècles suivants, et nous apprenaient comme en tous les temps les fidèles devaient sans examiner, se soumettre aux décisions de l'Eglise ; après diverses réponses toutes vaines, il a fallu à la fin me répondre nettement qu'on devait encore examiner après le concile des apôtres. C'est l'anonyme, c'est le premier qui a répondu à l'*Exposition*, qui l'a écrit en ces termes : « On ne voit pas que les apôtres publient leurs décisions avec un ordre absolu d'y obéir : mais ils envoient Paul, Barnabas et Silas pour instruire les fidèles de garder cette ordonnance, c'est-à-dire, évidemment, pour leur en persuader les motifs et les fondements ; ce qui ne dit pas qu'on leur défendit d'examiner. »

C'est ce que dit l'anonyme : l'endroit est remarquable ; on le trouvera dans l'article XIX de la première réponse, dans la quatrième et dernière remarque qu'il fait sur le concile des apôtres, en la page 328. Ce n'est pas un sentiment particulier de cet auteur, puisqu'on a mis à la tête l'approbation des quatre ministres de Charenton, où M. Claude se trouve nommé ; afin qu'il ne dise pas que je lui impute une doctrine étrangère, en lui imputant celle de cet anonyme.

Ainsi ce n'est pas les Juifs et les gentils incrédules ; c'est les fidèles et les Eglises chrétiennes qui doivent examiner après les apôtres, et après les apôtres assemblés, et après qu'ils ont prononcé : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à « nous ; » et ce prodige de doctrine est enseigné dans une Eglise qui se vante de n'écouter que les pures paroles des apôtres. Voilà jusqu'où les ministres et les prétendus réformés, et M. Claude en particulier, sont forcés par la créance à pousser la nécessité de l'examen.

Il ne restait plus qu'à dire qu'il fallait encore examiner après Jésus-Christ, et qu'avec tous ses miracles et toute l'autorité que son Père lui avait donnée, il n'en avait pas assez pour obliger les hommes à le suivre sans examen, et sur sa parole : M. Claude l'a dit dans notre conférence, et le dit encore dans sa *Relation*.

Je prie le sage docteur de croire que, dans une matière de cette importance, je ne veux ni imposer ni exagérer : qu'il me suive seulement avec attention, et il verra la vérité manifeste.

On a vu que j'objectais, dans la conférence, qu'à moins de reconnaître une autorité vivante et parlante, à laquelle tout particulier fût obligé de se soumettre sans examiner, on réduisait les particuliers à la présomption de croire qu'ils pouvaient mieux entendre l'Ecriture sainte que tous les conciles ensemble, et que tout le reste de l'Eglise. Pour me prouver qu'en cela il n'y avait rien de si orgueilleux, ni de si absurde, M. Claude me répondit que du temps que Jésus-Christ était sur la terre, le cas était arrivé où un particulier devait élever son jugement au-dessus

[1] *Instit.*, cap. 9. — [2] *Exposit.*, art. 19. — [3] *Act.*, XV, 18. — [4] *Act.*, XVI, 4.

de la Synagogue assemblée, qui condamnait Jésus-Christ : ce qui, loin d'être un sentiment d'orgueil, était l'acte d'une foi parfaite.

Cette réponse, je l'avoue, me fit horreur : car afin de la soutenir, il fallait dire que du temps que la Synagogue jugeait Jésus-Christ, et qu'il était lui-même sur la terre, il n'y avait point, sur la terre, d'autorité vivante et parlante à laquelle il fallût céder sans examen; de sorte que l'on devait examiner après Jésus-Christ, et qu'il n'était pas permis de l'en croire sur sa parole. Je fis cette réponse à M. Claude, et lui montrai que, loin qu'il fallût alors que chacun se déterminât par un examen particulier, et s'élevât au-dessus de toute autorité vivante et parlante, il y en avait une alors, la plus grande qui fut jamais ou qui puisse être, qui est celle de Jésus-Christ et de la vérité même ; à qui le Père rendait publiquement témoignage par une voie venue du ciel, par les miracles les plus grands et les plus visibles qu'on eût jamais faits, et enfin par les moyens les plus éclatants aussi bien que les plus certains que la toute-puissance divine ait pu pratiquer.

Si je remarque dans la conférence qu'il n'y eut point de réponse à ce raisonnement, on sent bien que c'est qu'en effet il n'y en doit point avoir. M. Claude dit néanmoins, dans sa Relation, qu'il me répondit que les miracles de Jésus-Christ faisaient un des sujets de la question; qu'il y a de faux miracles, dont Moïse au *Deutéronome* avait averti les Israélites de se donner garde ; que la Synagogue avait jugé que les miracles de Jésus-Christ étaient faits au nom de Béelzébut ; « qu'enfin une autorité ne décide rien que premièrement elle ne soit reçue, et que celle de Jésus-Christ ne l'était pas encore, puisqu'il s'agissait de la recevoir ou de la rejeter. » Je suis obligé d'observer qu'assurément je n'entendis rien de tout cela dans la conférence; et on va voir qu'en effet il vaut mieux se taire que de dire de telles choses. Mais puisque M. Claude veut les avoir dites, il faut donc qu'il dise encore qu'à cause que les miracles de Jésus-Christ étaient rejetés comme des signes trompeurs par des envieux, par des opiniâtres, en un mot, par les ennemis déclarés de la vérité, ces miracles n'étaient pas assez convaincants pour pouvoir obliger les hommes à en croire Jésus-Christ sur sa parole, sans examiner davantage ; et qu'après, par exemple, qu'il eut ressuscité le Lazare en témoignage exprès « que Dieu l'avait envoyé[1] » ; ceux qui virent de leurs propres yeux un si grand miracle étaient, je ne dis pas recevables, mais expressément obligés à examiner si Jésus-Christ était vraiment envoyé de Dieu. Il faut, dis-je, pousser jusqu'à cet excès la nécessité de l'examen : autrement il sera vrai, comme je l'ai dit, qu'il y avait alors une autorité visible et palpable, à laquelle tout devait céder sans examiner; de sorte qu'il n'y eut jamais de temps où l'on fût moins exposé à la tentation de l'orgueil, en s'élevant au-dessus de toute autorité vivante et parlante, puisque celle de Jésus-Christ, la plus vivante et la plus parlante, aussi bien que la plus grande et la plus infaillible qui fût jamais, était alors sur la terre, et qu'on ne s'élevait au-dessus de la Synagogue qu'en se soumettant à Jésus-Christ, dont les miracles, comme il dit lui-même, *ôtaient toute excuse* à ceux qui ne croyaient pas en lui[1] : ce que l'assemblée qui le condamna reconnut si bien, que, refusant obstinément de croire en Jésus-Christ, elle ne trouva ni d'autre réponse à ses miracles, ni d'autres moyens de lui résister, que de s'en défaire[2], et de se défaire avec lui de Lazare même[3], pour étouffer, si elle eût pu, par un même coup, avec les miracles qu'elle avait vus, la mémoire de celui qui les avait faits.

[1] *Joan*., xi, 42.

Il ne faut donc plus ici éblouir le monde par de frivoles réponses, ni faire perdre aux lecteurs la suite d'un raisonnement, en introduisant des questions inutiles. Je veux dire qu'il ne sert de rien d'émouvoir ici la question des signes trompeurs, ni de répondre que la Synagogue doutait de la vérité des miracles de Jésus-Christ. Il s'agit uniquement de savoir si ce doute n'était pas l'effet d'une malice évidente, et enfin s'il n'était pas certain parmi les Chrétiens qu'il y avait dans les miracles de Jésus-Christ une si pleine démonstration de la puissance divine, et une si claire confirmation de la mission de Jésus-Christ, que tout esprit raisonnable fût obligé de céder sans examiner davantage; en sorte qu'il y eût alors une autorité vivante et parlante à laquelle il n'y eût rien à opposer qu'une malice grossière, et une manifeste obstination. Voilà de quoi il s'agit : et si après cette explication de la question, on croit se sauver encore, en disant avec M. Claude que l'*autorité de Jésus-Christ n'était pas reçue*, il faut aller plus loin et dire à Jésus-Christ même, avec les Juifs : « Vous vous rendez témoignage à « vous-même ; votre témoignage n'est pas rece- « vable[4]. » Alors nous répondrons avec Jésus-Christ : Quoique je me rende témoignage « à moi-même, mon témoignage est véritable[5]. » Et encore « Je ne suis pas seul ; mais mon Père, « qui m'a envoyé, rend aussi témoignage de « moi[6]. » Et encore : « Les miracles que mon

[1] *Joan*., xv, 22, 23, 24. — [2] *Ibid*., xi, 47, 53. — [3] *Ibid*., xii, 10. — [4] *Ibid*., viii, 13. — [5] *Ibid*., 14. — [6] *Ibid*., 16.

« Père m'a donné de faire, ces miracles rendent « témoignage que mon Père m'a envoyé [1]. » Et enfin : «Leur péché n'a plus d'excuse : si je n'a- « vais pas fait au milieu d'eux des miracles que « nul autre n'a faits, ils n'auraient point de pé- « ché ; et maintenant ils les ont vus, et ils haïs- « sent et moi et mon Père [2]. » C'est-à-dire que les miracles sont clairs, que l'autorité est incontestable, et que la résistance ne peut plus avoir de fondement qu'une haine aveugle.

J'attends qu'on réponde encore que Jésus-Christ ajoute après tout cela : « Sondez les Ecri- « tures ; elles-mêmes rendent aussi témoignage « de moi [3] ; » et qu'on ose conclure de là qu'on pouvait et qu'on devait examiner après Jésus-Christ, en sorte que cette parole qu'il a prononcée nous démontre, non pas dans les Ecritures une surabondance de conviction, mais dans la personne de Jésus-Christ une insuffisance d'autorité. Si on fait encore cette objection, il n'y aura plus qu'à se taire et à laisser Jésus-Christ défendre sa cause.

En attendant, nous conclurons que c'est l'autorité même de Jésus-Christ que nous révérons dans son Eglise. Si nous disons qu'il faut croire l'Eglise sans examiner, c'est à cause que Jésus-Christ, qui l'enseigne et qui la conduit, est au-dessus de tout examen. Nous ne laisserons pas, en imitant Jésus-Christ, de dire encore, pour comble de conviction, à tous les ennemis de l'Eglise : *Sondez les Ecritures* ; nous les confondrons par cette Ecriture, à laquelle ils disent qu'ils croient, et nous les verrons succomber encore dans cet examen ; mais ce sera après les avoir forcés à reconnaître qu'il se faut soumettre sans examiner, à l'autorité de l'Eglise, dans laquelle cet Esprit, que Jésus-Christ a envoyé pour tenir sa place, parle toujours.

Il n'y a donc rien de moins à propos que l'exemple de la Synagogue, et nos prétendus réformés destitués de cet exemple, qui faisait leur fort, demeurent seuls à se croire, chacun en particulier, capables de mieux entendre l'Ecriture sainte, que tout ce qui a dans l'univers l'autorité de l'interpréter et de juger de la doctrine, et que tout ce qui leur paraît de fidèles dans le monde; ce qui est l'erreur précise des indépendants, ou quelque chose de pis.

On dira que ce particulier, qui examine après l'Eglise, sera toujours bien assuré de n'être pas seul de son sentiment, puisque toujours il restera quelque élu caché qui pensera comme lui ; comme si, sans réfuter cette vision, ce n'était pas un orgueil assez détestable de se mettre seul au-dessus de tout ce qu'on voit et de tout ce qu'on entend parler dans tout le reste de l'Eglise. On dira encore : Ce n'est point orgueil de se croire éclairé par le Saint-Esprit. Mais au contraire, c'est le comble de l'orgueil que des particuliers osent croire que le Saint-Esprit les instruise et abandonne à l'erreur tout ce qui paraît de fidèles dans le reste de l'Eglise. Et il ne sert de rien de répondre, comme fait M. Claude dans sa *Relation*, que « l'Esprit souffle où il « veut [1] » : car il faudrait montrer que cet Esprit, qui se repose sur les humbles, ne laisse pas de souffler sur ceux qui se croient eux seuls plus capables d'entendre l'Ecriture sainte que tout le reste de l'Eglise, puisqu'ils examinent après elle ; et non-seulement de souffler sur eux, mais encore de leur inspirer lui-même cette superbe pensée. Mais enfin, quoi qu'il en soit, et sans disputer davantage, puisque ce n'en est pas ici le lieu, nous avons montré que c'est un dogme avoué dans la nouvelle Réforme, que tout particulier doit examiner après l'Eglise, et par conséquent doit croire qu'il se peut faire qu'il entende mieux l'Ecriture qu'elle et toutes ses assemblées. Ceux à qui cette présomption fait horreur, ou qui, en s'examinant, ne trouvent point en eux-mêmes cette fausse capacité, n'ont qu'à chercher leur salut dans une autre Eglise que dans celle où l'on professe un dogme si prodigieux.

TROISIÈME RÉFLEXION.

La seconde absurdité que j'ai promis de faire avouer à M. Claude et à tout bon protestant, c'est qu'à moins de reconnaître dans l'Eglise une autorité après laquelle il ne faille plus examiner ni douter, on est forcé à mettre un point où le fidèle en âge de raison ne puisse pas faire un acte de foi sur l'Ecriture, et où par conséquent il faille douter si elle est véritable ou fausse. J'ai assigné pour ce point de doute tout le temps où un Chrétien, par quelque cause que ce soit, n'a pas pu lire l'Ecriture sainte. M. Claude se récrie ici contre une si détestable proposition ; et moi je persiste à dire non-seulement qu'il l'a avouée dans la conférence, mais même qu'en quelque manière qu'il ait ici tâché de tourner les choses, il n'a pu si bien faire qu'il ne l'avouât encore dans sa *Relation*.

A la vérité, c'est ici un des endroits où je reconnais le moins nos véritables discours. Mais il y en a encore assez pour le convaincre, puisque si cette *Relation* devient publique, tout le monde verra qu'il y reconnaît en termes formels que « celui qui n'a pas lu encore l'Ecriture sainte

[1] *Joan.*, v, 36. — [2] *Ibid.*, xv, 22, 24. — [3] *Ibid.*, v, 39.

[1] *Joan.*, III, 8.

la croit parole de Dieu de foi humaine, parce que son père le lui a dit, ce qui est un état de catéchumène ; et que lorsqu'il a lu lui-même ce livre, et qu'il en a senti l'efficace, il la croit parole de Dieu, non plus de foi humaine, parce que son père le lui a dit, mais de foi divine, parce qu'il en a senti lui-même immédiatement la divinité ; et c'est là l'état de fidèle. »Il est donc vrai qu'il a reconnu ce temps que j'entreprends de faire voir, où un Chrétien baptisé n'est pas en état de faire un acte de foi surnaturelle et divine sur l'Ecriture sainte, puisqu'il ne la croit parole de Dieu que de foi humaine, et que la foi divine ne peut venir qu'après la lecture.

De quelque manière qu'il tourne cette foi humaine, c'est une proposition qui fait horreur, qu'un Chrétien baptisé et en âge de raison ne puisse pas faire sur l'Ecriture un acte de cette foi, par laquelle nous sommes Chrétiens. Car de là il s'ensuit que le Chrétien, qui va lire la première fois l'Ecriture sainte, ne doit ni se porter de lui-même, ni être induit par personne à dire en l'ouvrant : « Je crois, comme je crois que Dieu « est, que l'Ecriture que je m'en vais lire est sa « parole. » Il faut au contraire lui faire dire : « Je m'en vais examiner si dorénavant, et dans « le reste de ma vie, je dois lire cette Ecriture « avec une telle foi. » C'est renverser tout l'ordre de l'instruction ; c'est perdre le fruit du baptême; c'est réduire les Chrétiens à instruire leurs enfants baptisés comme s'ils ne l'étaient pas, et qu'ils eussent encore à délibérer de quelle religion ils doivent être.

Et ce que dit M. Claude sur l'Ecriture, il faut qu'il le dise sur la foi de la Trinité, sur celle de l'Incarnation, sur celle de la mission de Jésus-Christ et de la rédemption du genre humain. Car ce qui force M. Claude et tout protestant à dire que le fidèle, qui n'a pas lu l'Ecriture sainte, ne peut croire que de foi humaine qu'elle soit inspirée de Dieu, c'est qu'autrement il faudrait reconnaître un acte de foi divine sur la seule autorité de l'Eglise : ce qui ferait reconnaître cette autorité comme infaillible, et renverserait par les fondements toute la nouvelle Réforme. Mais le même argument revient sur tous les articles de notre foi ; et si le fidèle peut croire d'une foi divine et la Trinité, et l'Incarnation, et la mission de Jésus-Christ, sur la seule autorité de l'Eglise, et avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte, je conclurai toujours avec une pareille certitude que l'autorité de l'Eglise sera infaillible. Il faut donc par la conséquence du principe de M. Claude et de tous les protestants, il faut, dis-je, en réduisant les Chrétiens qui vont lire l'Ecriture sainte, à une simple foi humaine sur cette Ecriture, les y réduire tout un coup sur les points les plus essentiels de notre créance.

Ce n'est pas là la méthode de nos pères ; ce n'est pas ainsi qu'ils ont appris aux Chrétiens à instruire leurs enfants. Quand ils les ont baptisés dans leur bas âge, on a dit en leur nom : *Credo, Je crois.* N'importe que nos réformés aient changé cette formule; elle est de la première antiquité, et sera toujours sainte et vénérable malgré eux. Mais cette formule dont on use envers les enfants, nous fait voir que lorsqu'ils auront l'usage de la raison, il faudra d'abord leur apprendre à faire un acte de foi, et ne point perdre de temps à les y exciter. Ils en seront donc capables : ils pourront dire le même *Credo* qu'ils auraient dit, si on les avait baptisés en âge de connaissance; et les réduire à une foi simplement humaine, c'est leur ôter la grâce de leur baptême, et justifier la pratique aussi bien que la doctrine des anabaptistes.

Et je conjure messieurs de la religion prétendue réformée de ne croire pas que je leur allègue ici les anabaptistes par une manière d'exagération, ou pour les rendre odieux : ces manières ne sont pas dignes de Chrétiens. Je soutiens, au pied de la lettre, que la doctrine qu'enseigne ici M. Claude, et que tous les protestants doivent enseigner avec lui, introduit l'anabaptisme. Car s'il faut tenir en suspens les actes de foi divine, jusqu'à ce qu'on ait lu l'Ecriture sainte, et qu'on soit instruit par soi-même; si tous les actes qui précèdent cette instruction ne sont pas des actes de Chrétiens, puisqu'ils n'ont pour fondement qu'une foi humaine : il faut, par la même raison, différer le baptême jusqu'à ce temps, et ne pas faire des Chrétiens qui, dans l'âge de raison, soient incapables de produire des actes de leur religion.

QUATRIÈME RÉFLEXION.

C'est en vain que M. Claude nous répond qu'il nous fera pour l'Eglise le même argument que nous lui faisons pour l'Ecriture; car il faudrait pour cela, que comme nous lui montrons un certain point, qui, même dans l'usage de la raison, précède nécessairement la lecture de l'Ecriture, il pût aussi nous en montrer un qui précédât les enseignements de l'Eglise : mais c'est ce qu'il ne trouvera jamais. Quoi qu'il fasse, nous lui marquerons toujours avant la lecture de l'Ecriture un certain point, qui est celui où l'Eglise nous la met en main ; mais avant l'Eglise il n'y a rien : elle prévient tous nos doutes par ses instructions.

C'est une erreur de s'imaginer qu'il faille toujours examiner avant que de croire. Le bonheur

de ceux qui naissent, pour ainsi dire, dans le sein de la vraie Eglise, c'est que Dieu lui ait donné une telle autorité, qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et que la foi précède ou plutôt exclut l'examen.

Demander maintenant par quel motif Dieu nous fait sentir l'autorité de son Eglise, c'est sortir visiblement de la question. Il ne manque pas de motifs pour attacher ses enfants à son Eglise, à laquelle il a donné des caractères si particuliers et si éclatants. Cela même, qu'elle est la seule, de toutes les sociétés qui sont au monde, à laquelle nul ne peut montrer son commencement, ni aucune interruption de son état visible et extérieur par aucun fait avéré, pendant qu'elle le montre à toutes les autres sociétés qui l'environnent, par des faits qu'elles-mêmes ne peuvent nier; cela même est un caractère sensible, qui donne une inviolable autorité à la vraie Eglise. Dieu ne manque pas de motifs pour faire sentir à ses enfants ce caractère si particulier de son Eglise. Mais quels que soient ces motifs, et sans vouloir ici les étaler, parce que ce n'en est pas le lieu, il est certain qu'il y en a, puisqu'enfin il faut pouvoir croire sur la parole de l'Eglise, avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte, et que dans la première instruction que nous recevons, sans nous parler de l'Ecriture, on nous apprend à dire comme un acte fondamental de notre foi : « Je « crois l'Eglise catholique. »

M. Claude nous dit que, pour autoriser la méthode par laquelle nous prétendons mettre la foi de l'Eglise comme le fondement de tout le reste, il faudrait dans le Symbole avoir commencé par dire : « Je crois l'Eglise, » au lieu qu'on y commence par dire : « Je crois en Dieu « le Père, et en Jésus-Christ, et au Saint-Esprit.» Et il ne songe pas que c'est l'Eglise elle-même qui nous apprend tout le Symbole; c'est sur sa parole que nous disons : « Je crois en Dieu le « Père, en Jésus-Christ son Fils unique, » et le reste; ce que nous ne pouvons dire avec une ferme foi, sans que Dieu nous mette en même temps dans le cœur que l'Eglise, qui nous l'enseigne, ne nous trompe pas. Après donc que nous avons dit sur sa parole : « Je crois au Père, et au Fils, « et au Saint-Esprit, » et que nous avons commencé notre profession de foi par les personnes divines que leur majesté met au-dessus de tout, nous y ajoutons une sainte réflexion sur l'Eglise qui nous propose cette créance, et nous disons : « Je crois l'Eglise catholique. » A quoi nous joignons aussitôt après, toutes les grâces que nous recevons par son ministère, « la communion « des saints, la rémission des péchés, la bienheureuse résurrection, et enfin la vie éternelle.»

CINQUIÈME RÉFLEXION.

C'est vouloir embrouiller les choses que de nous alléguer ici, avec M. Claude, l'Eglise grecque, l'arménienne, l'égyptienne, ou l'éthiopique, et celle des Cophtes, et tant d'autres qui ne se vantent pas moins d'être l'Eglise véritable que fait l'Eglise romaine. Ceux, dit-on, qui sont élevés dans ces Eglises, en révèrent l'autorité: chacune de ces Eglises a des sectateurs aussi zélés que la nôtre. Le zèle véritable et pur n'a point de marque sensible: chacun attribue le sien, comme nous faisons, à la grâce du Saint-Esprit; et se reposant sur l'autorité de l'Eglise où il se trouve, il dit que le Saint-Esprit se sert de cette autorité pour le conduire à la foi de l'Ecriture, et à toutes les vérités du christianisme.

C'est à peu près l'objection de M. Claude; et c'est ainsi quelquefois que, lorsqu'on ne peut se débarrasser, on croit se sauver en tâchant de jeter les autres dans un embarras semblable au sien. Mais il ne gagnera rien par cette adresse : car enfin, pour quelle cause prétend-il combattre? est-ce pour l'indifférence des religions? Veut-il dire avec les impies, qu'il n'y a pas une Eglise véritable où l'on agisse, en effet, par des mouvements divins? et sous prétexte que le démon, ou, si l'on veut, la nature, savent imiter, ou pour mieux dire, contrefaire ces mouvements, soutiendra-t-il que ces mouvements sont partout imaginaires? A Dieu ne plaise : nous voulons tous deux éviter cet écueil. Il avouera donc avec moi qu'il y a une vraie Eglise, quelle qu'elle soit, où le Saint-Esprit agit; encore qu'à ne regarder que le dehors, on ne puisse pas toujours si aisément discerner qui sont ceux où il habite. Jusqu'ici nous sommes d'accord; voyons jusqu'où nous pourrons marcher ensemble. Nous convenons qu'il y a une vraie Eglise où le Saint-Esprit agit; nous convenons qu'il se sert de moyens extérieurs pour nous mettre la vérité dans le cœur; nous convenons qu'il se sert de l'Eglise et de l'Ecriture. Notre question est de savoir par où il commence, si c'est par l'Ecriture ou par l'Eglise; si c'est, dis-je, par l'Ecriture qu'il nous fait croire à l'Eglise, ou si c'est plutôt par l'Eglise qu'il nous fait croire à l'Ecriture. Je dis que c'est par l'Eglise que le Saint-Esprit commence; et il faut bien croire qu'il soit ainsi, puisque constamment c'est l'Eglise qui nous met en main l'Ecriture. M. Claude néanmoins me quitte ici, et commence à marcher tout seul; mais il tombe dès le premier pas dans le précipice. Car la peur qu'il a de reconnaître dans la vraie Eglise une infaillible autorité, et

de croire que, sur la parole de l'Eglise, même véritable, on puisse faire un acte de foi divine et surnaturelle sur la vérité de l'Ecriture, l'oblige à dire qu'il n'est pas possible de commencer la lecture de l'Ecriture sainte par un tel acte de foi, et que tout acte de foi qui précède cette lecture est un acte de foi humaine. Voilà l'état déplorable où il met le Chrétien qui va lire l'Ecriture sainte pour la première fois. M. Claude ne peut sortir de cet abîme sans revenir à l'endroit où il a commencé de me quitter, et dire ensuite avec moi qu'il y a une vraie Eglise, quelle qu'elle soit, dont le Saint-Esprit inspire d'abord la vénération aux vrais fidèles ; que par cette vénération, qu'il leur met d'abord dans le cœur, il les attache à l'Ecriture que cette Eglise leur présente ; que cette Eglise exige aussi, de tous ceux qu'elle peut instruire, qu'ils adorent sur sa parole l'infaillible vérité de cette Ecriture, et ne reconnaît pas pour ses enfants ceux qui n'ont pour cette Ecriture qu'une foi humaine.

Mais, dit-on, l'Eglise romaine n'est pas la seule à s'attribuer cette autorité ; l'Eglise grecque et d'autres Eglises veulent aussi qu'on les en croie sur leur parole, et enseignent que c'est le moyen de lire l'Ecriture sainte avec une soumission de foi divine. Eh bien ! s'il est ainsi, il ne reste plus qu'à choisir entre ces Eglises. Mais dès là, et du premier coup, l'Eglise calvinienne est tombée ; elle se dégrade elle-même pour ainsi parler, du titre d'Eglise, puisqu'elle ne se sent pas assez d'autorité pour faire faire à tous ceux qu'elle commence à instruire un acte de Chrétien, et un acte de foi divine, pas même sur la vérité de l'Ecriture, d'où on suppose qu'elle doit apprendre toutes les autres.

Mais M. Claude demande comment on choisira entre ces Eglises. Sera-ce par enthousiasme? Ce serait par enthousiasme, comme je l'ai remarqué dans la conférence, si l'Eglise véritable n'avait pas ses caractères particuliers qui la distinguent des autres. Elle a, sans aller plus loin ni approfondir davantage, sa succession où personne ne lui montrera par aucun fait positif, aucune interruption, aucune innovation, aucun changement. C'est de quoi nulle fausse Eglise ne se glorifiera jamais aussi clairement que la véritable, parce que s'en glorifiant elle se condamnerait visiblement elle-même. Il y aura donc toujours, dans l'instruction que l'Eglise véritable donnera à ses enfants sur son état, quelque chose que nulle autre secte ne pourra ni n'osera dire. C'est par là que nous convaincrions, s'il en était question, les Grecs, les Ethiopiens, les Arméniens et les autres sectes qui semblent à cet égard plus decevantes, à cause de l'apparence de succession qu'elles montrent ; qui aussi leur donne lieu de s'attribuer avec un peu plus de fondement l'autorité de l'Eglise. Mais pour l'Eglise calvinienne, c'est fait d'abord, puisqu'elle n'a pas même une succession apparente et colorée, et qu'elle n'ose elle-même, comme nous venons de le voir par l'aveu de M. Claude, s'attribuer cette autorité, sans laquelle il ne peut y avoir ni d'instruction certaine, ni de fondement assuré d'une foi divine, ni enfin d'Eglise.

Ce serait donc bien en vain que nous perdrions ici le temps à disputer aux Egyptiens et aux Grecs la succession dont ils se vantent. Ce ne serait pas un grand travail, de leur marquer le point manifeste de leur innovation. Les prétendus réformés le savent aussi bien que nous, et eux-mêmes, quand ils veulent, ils le leur montrent. Ainsi, quand ils nous pressent de le faire, ce n'est pas qu'ils croient nous engager à une chose impossible, ou même obscure et difficile : mais c'est, en un mot, que dans une cause si mauvaise c'est toujours gagner quelque chose, que de se jeter à l'écart et faire perdre la suite d'un raisonnement.

Ainsi j'ai eu raison de dire à mademoiselle de Duras, dans une des instructions de ce livre, que si quelqu'un, dégoûté de l'Eglise calvinienne, était tenté d'embrasser la religion des Cophtes ou celle des Grecs, il serait temps alors de leur montrer dans ces Eglises ce point inévitable de leur nouveauté, qu'elles ne peuvent nier non plus que les autres sectes : mais que comme les calvinistes, à qui nous avons affaire, en convenaient, et que personne ne songeait à les quitter que pour venir à nous ; quand nous obligions à les quitter en montrant de l'aveu de leur ministre, les énormes absurdités de leur doctrine, l'ouvrage était consommé et tout le reste en cette occasion était inutile.

Et afin qu'on entende bien la méthode de la conférence, et l'état de la question qui y est traitée, il ne s'y agissait pas directement d'établir l'Eglise romaine, mais de montrer seulement qu'il y a une vraie Eglise, quelle qu'elle soit, à laquelle il se faut soumettre sans examiner : et au reste, que cette Eglise ne peut pas être la calvinienne, puisqu'elle-même veut qu'on examine après elle ; ce qui lui fait avouer les absurdités que nous avons remarquées, et perdre par cet aveu le titre d'Eglise.

Cela fait, il ne s'agit plus de prêcher l'Eglise romaine, c'est-à-dire ce corps d'Église dont Rome est le chef: puisqu'à celui qui veut choisir entre deux Églises, en exclure l'une, c'est établir l'autre, sans qu'il soit besoin pour cela de disputer davantage. Outre que l'Église romaine

porte si évidemment ces beaux caractères de la vraie Église qu'il n'y a guère d'homme de bon sens, même parmi nos réformés, qui ne convienne que s'il y a au monde une autorité à laquelle il faille céder, c'est celle de cette Eglise.

Mais en tout cas, quand on voit les absurdités qu'on est forcé d'avouer dans le calvinisme, faute d'avoir reconnu dans l'autorité de l'Église les véritables principes de l'instruction chrétienne, on se retire bientôt d'une Eglise dont la méthode et l'instruction est si manifestement défectueuse : et on est assez sollicité, par le reste de christianisme qu'on sent en son fond, à retourner à l'Eglise d'où on est sorti.

SIXIÈME RÉFLEXION.

On voit, dans les discours de M. Claude, que, pressé par ce défaut d'autorité qui ruine toute l'instruction dans son Eglise, il affecte de réduire notre dispute à l'instruction des enfants, et qu'il croit trouver quelque avantage à faire dépendre cette instruction des parents et des nourrices, que l'on connaît plus dans cet âge que l'Eglise et ses ministres. Par ce moyen il croit nous cacher l'autorité de l'Eglise, dans les premiers exercices et les premiers actes que nous faisons de la foi, avant que d'avoir lu l'Ecriture sainte. Mais il fallait songer, premièrement, que l'argument que je lui faisais ne regardait pas seulement les enfants : les enfants ne sont pas les seuls Chrétiens qui n'ont pas lu l'Ecriture. M. Claude n'ignore pas qu'il n'y ait eu au commencement du christianisme, non pas des hommes particuliers, mais des nations entières, qui, au rapport de saint Irénée [1], n'avaient point l'Ecriture sainte, et, sans la lire, ne laissaient pas d'être de parfaits Chrétiens. Il s'agit donc entre nous, en général, de tous ceux qui n'ont pas lu l'Ecriture sainte, en quelque âge qu'ils soient, et de quelque manière qu'il soit arrivé qu'ils n'auront pas fait cette lecture. Car c'est de ceux-là, et si l'on veut, c'est de ceux dont parle saint Irénée, ou de leurs semblables, que je demande sur la foi de qui ils croient l'Ecriture, et se préparent à la lire comme étant inspirée de Dieu. S'ils n'ont qu'une foi humaine, comme le dit M. Claude, ils ne sont pas Chrétiens ; et s'ils ont une foi divine, comme il le faut avouer, à moins que de tomber dans une absurdité qui fait horreur, il est donc vrai que la foi divine, sans qu'on ait lu l'Ecriture, suit immédiatement la doctrine de l'Eglise, et en établit l'infaillible autorité. C'est sur cette autorité que tout Chrétien qui prend en main l'Ecriture, commence par croire d'une ferme foi que tout ce qu'il y va lire est divin : et il n'attend pas qu'il ait tout lu pour croire la vérité de cette Ecriture : il croit le premier chapitre avant que d'avoir lu le second, et il croit le tout avant que d'avoir vu la première lettre et que d'avoir seulement ouvert le livre. Il ne forme donc pas sa foi par la lecture de l'Ecriture : cette lettre trouve la foi déjà formée ; cette lecture ne fait que confirmer à un Chrétien tout ce qu'il croyait déjà, et tout ce qu'il avait déjà trouvé dans la créance de l'Eglise. Il a donc cru avant toutes choses que l'Eglise ne le trompait pas, et c'est par là qu'il a commencé à faire des actes de Chrétien. Les enfants ne sont pas instruits par une autre voie. Quand ils écoutent leurs parents c'est l'Eglise qu'ils écoutent, puisque nos parents ne sont nos premiers docteurs que comme enfants de l'Eglise. C'est pour cela que le Saint-Esprit nous renvoie à eux : « Interrogez votre « père, et il vous l'annoncera ; demandez à vos « ancêtres, et ils vous le diront [1]. » Saint Basile, un si grand théologien, se justifie, et tout ensemble il confond les hérétiques, en leur alléguant la foi de sa mère et de son aïeule sainte Macrine [2], et il imite saint Paul, qui loue Timothée d'avoir « une foi sincère, telle qu'elle « s'était trouvée premièrement dans sa mère « Eunice, et dans Loïde son aïeule [3]. » C'est-à-dire que la doctrine doit toujours venir de main en main, et qu'il y aura toujours une vraie Eglise, à laquelle jamais personne ne pourra montrer son commencement, ni trouver dans son état ces marques d'interruption et de nouveauté que toutes les autres sectes portent sur leur front. Les parents chrétiens attachés à cette Eglise y attachent leurs enfants, et les mettent aux pieds de ses ministres pour y être instruits.

Il ne faut pas s'imaginer que les enfants en qui la raison commence à paraître, pour ne savoir pas arranger leurs raisonnements, soient incapables de ressentir l'impression de la vérité. On les voit apprendre à parler dans un âge plus infirme encore : de quelle sorte ils l'apprennent, par où ils font le discernement entre le nom et le verbe, le substantif et l'adjectif, ni ils ne le savent, ni nous, qui avons appris par cette méthode, ne le pouvons bien expliquer, tant elle est profonde et cachée ! Nous apprenons à peu près de même le langage de l'Eglise. Une secrète lumière nous conduit dans un état comme dans l'autre ; là c'est la raison, et ici la foi. La raison se développe peu à peu, et la foi, infuse par le baptême, en fait de même. Il faut des motifs pour nous attacher à l'autorité de l'Eglise, Dieu les sait, et nous les savons en général : de quelle sorte il les arrange, et comment il les fait sentir à ces âmes innocentes, c'est le secret

[1] *Iren.*, lib. III, c. 4, p. 178.

[1] *Deut.*, XXXIII, 7. — [2] *Epist.* 79, nunc 223 tom. III. — [3] *II Tim.* 1, 5

de son Saint-Esprit. Tant y a que cela se fait, et il est certain que c'est par là qu'il commence. Comme c'est là le premier acte de chrétien que nous faisons, et que c'est sur ce fondement que tout est bâti, c'est aussi ce qui subsiste toujours. Viendra le temps que nous saurons plus distinctement pourquoi nous croyons ; et l'autorité de l'Eglise de jour en jour deviendra plus ferme dans notre esprit. L'Ecriture même fortifiera les liens qui nous y attachent : mais il en faudra toujours revenir à l'origine, c'est-à-dire à croire sur l'autorité de l'Eglise. En quelque âge que l'on soit, c'est par là que l'on commence à croire l'Ecriture : on continue aussi sur le même fondement; et saint Augustin était déjà consommé dans la science ecclésiastique, quand il a dit « qu'il ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité « de l'Eglise catholique ne l'y obligeait [1]. » Je pourrais, s'il en était question, montrer le même sentiment dans les autres Pères. C'est qu'il faut toujours remonter au premier principe, et c'est ce premier principe qui nous attache à l'Eglise. Qu'on ne nous reproche point ce cercle vicieux : L'Eglise nous fait croire l'Ecriture, l'Ecriture nous fait croire l'Eglise. Cela est vrai de part et d'autre à divers égards. L'Eglise et l'Ecriture sont tellement faites l'une pour l'autre, et s'assortissent l'une avec l'autre si parfaitement, qu'elles s'entresoutiennent, comme les pierres d'une voûte et d'un édifice se soutiennent mutuellement en état. Tout est plein, dans la nature, de pareils exemples. Je porte le bâton sur lequel je m'appuie : les chairs lient et couvrent les os qui les soutiennent ; et tout s'aide mutuellement dans l'univers. Il en est ainsi de l'Eglise et de l'Ecriture. Il n'y avait qu'une Eglise telle que Jésus-Christ l'a fondée, à qui on pût adresser une Ecriture telle que nous l'avons ; c'est-à-dire qui osât promettre à l'Eglise où cette Ecriture avait été faite, une éternelle durée. Si quelqu'un reçoit l'Ecriture, par l'Ecriture je lui prouverai l'Eglise ; qu'il reconnaisse l'Eglise par l'Eglise je lui prouverai l'Ecriture ; mais comme il faut commencer de quelque côté, j'ai fait voir assez clairement, par l'aveu de M. Claude, que si on ne commence par l'Eglise, la divinité de l'Ecriture et la foi qu'on y doit avoir est en péril. C'est pourquoi le Saint-Esprit commence notre instruction par nous attacher à l'Eglise : *Je crois l'Eglise catholique*. Parmi nos adversaires il faut tout examiner avant que de croire ; et il faut examiner avant toutes choses l'Ecriture, par laquelle on examine tout le reste. Ce n'est pas assez d'en avoir lu quelques versets détachés, quelques chapitres, quelques livres : jusqu'à ce qu'on ait tout lu, tout conféré, tout examiné, la foi demeure en suspens, puisque c'est par cet examen qu'elle se forme. Parmi les vrais Chrétiens on croit d'abord : « Ta foi t'a sauvé, » dit Jésus-Christ. « Ta foi, » remarque Tertullien dans ce divin ouvrage des *Prescriptions, et non pas d'être exercé dans les Ecritures* [1]. Il n'est pas besoin de passer par des opinions, par des doutes, par les incertitudes d'une foi humaine. « Je n'ai jamais changé, dit saint Basile [2] : ce que j'ai cru dès l'enfance n'a fait que se fortifier dans la suite de l'âge. Sans passer d'un sentiment à un autre, je n'ai fait que perfectionner ce qui m'a été donné d'abord par mes parents. Comme un grain qu'on sème, de petit qu'il était devient grand, mais demeure toujours le même en soi, et sans changer de nature, il ne fait que prendre de l'accroissement : ainsi ma foi s'est accrue .... et cela n'est pas un changement où l'on passe de ce qui est pis au meilleur ; mais un accomplissement de l'ouvrage déjà commencé, et la confirmation de la foi par la connaissance. » De cette sorte on ne passe pas, comme parmi nos réformés, d'un état de doute à un état de certitude ; ou, comme M. Claude aime mieux le dire, d'une foi humaine à une foi divine. La foi divine se déclare d'abord dès les premières instructions de l'Eglise ; et cela ne serait jamais, n'était que son infaillible autorité prévient tous nos doutes et tout examen.

C'est ainsi, comme dit saint Augustin, c'est ainsi, dis-je, que croient « ceux qui, ne pouvant « parvenir à l'intelligence, mettent leur salut « en sûreté par la simplicité de leur foi [3]. » S'il fallait toujours examiner avant que de croire, il faudrait commencer par examiner si Dieu est, et écouter durant quelque temps, avec une espèce de suspension d'esprit, les raisonnements des impies, c'est-à-dire qu'il faudrait passer à la créance de la Divinité par l'athéisme, puisque l'examen et le doute en sont une espèce. Mais non ; Dieu a mis sa marque dans le monde, qui est l'œuvre de ses mains, et par cette marque divine il imprime, avant tous les doutes, le sentiment de la divinité dans les âmes. De même il a mis sa marque dans son Eglise, ouvrage le plus parfait de sa sagesse. A cette marque, le Saint-Esprit fait reconnaître la vraie Eglise aux enfants de Dieu ; et ce caractère si particulier, qui la distingue de toute autre assemblée, lui donne une si grande autorité, qu'avant tous les doutes et toutes les opinions, on admet sans hésiter sur sa parole, non-seulement l'E-

[1] *Cont. Ep. fundam. Munich.*, n. 6, tom. VIII.

[1] *Tert.*, *De præsc.*, n. 14. — [2] *Epist.* 79, vide sep. — [3] *Cont. epist. Munich.*, n. 5.

criture sainte, mais encore toute la saine doctrine. C'est ainsi que sont instruits les enfants de la vraie Eglise : ceux qui ont été élevés dans une Eglise étrangère, dès qu'ils sentent qu'elle vacille en quelque partie que ce soit de son instruction, doivent tendre les bras à l'Eglise, qui a raison de ne vaciller jamais, parce qu'elle n'a jamais ni varié, ni vacillé ; et ils sentent qu'il y faut rentrer, parce qu'il n'en fallait jamais sortir.

SEPTIÈME RÉFLEXION.

On peut juger maintenant si j'ai dû être embarrassé de la promesse que j'avais faite à Mademoiselle de Duras, de faire reconnaître à M. Claude un moment où, par les principes de sa religion, un Chrétien n'avait qu'une foi humaine sur la vérité de l'Ecriture. Comment pourrais-je être embarrassé d'une chose que M. Claude avoua dans la conférence, et qu'il avoue encore dans sa *Relation*, quoiqu'il ait affaibli et ma preuve et son aveu? Il est vrai qu'il ne veut pas lâcher le mot de doute ; mais je n'ai pas prétendu faire former à sa langue ces deux syllabes; l'équivalent me suffit. C'est un assez grand excès de réduire le Chrétien, qui va lire l'Ecriture sainte, à être incapable d'une foi divine : se contenter en cet état d'une foi humaine, c'est toujours trop évidemment renoncer au Christianisme. J'ai donc manifestement ce que voulais, de l'aveu de M. Claude. Que s'il dit que la foi humaine, qu'il nous vante ici, exclut le doute et ressemble à celle qui nous fait croire qu'il y a une ville de Constantinople, ou qu'il y a eu autrefois un Alexandre, quoique nous ne le sachions que par des hommes, à la vérité, ce n'est pas assez pour un Chrétien, qui doit agir par le motif d'une foi divine ; mais c'en est toujours assez pour confondre M. Claude, puisque, selon cette réponse, l'Eglise aurait toujours une autorité égale à celle qu'a, pour ainsi dire, tout le genre humain, quand il dépose unanimement d'un fait sensible. Ainsi, de quelque manière que M. Claude nous explique sa foi humaine, la victoire de la vérité, que je soutenais, demeurera assurée, de son aveu puisque, s'il dit que sa foi humaine exclut tout doute, il y suppose une vérité infaillible ; et s'il dit qu'elle laisse un doute, il aura enfin proféré ces fatales syllabes qu'il évitait. Dans une cause assurée, si j'ai tremblé pour autre chose que pour le péril de ceux à qui je craignais de ne pouvoir, ou par ma faiblesse, ou par leur préoccupation, faire entrer la vérité assez avant dans le cœur, j'ai mal entendu la vérité que je défendais. Cependant, parce que j'ai dit, dans le récit de la conférence, qu'à l'endroit où M. Claude m'objecta l'Eglise grecque et les autres, je tremblai, dans l'appréhension qu'une objection proposée avec tant d'adresse et d'éloquence ne mît une âme en péril ; M. Claude a pris ce moment pour me faire paraître abattu. « Ici, dit-il, on peut dire avec vérité qu'on vit que l'esprit de M. de Condom n'était pas dans son état ordinaire, et que cette liberté qui lui est si naturelle diminua sensiblement. » Je veux bien dire à mon tour que mon tremblement, d'où on tire cet avantage, fut intérieur ; et j'ai peine à croire que M. Claude eût pu s'en apercevoir, si je ne l'avais raconté moi-même de bonne foi dans mon récit. Mais qu'importe quel ait été ni l'effet ni le sujet de ma crainte ? On dira, si l'on veut, que, déconcerté par l'objection de M. Claude, j'ai voulu couvrir le désordre où je suis tombé visiblement, par le tremblement que je feins d'avoir pour le salut d'une âme qui attendait son instruction de mon secours. Je l'avouerai, si l'on veut, ou plutôt, pour ne point mentir, je le laisserai passer sans opposition. Je veux bien avoir tremblé devant M. Claude, pourvu que même en tremblant j'aie dit la vérité. Je l'ai dite : il n'y a qu'à voir quelles ont été mes réponses, et si j'en ai moins tiré de la bouche de M. Claude l'aveu que j'en prétendais. Après cela, plus j'aurai tremblé et plus j'aurai été faible, plus il sera assuré que c'est la vérité qui me soutenait.

HUITIÈME RÉFLEXION.

Il y a un endroit de la conférence que M. Claude passe en quatre mots. C'est celui où je lui fis voir l'horrible état de son Eglise, qui s'établit, à l'exemple de toutes les fausses Eglises, en se séparant de tout ce qu'il y avait d'Eglises chrétiennes dans l'univers, et sans trouver aucune Eglise qui pensât comme elle dans le temps qu'elle s'établit : de sorte qu'elle ne tenait par aucune continuité, ni au temps qui précédait, ni à aucune Eglise chrétienne qui parût alors dans le monde. Ce fait passa pour constant ; et quelque court qu'ait été M. Claude dans le récit de cet endroit, il en dit assez pour faire voir qu'en avouant ce fait important, il a tâché seulement de couvrir la honte d'un tel état par l'exemple des apôtres, lorsqu'ils se séparèrent de la Synagogue.

Je ne répéterai pas ce que je dis sur ce sujet : on l'a vu dans la conférence ; et M. Claude, qui n'en rapporte qu'un mot, ne m'oblige à aucun nouvel éclaircissement. Mais je dirai seulement qu'il donne une idée bien fausse de cet endroit de la dispute. « La compagnie se leva, » dit-il, « et la conversation, qui continua encore quelque temps, devint beaucoup plus confuse, et il

y fut parlé de diverses choses. » Je ne sais pourquoi M. Claude veut que notre conversation ait été confuse : elle ne le fut en aucun endroit, et le fut moins, s'il se peut, dans celui-ci que dans tous les autres. Il est vrai qu'on s'était levé, et qu'une partie des assistants s'étaient retirés; mais nous demeurâmes de pied ferme, M. Claude et moi, l'un devant l'autre. Mademoiselle de Duras parut avoir redoublé son attention ; et après tant de principes exposés, la dispute devint plus vive et plus concluante que jamais. Si on parla de diverses choses, ce ne fut pas vaguement, et tout tendait au même but. On le peut voir en lisant; et si on ne veut pas m'en croire, quand M. Claude fera paraître sa *Relation*, on verra que ce peu qu'il dit demande naturellement tout ce que je récite. Tant y a, qu'il fut avéré que les prétendus réformés, en établissant leur Église, avaient fait tout le contraire de ce qu'ont toujours fait les orthodoxes, et précisément ce qu'ont fait tous les hérétiques; et M. Claude, pressé sur cette matière, ne put, dans toute l'histoire du christianisme, marquer une seule Église vraiment chrétienne, fondée comme les Églises de la nouvelle réforme.

On peut juger maintenant quelle apparence il y a que ce qu'ont fait tous les hérétiques, contre la pratique de tous les orthodoxes, puisse jamais être autorisé par l'exemple des apôtres lorsqu'ils se séparèrent de la Synagogue. Mais, comme M. Claude met le fort de sa défense dans cet exemple, je le prie d'ajouter aux faits constants que je lui ai allégués sur ce sujet, ces courtes réflexions : qu'encore que Jésus-Christ, autorisé de lui-même, n'eut besoin d'aucune suite pour se faire croire ; néanmoins, pour nous inculquer combien il est nécessaire à la véritable religion d'avoir une suite toujours manifeste, il a voulu, en venant au monde, y trouver une Eglise actuellement subsistante dans tout son état: qu'il est né, et qu'il a vécu dans cette Eglise actuellement subsistante, c'est-à-dire dans la Synagogue, et qu'il a tellement voulu former son Eglise au milieu d'elle, que même les saints apôtres, après son ascension et la descente du Saint-Esprit, ont persisté publiquement dans le service du temple, qui était alors la marque la plus authentique de communion : qu'on ne voit pas en effet, quoiqu'on pût ordonner contre eux, qu'ils s'en soient jamais retirés tant que le temple a subsisté, et que la Synagogue a pu conserver ou sa forme extérieure, ou même quelque apparence de son état ancien : que Dieu, qui voulait enfin que les siens fussent entièrement séparés d'avec les Juifs, avait auparavant éteint dans ce peuple ingrat, par une manifeste réprobation, avec le sacrifice et le sacerdoce, toutes les marques d'Eglise, en sorte qu'il parût que la Synagogue tombait plutôt en ruine avec son temple, que les enfants de Dieu ne s'en éloignaient : que loin de laisser alors une espérance à ce peuple, comme il avait fait autrefois dans l'ancienne transmigration et à la ruine du premier temple, il avait donné au contraire toutes les marques possibles d'une implacable fureur : qu'afin qu'une telle chute du peuple autrefois élu, et le divorce déclaré à la Synagogue autrefois épouse, ne pût donner le moindre prétexte de soupçonner à l'avenir aucun événement semblable, il avait fait dénoncer par tous ses prophètes cette chute et ce divorce futur, comme un exemple unique de sa colère, et avait protesté en même temps que rien de tel n'arriverait à cette Eglise, avec laquelle il faisait une alliance éternelle ; et qu'avec tout cela, et encore que la réprobation de la Synagogue fût clairement expliquée dans l'Ecriture, et même que les apôtres, sans rien innover dans la doctrine, ne fissent que suivre celui que jusqu'à eux, sans aucune interruption, on avait toujours attendu ; néanmoins, parce qu'il y avait quelque rupture avec la Synagogue autrefois Eglise véritable, pour les autoriser dans cette action, il n'avait rien fallu de moins que Jésus-Christ présent sur la terre avec toute l'autorité du Père éternel ; en un mot, que pour s'éloigner des sentiments de la Synagogue, quoique d'ailleurs convaincue par les Ecritures, il fallut que Jésus-Christ, la pierre angulaire, en qui tout devait être uni, parût visiblement avec les marques incontestables de sa mission. Je laisse maintenant à considérer si un exemple de cette nature peut donner quelque occasion de se séparer jamais de l'Eglise de Jésus-Christ; ou de dire que cette Eglise, fondée sur la pierre, dût tomber ; ou que la succession, dont Jésus-Christ est la source, pût souffrir quelque interruption ; et si tout ne crie pas plutôt ici contre une telle entreprise.

NEUVIÈME RÉFLEXION.

Jusqu'ici nous avons vu ce qui regarde la conférence, et la manière dont M. Claude la raconte. Il faut maintenant considérer ce qu'il oppose aux instructions qui l'ont précédée.

Il y répond amplement dans l'écrit dont nous avons déjà parlé[1]. Cet écrit n'a aucun titre, et il est fait en forme de lettre. Pour nous faire mieux entendre, donnons-lui un nom, et appelons-le la *Réponse manuscrite de M. Claude*. Comme on a vu que la conférence fut précédée de ma part

[1] Sup., *Avertissement*, p. 122, et *Réfl.*, p. 143.

de deux *Instructions* [1], dont la première établit la perpétuelle visibilité de l'Eglise, et la seconde éclaircit quelques objections tirées du *Livre des Rois* [2], M. Claude a suivi cette division. Il divise aussi sa réponse en deux parties : la première est subdivisée en quatre questions. Dans la première, il traite de l'Eglise universelle, dont il est parlé dans le Symbole, et me blâme de n'y avoir pas compris, avec tous les bienheureux esprits, les saints qui naîtront jusqu'à la fin du monde. Dans la seconde, il examine si l'Eglise peut être définie par sa communion extérieure, comme il suppose que je l'ai fait. Il parle dans la troisième de la perpétuelle visibilité de l'Eglise, et recherche dans la quatrième à quelle église appartiennent les promesses de Jésus-Christ, si c'est à celle que j'ai posée, ou à celle qu'il a établie. Il tire ensuite onze conséquences de la doctrine qu'il a expliquée, et passe à la seconde partie, où il soutient les passages du *Livre des Rois*. Voilà l'idée de son ouvrage.

C'est dans ces quatre questions et dans ces onze conséquences qu'il attaque de toute sa force la doctrine que j'ai enseignée sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise : mais on va voir qu'il ne l'a pu faire qu'après s'en être formé une fausse idée.

Pour montrer que l'Eglise dont il est parlé dans le Symbole devait être toujours visible, j'ai dit que « tous les Chrétiens entendaient par le nom d'Eglise une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole : d'où il s'ensuit qu'elle est visible [1], » et liée par une communion sensible et extérieure. Voilà comme j'ai d'abord posé ma thèse, et c'est aussi ce que j'avais à établir.

Il ne s'agissait pas, comme M. Claude le suppose, de donner une parfaite définition de l'Eglise, ni d'en établir l'union intérieure par le Saint-Esprit, par la foi, par la charité : c'est chose dont nous convenons; et la question n'étant que des marques extérieures de cette uniont j'avais tout fait en montrant que ces marques extérieures sont inséparables de l'Eglise, et par conséquent qu'elle est toujours visible.

Cependant sur ce que j'ai dit, qu'on entend par le mot d'Eglise *une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ*, M. Claude me veut faire accroire dans toute sa réponse manuscriste, mais principalement dans la deuxième et quatrième question, que je regarde l'Eglise comme une société *simplement extérieure*, constituée en son essence par *une simple profession de croire*, sans croire en effet, *dont toute la nature et l'essence consiste en de simples dehors, et en des apparences, sans réalité*: dont l'unité « n'est qu'une unité de profession, une unité « extérieure, en sorte que l'intérieure n'y soit « que par accident; et que quand il n'y aurait « ni fidèles ni justes, et qu'elle fût toute composée d'hypocrites, elle ne laisserait pas d'être « la vraie Eglise de Jésus-Christ. »

Voilà en effet une affreuse idée de l'Eglise, et je ne m'étonne pas que M. Claude en ait horreur : aussi est-elle autant éloignée de mon esprit et de l'esprit de tous les Catholiques, que le ciel l'est des enfers; et je ne sais comment M. Claude a pu lire mes *Instructions*, sans y voir tout le contraire de ce qu'il m'impose.

Puisque le lecteur a maintenant ces *Instructions* devant les yeux, je le prie de les repasser dans cet imprimé. Il y trouvera, à la vérité, qu'il est de l'essence de l'Eglise d'être visible par la prédication et par les sacrements; mais il y trouvera aussi « que les élus et les saints en sont la plus noble partie; qu'ils y sont sanctifiés, qu'ils y sont régénérés, souvent même par le ministère des réprouvés; qu'il ne les faut pas considérer comme faisant dans l'Eglise un corps à part, mais comme en faisant la plus belle et la plus noble partie [1]. »

On y trouvera qu'il est de l'essence de l'Eglise « parce qu'elle est sainte, d'enseigner toujours constamment, et sans varier, une sainte doctrine, » mais on trouvera aussi « que cette sainte doctrine, qu'elle ne cesse d'enseigner, enfante continuellement des saints dans son unité, et que c'est par cette doctrine qu'elle instruit et entretient dans son sein les élus de Dieu [2]. » Est-ce là ce qu'on appelle une simple profession de la doctrine de Jésus-Christ sans réalité, et un pur amas d'hypocrites?

On y trouvera que l'enfer ne peut prévaloir contre la société visible et extérieure de l'Eglise; mais on y trouvera aussi que c'est à cause « qu'il ne peut pas prévaloir contre les élus, qui sont la partie la plus pure et la plus spirituelle de cette Eglise [3]. » C'est, dis-je, pour cela « que ne pouvant prévaloir contre les élus, il ne peut non plus prévaloir contre l'Eglise qui les enseigne, où ils confessent l'Evangile, et où ils reçoivent les sacrements. » Ainsi, loin qu'on puisse croire que cette Eglise, qui subsiste éternellement, puisse, selon nos principes, subsister sans les élus; on voit au contraire que nous regardons les élus comme faisant la partie la plus essentielle et la force de cette Eglise.

On y trouvera qu'il est de l'essence de l'Eglise, jusqu'à la résurrection générale, d'avoir le ministère ecclésiastique qui la rend visible [4] : mais on y trouvera aussi que l'effet de ce ministère est

[1] *Vide* sup., p. 126. — [2] Sup. p. 132

[1] Sup., pag. 126. — [2] *Ibid.* et seq. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*

d'amener les enfants de Dieu à la parfaite stature de Jésus-Christ, c'est-à-dire à la perfection qui, après les avoir rendus saints, les rendra glorieux en corps et en âme.

Enfin, on y trouvera « la communion extérieure ou intérieure des fidèles avec Jésus-Christ, et des fidèles entre eux : communion intérieure par la charité, et dans le Saint-Esprit qui nous anime ; mais en même temps extérieure dans les sacrements, dans la confession de la foi, et dans tout le ministère extérieur de l'Eglise [1]. »

De là je conclus que « ce n'est pas seulement la société des prédestinés qui subsistera à jamais : mais que c'est le corps visible où sont renfermés les prédestinés, qui les prêche, qui les enseigne, qui les régénère par le baptême, qui les nourrit par l'Eucharistie, qui leur administre les clefs, qui les gouverne, et les tient unis par la discipline, QUI FORME EN EUX JÉSUS-CHRIST ; c'est ce corps visible qui subsistera éternellement. »

On voit par là que, loin de faire une Eglise dont la communion soit purement extérieure de sa nature, et *intérieure seulement par accident*, le fond de l'Eglise est au contraire la communion intérieure dont la communion extérieure est la marque ; et que l'effet de cette marque est de désigner que les enfants de Dieu sont gardés et renfermés sous ce sceau. On voit aussi que les élus sont la fin dernière pour laquelle tout se fait dans l'Eglise, et ceux à qui doit servir principalement tout son ministère ; de sorte qu'ils font la partie la plus essentielle, et pour ainsi dire, le fond même de l'Eglise.

Si donc j'ai plus parlé de la communion extérieure que de la communion intérieure de l'Eglise, on voit bien que ce ne peut être que pour la raison que j'ai dite ; c'est-à-dire que, les prétendus réformés demeurant d'accord avec nous que le fond, pour ainsi parler, de l'Eglise, était son union intérieure, je n'avais à établir que l'extérieure, dont ces messieurs nous contestent la nécessité.

Ainsi lorsque j'ai dit d'abord, dans mon *Instruction*, que l'Eglise était la société qui confessait la vraie foi, M. Claude devait entendre que cette confession de la bouche n'excluait pas la créance du cœur, mais la supposait plutôt dans la partie vivante et essentielle de l'Eglise, dont je ne parlais pas alors, parce que ce n'était pas la question que j'avais à proposer et à résoudre. Conclure de ce silence que je n'admets point d'autre union essentielle au corps de l'Eglise que cette union extérieure, c'est de même que si quelqu'un ayant entrepris d'expliquer seulement ces ligatures extérieures qui tiennent le corps humain uni au dehors, et renferment, pour ainsi parler, dans une même continence avec les membres vivants, les ongles, les cheveux, les humeurs peccantes, et même les membres morts qui ne seraient pas encore retranchés du corps, on lui faisait accroire qu'il ne connaît dans le corps humain aucun autre principe d'union : et dire, sous ce prétexte, que selon les principes de cet homme, il pourrait y avoir un corps humain qui ne serait que cheveux, et ongles, et membres pourris, et humeurs peccantes, sans qu'il y eût en effet rien de vivant : c'est ce que fait M. Claude lorsqu'il conclut, de mon discours, que l'Eglise de Jésus-Christ pourrait n'être qu'un amas de méchants et d'hypocrites.

Mais ceci s'éclaircira davantage dans la suite, par les propres principes de M. Claude : il me suffit en cet endroit de lui faire voir que cette Eglise purement extérieure, qu'il appelle l'Eglise des cardinaux Bellarmin et du Perron, et de M. de Condom, est une Eglise qui ne subsiste que dans sa pensée ; et on peut croire, par la manière dont il a jugé de mes sentiments, qu'il n'a pas mieux entendu ceux de ces illustres cardinaux.

DIXIÈME RÉFLEXION.

Pour montrer que le mot d'*Eglise* signifie dans le Symbole des apôtres une Eglise visible, j'ai posé pour fondement que, dans une confession de foi, telle qu'était ce Symbole, les mots étaient employés en leur signification la plus naturelle et la plus simple ; et j'ai ajouté que le mot d'*Eglise* signifiait si naturellement l'Eglise visible, que les prétendus réformés, auteurs de la chimère d'Eglise invisible, dans toute leur Confession de foi, n'employaient jamais en ce sens le mot d'*Eglise*, mais seulement pour exprimer l'Eglise visible revêtue des sacrements, et de la parole, et de tout le ministère public. On peut voir les passages de cette confession de foi que j'ai rapportés [1], avec les conséquences que j'en ai tirées.

Ce n'est pas moi qui ai fait le premier cette remarque : elle est d'un synode national des prétendus réformés. Ces Messieurs qui avaient tant prêché l'Eglise invisible, et qui, pressés sur l'invisible succession, avaient appuyé sur ce fondement l'invisible succession dont ils se servaient, furent étonnés de n'en avoir pas dit un seul mot dans leur Confession de foi, où au contraire le mot d'*Eglise* se prend toujours pour l'Eglise visible. Surpris de ce langage si naturel aux Chrétiens, mais si peu conforme aux principes de leur réforme, ils firent ce décret en 1603, dans le *synode*

[1] Sup. p. 126

[1] Sup., p. 123.

de Gap, au chapitre qui a pour titre : *Sur la Confession de foi*[1]. C'est par où commencent tous les synodes ; et la première chose qu'on y fait, est de revoir cette Confession de foi ; ce qui donnait lieu aux imprimeurs de la réimprimer avec ce titre défendu dans les synodes[2] : *Confession de foi des Eglises réformées, revue et corrigée par le synode national*. Mais venons au décret de Gap : en voici les termes : « Les provinces seront exhortées de peser aux synodes provinciaux en quels termes l'art. 15 de la Confession de foi doit être couché, d'autant qu'ayant à exprimer ce que nous croyons touchant l'Eglise catholique, dont il est fait mention au Symbole, il n'y a rien en ladite Confession qui se puisse prendre que pour l'Eglise militante et visible ; comme aussi au 29e article, elles verront s'il est bon d'ajouter le mot *pure* à celui de *vraie Eglise*, qui est audit article : et en général tous viendront préparés sur les matières de l'Eglise. »

Nous avons rapporté la substance de cet article 25[3]. On peut voir dans le même endroit les articles 26, 27 et 28. Et pour l'article 29, il porte que « la vraie Eglise doit être gouvernée selon la police que Notre Seigneur Jésus-Christ a établie, c'est qu'il y ait des pasteurs, des surveillants et des diacres, afin que la pure doctrine ait son cours, et que les assemblées se fassent au nom de Dieu. »

L'addition du mot de *pure Eglise*, qu'on délibérait d'ajouter à celui de *vraie*, est fondée sur une doctrine des prétendus réformés qui dit qu'une *vraie Eglise* peut n'être pas *pure*, parce qu'avec les vérités essentielles elle peut avoir des erreurs mêlées, je dis même des erreurs grossières et considérables contre la foi : et c'est un des mystères de la nouvelle réforme, que M. Claude nous expliquera bientôt : mais ce n'est pas ici de quoi il s'agit. Ce qu'il y a d'important, c'est que ces gens, qui se disent envoyés de Dieu pour ressusciter la pure doctrine de l'Evangile, ayant à expliquer, comme ils le déclarent eux-mêmes dans leur Confession de foi, l'*Eglise dont il est fait mention dans le Symbole*, n'avaient néanmoins parlé que de l'*Eglise militante et visible*. J'en dirais bien la raison ; c'est que cette *Eglise dont il est fait mention dans le Symbole*, est en effet l'Eglise visible ; c'est que le mot d'Eglise naturellement emporte cette visibilité, et que le mot de *catholique*, bien loin d'y déroger, la suppose ; c'est que dans une confession de foi il arrive souvent de parler suivant les idées naturelles que les mots portent avec eux, plutôt que selon les raffinements et les détours qu'on invente pour se tirer de quelque difficulté. Ainsi l'Eglise invisible ne se présenta point du tout à nos réformés, lorsqu'ils dressèrent leur Confession de foi ; le sens d'Eglise visible y parut seul ; on ne vit rien en cela que de naturel jusqu'en 1603. En 1603 on se réveilla ; on commença à trouver étrange qu'une Eglise qui fondait sa succession sur l'idée d'Eglise invisible, et d'Eglise des prédestinés, n'en eût pas dit un seul mot dans sa Confession de foi, et eût laissé pour constant que la signification naturelle du mot d'*Eglise*, emportait toujours une société visible : de sorte qu'à bien parler, on ne pouvait plus montrer la suite de l'Eglise sans montrer la suite de sa visibilité : chose entièrement impossible à la nouvelle réforme. C'est ce qui portait tout le synode à vouloir retoucher à l'article, et à exhorter les provinces à venir et *prêtes sur les matières de l'Eglise*, qu'on n'avait jamais bien entendues parmi les nouveaux réformés, qu'on n'y entend pas encore, et qui feront catholiques tous ceux qui sauront les bien entendre.

Mais c'était une affaire bien délicate de retoucher à cet article. C'était réveiller tous les esprits ; c'était trop visiblement marquer le défaut et donner lieu aux imprimeurs de mettre plus que jamais : *Confession revue et corrigée*. Ainsi en 1607, au synode de la Rochelle, « on résolut de ne rien ajouter ou diminuer aux articles 28 et 29, et ne toucher de nouveau à la matière de l'Eglise. » Par la décision de ce synode, la seule Eglise visible paraît dans la Confession de foi des prétendus réformés : l'Eglise invisible n'y a point de part, et on se tire comme on peut des conséquences.

Celle que je tire est fâcheuse[1] . car si l'Eglise ne paraît que comme visible dans la Confession de foi des prétendus réformés, et que d'ailleurs ils nous vantent cette Confession de foi comme conforme en tout point à l'Ecriture, il faut qu'ils nous disent que cette manière d'expliquer l'Eglise vient de l'Ecriture, et que c'est de l'Ecriture qu'elle a passé naturellement dans le langage ordinaire des Chrétiens, dans les confessions de foi et par conséquent dans le Symbole, qui, de toutes les confessions de foi, n'est pas seulement la plus autorisée, mais encore la plus simple.

M. Claude nous répond[2] « que l'usage change, « que par la suite des temps les noms s'éloignent « souvent de leur première et naturelle signifi- « cation ; » et qu'au reste, quand il serait vrai, comme je l'ai dit, que le *mot d'Eglise pris simplement* signifierait *l'Eglise visible*, le mot d'*universelle* changerait cette signification. Mais il ne

[1] *Syn. de Gap. sur la Conf. de foi*, art. 3 — [2] *Syn. de Privas*. 1612. — [3] Sup., 125.

[1] *Vide* sup., p., 124 et seq. — [2] *Rép. man.*, q. 1.

nous échappera pas par ce subterfuge ; car il nous demeure toujours un raisonnement accablant pour toute la reformation prétendue. Le voici, tiré des propres principes qu'elle pose. Le mot d'*Eglise* doit se prendre dans la Confession de foi de l'Eglise prétendue reformée, comme il se prend naturellement dans l'Ecriture ; autrement, dans un article fondamental de la religion chrétienne, cette Confession de foi ne se serait point conformée, comme elle s'en vante, à l'Ecriture sainte. Or, dans cette confession de foi le mot d'*Eglise* se prend pour une société visible; cette proposition est avouée dans le synode de Gap, comme nous venons de le voir. C'est donc ainsi que le mot d'*Eglise* se prend naturellement dans l'Ecriture. Mais il se prend dans le Symbole au même sens qu'il se prend dans l'Ecriture; M. Claude et les protestants ne le nieront pas : il se prend donc également et dans l'Ecriture et dans le Symbole pour une Eglise visible; et le terme de *catholique* ou d'*universelle* mis dans le Symbole comme M. Claude l'avoue [1], pour distinguer tout le corps de l'Eglise vraiment chrétienne, répandue par toute la terre, *de toutes les fausses Eglises et de toutes les Eglises particulières*, loin de rendre l'Eglise invisible, la rend d'autant plus visible, qu'elle la sépare plus visiblement de toutes les fausses Eglises, et met expressément dans son sein toutes les Eglises particulières, si visibles et si marquées par leur commune profession de foi, et par leur commun gouvernement.

ONZIÈME RÉFLEXION.

Mais sans disputer davantage, nous n'avons qu'à écouter M. Claude, et entendre ce qu'il nous accorde, dans sa réponse manuscrite, sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise. Et plût à Dieu que je pusse ici transcrire tout cet ouvrage! on y verrait bien des choses favorables à notre doctrine, que je ne puis bien faire entendre que lorsqu'il sera public. Mais ce n'est pas à moi à le publier, et je me suis contenté de transcrire au long, autant qu'il a été nécessaire, les passages que l'on va voir, tels que je les ai trouvés dans le manuscrit de M. le duc de Chevreuse, avoué, comme je l'ai dit, par M. Claude lui-même.

Que si l'on trouve qu'il parle de l'Eglise d'une manière nouvelle dans la réformation prétendue, il ne faut point sur cela faire d'incident, pour deux raisons. La première, parce qu'il est vrai qu'il a enseigné la même doctrine dans ses autres livres, quoiqu'il l'ait ici expliquée plus à fond et avec plus d'ordre que jamais. La seconde, c'est qu'il prétend ne rien dire de nouveau : chose dont nous devons nous réjouir, n'y ayant rien de plus désirable que de voir accroître le nombre des principes et des articles dont nous convenons.

Entrons donc de tout notre cœur dans ce dessein charitable : voyons de quoi M. Claude convient avec nous, et rapportons sa doctrine dans le même ordre dont il la propose dans sa troisième et quatrième question, et ensuite dans ses onze conséquences.

Ce que je trouve d'abord est « qu'il est constant qu'encore que la vraie Eglise soit mêlée « avec les méchants dans une même confession, « elle ne laisse pas d'être visible dans le mélange, « comme le bon froment avec l'ivraie dans un « même champ, et comme les bons poissons le « sont avec le mauvais dans un même rets. » Cela va bien ; poursuivons. « Ce mélange em- « pêche bien le discernement juste des person- « nes ; mais il n'empêche pas le discernement « ou la distinction des ordres des personnes, « même avec certitude. Nous ne savons pas « certainement quels sont en particulier les « vrais fidèles, ni quels sont les hypocrites ; mais « nous savons certainement qu'il y a de vrais « fidèles, comme il y a des hypocrites; ce qui « suffit pour faire la visibilité de la vraie Eglise.» J'écoute ceci avec joie : assurément, nous avancerons. M. Claude nous donne déjà *pour constant* qu'il y aura toujours un corps visible, dont on pourra dire : *Là sont les vrais fidèles.*

Je continue à lire sa *Réponse*, et je trouve qu'il me reprend d'imputer aux prétendus réformés, qu'ils ne croient pas que le corps où Dieu a mis, selon saint Paul, *les uns apôtres, les autres docteurs, les autres pasteurs*, et le reste, soit l'Eglise de Jésus-Christ. Que je suis aise d'être repris, pourvu que nous avancions ! Tant il y a qu'il est constant que le corps de Jésus-Christ, qui est l'Eglise, sera toujours composé de pasteurs, de docteurs, de prédicateurs et aussi de peuples : il est donc par conséquent toujours très-visible, et la suite des pasteurs, aussi bien que celle du peuple, y doit être manifeste.

M. Claude confirme ici son discours par un passage de M. Mestresat, qui décide *qu'il ne faut pas chercher l'Eglise de Dieu hors de l'état visible du ministère et de la parole.* Tant mieux ; et je suis ravi que M. Claude trouve dans son Eglise beaucoup de sectateurs de cette doctrine.

J'avais eu peur que les ministres ne voulussent pas trouver l'Eglise visible dans ce passage de saint Paul aux Ephésiens [1], où l'Eglise nous est proposée « sans ride et sans tache [2] » ; et je m'étais mis en peine de prouver que cette Eglise,

[1] *Rép. man*, q. 1.

[1] *Vide* sup., p. 126. — [2] *Ephes.*, v, 27.

marquée par Saint Paul, *était visible*, puisqu'elle était « lavée par le baptême et par la parole ». M. Claude entre d'abord dans mon sentiment. Il dit que dans ce passage il faut entendre à la vérité « l'Eglise qui est déjà au ciel, mais aussi « l'Eglise visible qui est sur la terre », comme ne faisant ensemble « qu'un même corps » ; et il cite encore M. Mestresat. Je reçois cette doctrine ; et si quelqu'un de nos réformés, fût-ce M. Claude lui-même, m'objecte jamais qu'il ne faut pas tant appuyer sur la visibilité de l'Eglise, puisqu'il y a du moins une partie de cette Eglise qui est invisible, c'est-à-dire celle qui est dans le ciel, je répondrai que cela ne doit point nous embarrasser, puisqu'enfin, par cette doctrine de M. Mestresat et de M. Claude, étant en communion avec la partie visible de l'Eglise, je suis assuré d'y être avec la partie invisible qui est déjà dans le ciel avec Jésus-Christ; de sorte qu'il est bien certain que tout se réduit enfin à la visibilité.

M. Claude passe de là aux objections qu'on peut faire, et il décide d'abord *que la visibilité de l'Eglise est une visibilité de ministère*. Il faudra donc à la fin que, comme il reconnaît dans l'Eglise une perpétuelle visibilité, il en vienne à nous montrer une succession dans le ministère, et, en un mot, une suite de légitimes pasteurs.

Il s'objecte *que le ministère est commun aux bons et aux méchants*, d'où il semble qu'on pourrait conclure, contre sa doctrine, que les bons et les méchants composent l'Eglise. Et il répond, « que si dans l'usage le ministère est commun aux bons et aux méchants, ce n'est que par accident, et par la fraude de l'ennemi ; que de droit il n'appartient qu'aux vrais fidèles, et que la surnaturelle destination n'est que pour eux. » Tout cela est clair, excepté ce mot : *le ministère n'appartient de droit qu'aux vrais fidèles*. Car, comme on pourrait entendre par là qu'il n'y a que les vrais fidèles qui soient pasteurs légitimes, on tomberait dans l'inconvénient d'avoir à examiner chacun en particulier si les pasteurs en effet sont de vrais fidèles, et de croire qu'ils cessent d'être pasteurs quand ils cessent d'être gens de bien, fût-ce sans scandale : pernicieuse doctrine de Viclef, qui mettrait toute l'Eglise en confusion ! En éloignant ce mauvais sens, qui ne peut pas être de l'esprit de M. Claude, je lui avoue tout ce qu'il avance; car sans doute il n'est pas du premier dessein de Jésus-Christ qu'il y ait des ministres trompeurs : cela n'arrive que par la malice de l'ennemi. La destination du ministère est pour les vrais fidèles ; Jésus-Christ ne l'a pas établi pour appeler dans l'Eglise des trompeurs et des hypocrites ; qui en doute? Mais néanmoins ces trompeurs et ces hypocrites peuvent être assez de l'Eglise pour y être pasteurs légitimes : et les vrais fidèles ayant à vivre jusqu'à la fin des siècles sous l'autorité de ce ministère mêlé, il faudra donc, sans examiner si les ministres sont bons ou mauvais, nous en montrer une suite toujours manifeste, sous laquelle se soit conservé le peuple de Dieu.

Plus je continue ma lecture, plus je trouve cette vérité évidemment déclarée. Car, entrant dans la quatrième question, je remarque bien que M. Claude y prétend montrer que les passages où Jésus-Christ promet à l'Eglise de la conserver toujours sur la terre, regardent uniquement la société des vrais fidèles : mais il ne laisse pas d'avouer toujours également que cette Eglise ne cesse jamais d'être visible, et que Jésus-Christ l'a ainsi promis.

J'ai prétendu démontrer l'Eglise visible dans ces paroles : « Tu es Pierre, et sur cette « pierre j'établirai mon Eglise, et les portes « d'enfer ne prévaudront point contre elle [1]. » On a pu voir les raisons dont je me suis servi pour le prouver [2]. M. Claude reçoit cette doctrine avec ses preuves, et il avoue que « l'Eglise dont il est parlé dans ce passage est en effet une Eglise confessante, une Eglise qui publie la foi, une Eglise à qui Jésus-Christ a donné un ministère extérieur, une Eglise qui use du ministère des clefs, et qui lie et délie ; une Eglise par conséquent qui a un extérieur et une visibilité. » C'est une telle Eglise que Jésus-Christ a promis en cet endroit de conserver toujours sur la terre ; M. Claude ne peut pas souffrir qu'on lui dise *qu'elle cesse d'être*, et ainsi elle est toujours avec tout ce ministère, qui lui est essentiel : ce qui fait que M. Claude conclut avec moi [3], « que le ministère ecclésiastique durera, sans discontinuer, jusqu'à la résurrection générale ; » et qu'il avoue sans peine que cette promesse de Jésus-Christ : « Je serai toujours avec vous [4], » regarde la perpétuité du ministère ecclésiastique. « Jésus-Christ promet, » dit-il, « d'être avec l'Eglise, de baptiser avec elle, et D'ENSEIGNER AVEC ELLE, SANS INTERRUPTION JUSQU'À LA FIN DU MONDE. » Il y aura donc toujours des docteurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera, et la vraie prédication ne cessera jamais dans son Eglise.

Mais ce ministère durera-t-il toujours si pur, que personne n'y soit admis que des gens de bien ? Nous avons vu que M. Claude ne le prétend pas. En effet, il n'y a point de promesse de cette perpétuelle pureté : la promesse est que,

[1] *Matth.*, XVI, 18. — [2] *Vide* sup., pag. 127. — [3] *Ibid.*, pag. 128. — [4] *Matth.*, XXVIII, 19, 20.

quelles que soient les mœurs de ses ministres, Jésus-Christ agira toujours, baptisera toujours, ENSEIGNERA TOUJOURS avec eux, et l'effet de ce ministère, quoique mêlé, sera tel, que sous son autorité «l'Eglise sera toujours visible, non pas à la « vérité, dit M. Claude, d'une vue distincte, qui « aille jusqu'à dire avec certitude: Tels et tels « personnellement sont vrais fidèles, mais d'une « vue indistincte, qui est pourtant CERTAINE, et « qui va jusqu'à dire: Les vrais fidèles de Jésus-Christ sont là, savoir, DANS CETTE PROFESSION EXTÉRIEURE. »

N'appelons pas, si l'on veut, du nom d'*Eglise toute cette profession extérieure*: abstenons-nous de ce nom, puisque M. Claude y repugne ; et comme de vrais Chrétiens raisonnables et pacifiques, tâchons de convenir de la chose. *Cette profession extérieure*, qu'on peut toujours designer et, pour ainsi dire, montrer au doigt, est mêlée de bons et de mauvais; le ministère qui la gouverne est mêlé aussi. M. Claude convient de tout cela : on peut dire néanmoins, sous ce ministère et *dans cette profession extérieure sont les vrais fidèles;* c'est ce que nous venons d'entendre de la bouche du même ministre. Si donc, selon sa doctrine, la société des vrais fidèles subsiste toujours, et toujours demeure visible sur la terre; si on la peut toujours montrer dans une profession extérieure, et que ce soit là seulement qu'elle soit visible, comme M. Claude le dit, il s'ensuit non-seulement que les vrais fidèles seront toujours sur la terre, mais que cette profession, mêlée de bons et de mauvais, où on trouve ces vrais fidèles, où on les montre, où on les désigne, sera toujours ; aussi c'est de quoi nous convenons avec M. Claude. Mais comme tous ces passages sont dispersés deçà et delà dans sa *Réponse*, en voici un où il a pris soin de tout ramasser.

C'est après sa quatrième question, et dans sa septième conséquence, que ce ministre tâchant d'expliquer l'article 31 de la Confession de foi, où il est dit que *de nos jours* et avant la réformation, *l'état de l'Eglise était interrompu*, il distingue l'etat de l'Eglise, *interrompu* pour un temps, d'avec l'Eglise, qui jamais n'est interrompue, selon ses principes; et il définit ainsi l'Eglise : « l'Eglise, dit-il, c'est les vrais fidèles qui font profession de la vérité chrétienne, de la piété, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, sans lui en soustraire aucun. » Nous découvrirons en son lieu le secret de ces aliments spirituels. En attendant, convenons avec M. Claude que l'Eglise subsiste toujours, et subsiste toujours visible, puisque par sa définition elle n'est autre chose « que les vrais fidèles qui FONT PROFESSION DE LA VÉRITÉ CHRÉTIENNE sous le ministère ecclésiastique. » Voilà un fondement inébranlable. Voyons ce que nous pourrons bâtir dessus; mais avant que de bâtir, nous allons voir tomber les objections.

DOUZIÈME RÉFLEXION.

M. Claude m'objecte premièrement qu'en vain je veux établir ma société composée de bons et de mauvais, et son éternelle durée, sur ces promesses inviolables de Jésus-Christ : « Tu es « Pierre; » et, « je suis toujours avec vous. » Ce n'est point, dit-il [1], « des méchants qu'il peut « être dit que l'enfer ne prévaudra point contre « eux; » ce n'est point « avec des méchants et « des hypocrites que Jésus-Christ a promis d'être « toujours, » et ces promesses ne regardent que les vrais fidèles. Ajoutons, selon les principes de M. Claude, que si ces promesses ne regardent que les vais fidèles, elles les regardent du moins dans ce ministère et dans cette profession extérieure : l'objection en même temps sera résolue. Car enfin, si les vrais fidèles doivent toujours être démontrés et toujours être visibles, selon M. Claude, dans cette profession extérieure, où les bons sont mêlés avec les méchants, il s'ensuit que ce composé, de quelque nom qu'on l'appelle, paraîtra toujours sur la terre. Or, nul ne peut s'assurer qu'une société subsiste toujours, et toujours dans un état visible, si Dieu ne l'a promis. Ses promesses regardent donc même ce mélange, et non-seulement les vrais fidèles, mais avec eux toute la société où ils doivent, selon ses décrets, toujours paraître. Par conséquent, il nous faut entendre ces promesses de Jésus-Christ autrement que M. Claude ne l'enseigne. Les promesses de Jésus-Christ ne regardent pas les méchants tout seuls, ni pour l'amour d'eux : s'il ne disait que cela, il aurait raison; mais ces promesses, que Jésus-Christ fait à ses fidèles, enferment aussi les méchants qui sont mêlés avec eux. Quand Dieu promettait par ses prophètes à l'ancien peuple de lui donner des moissons abondantes, avec le grain il promettait aussi la paille ; et conserver la moisson, c'est conserver la paille avec le grain. Ainsi promettre l'Eglise et son éternelle durée, c'est promettre, avec les élus, les méchants, au milieu desquels Dieu les enferme. Les méchants mêmes dans l'Eglise sont pour les justes, comme la paille dans la moisson est pour le grain; et comme Dieu ne promet la paille ni seule ni pour elle-même, il ne promet les méchants ni seuls ni pour eux-mêmes. Mais néanmoins tout ce composé subsistera, en vertu de la promesse

[1] *Rép. man.*, q 3.

divine, jusqu'à la dernière séparation, où les méchants, comme la paille, seront jetés dans ce feu qui ne s'éteindra jamais. Jésus-Christ sera toujours, en attendant, avec tout le composé, y conservant dans tout le dehors la saine doctrine qu'il sait porter au-dedans jusque dans le cœur de ceux qui vivent ; de même que la nourriture, présentée à tout notre corps par la même voie, ne vivifie que les membres qui sont disposés à la recevoir.

Une seconde objection de M. Claude va tomber par le même principe.

Il m'objecte qu'en définissant l'Eglise catholique, dont il est parlé dans le Symbole, je ne parle que de l'Eglise qui est actuellement sur la terre, au lieu d'y comprendre tous les élus qui sont et qui seront, et enfin avec les saints anges toute la Jérusalem céleste[1]. Je lui ai déjà répondu que je n'ai voulu ni dû définir l'Eglise que par rapport à notre sujet, et à sa visibilité. Mais j'ajoute qu'en disant cela, selon les propres principes de M. Claude, j'ai tout dit : car selon lui[2], *dans la profession extérieure*, c'est-à-dire dans ce qui rend l'Eglise visible, on peut désigner les vrais fidèles avec lesquels tous les saints, en quelque temps et en quelque lieu qu'ils puissent être, sans en excepter les saints anges, sont unis. « L'Eglise qui est sur la terre, » dit M. Claude, « est une avec celle qui est déjà recueillie au ciel, et avec celle que Dieu fera naître jusqu'à la fin des générations, qui toutes trois ensemble n'en font qu'une, qu'on appelle l'Eglise universelle. » Dieu soit loué ! quand j'aurai trouvé la profession extérieure qui rend l'Eglise visible, M. Claude nous a déjà dit que j'aurai trouvé les vrais fidèles, c'est-à-dire, selon lui, la vraie Eglise actuellement présente sur la terre ; et il nous dit maintenant qu'avec cette Eglise j'aurai trouvé, par le même moyen, et celle qui est déjà dans le ciel, et celle que Dieu fera naître dans tous les siècles suivants. Nous n'avons qu'à nous enquérir de l'Eglise qui est sur la terre, et de la profession extérieure qui nous la démontre, assurés d'y avoir trouvé, sans nous enquérir davantage, la parfaite communion des saints et la société de tous les élus.

Au reste, quand j'ai entendu sous le nom d'*Eglise catholique*, l'Eglise qui est sur la terre, j'ai parlé avec tous les Pères. Ils joignent ordinairement au titre d'*Eglise catholique* celui de *répandue par toute la terre : toto orbe diffusa*. A ce titre de *catholique*, ils joignent aussi le titre d'*apostolique* ; et c'est ainsi qu'il est mis dans le Symbole de Nicée, où se voit la plus authentique aussi bien que la plus parfaite interprétation du Symbole des Apôtres. Ce titre d'*apostolique* fait partie de la catholicité de l'Eglise, et nous montre, entre autres choses, qu'elle est descendue des Apôtres par la perpétuelle succession de ses pasteurs et par les chaires épiscopales établies par toute la terre. Tous les saints, dont les âmes bienheureuses sont avec Dieu, ont été conçus dans cette Eglise ; tous ceux qui viendront y seront pareillement régénérés, de sorte qu'il n'y en aura jamais aucun qui n'ait fait une partie essentielle de ce corps dont Jésus-Christ est le chef. Pour les anges, à ne regarder que la directe signification des mots, ils n'ont jamais fait partie de cette Eglise fondée par les Apôtres, et répandue par toute la terre, où elle doit faire son pèlerinage ; et encore que Jésus-Christ soit leur chef, il l'est d'une façon plus particulière des fidèles lavés dans son sang, et renouvelés par sa parole. Mais les anges, quoique unis à Jésus-Christ d'une autre sorte, sont nos frères, et ne sont pas étrangers à l'Eglise catholique, dont au contraire ils sont établis, à leur manière, coopérateurs et ministres. C'est une vérité constante, mais dont je n'avais que faire en ce lieu : il suffisait de marquer, dans le Symbole, ce que nos Pères y ont trouvé expressément, et immédiatement désigné par le mot d'*Eglise catholique*, en y ajoutant le titre d'*apostolique*, si naturel à la catholicité, et l'éloge d'être répandue par toute la terre. Connaître la doctrine de cette Eglise, c'est connaître la doctrine de tous les élus. On ne voit dans le ciel, et dans les splendeurs des saints, que ce qu'on croit dans cette Eglise ; et les saints anges, qui, comme dit l'apôtre saint Paul[1], ont appris par l'Eglise de si hauts secrets de la sagesse divine, en respectent la créance. Ainsi, tout se réduisant, comme je l'ai déjà dit, à la visibilité, M. Claude ne veut que me faire perdre le temps et me jeter à l'écart, quand il veut que l'on traite ici autre chose, pour faire connaître cette Eglise catholique, qui est confessée dans le Symbole.

TREIZIÈME RÉFLEXION.

Il ne me reste maintenant qu'à exhorter messieurs de la religion prétendue réformée, et M. Claude lui-même, s'il me le permet, à tirer les conséquences manifestes des principes qu'il a posés : alors ils ne pourront plus résister à la vérité, et demeureront convaincus qu'il n'y a de salut pour eux qu'en retournant au sein de l'Eglise romaine.

Nous avons vu que, pour vérifier les promesses de l'Evangile, M. Claude s'est obligé à reconnaître une Eglise toujours visible[2], puisque l'Eglise

[1] *Rép. man.*, q. 1. — [2] *Ibid.*, q. 4.

[1] *Ephes.*, III, 10. — [2] *Vid.* sup., p. 138, *etc.*

qui n'est pas visible n'est pas Église, et que, selon la définition qu'il nous a donnée, « l'Église c'est les vrais fidèles, qui font profession de la vérité chrétienne sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle[1]. » Les fidèles ne sont donc pas un corps en l'air, puisqu'ils font PROFESSION DE LA VÉRITÉ, *sous un ministère ecclésiastique* toujours subsistant; et que, comme nous l'avons vu, il doit y avoir, sans aucune interruption, une profession extérieure dont on ait pu dire : « Là sont les vrais fidèles. »

Ainsi il ne suffit pas de nous alléguer vaguement des fidèles cachés; on s'oblige à nous montrer, sans interruption, premièrement une société visible, dont on ait pu dire : « Ils sont là ; » c'est là qu'ils servent Dieu en esprit et en vérité; c'est là qu'ils confessent l'Évangile.

Et ce ne sera pas assez qu'on nous montre ces fidèles dispersés : il faut, secondement, qu'on nous les montre recueillis sous l'autorité du ministère ecclésiastique, avec la prédication de la parole, avec l'administration des sacrements, avec l'usage des chefs et tout le gouvernement ecclésiastique.

Par conséquent, ce qu'on nous doit montrer est une société de pasteurs et de peuples : d'où il s'en suit, en troisième lieu, qu'on doit pouvoir nous nommer ces pasteurs, puisque la suite en est manifeste.

De chercher tout cela dans l'Église prétendue réformée, telle qu'elle est maintenant, séparée de l'Église romaine, c'est-à-dire de ce corps d'Église qui reconnaît l'Église romaine, et le Pape pour son chef, c'est à quoi M. Claude ne songe seulement pas : il lui suffit que jusqu'au temps de la séparation des prétendus réformés, il trouve tout cela dans la romaine même. Les vrais fidèles y étaient, tant que ceux qui ont composé la Réformation prétendue y étaient : quand ils en sont sortis, ou qu'ils en ont été chassés, ils ont emporté l'Église avec eux, comme M. Claude l'a dit dans la conférence[2].

Ce discours, plus semblable à une raillerie qu'à un discours sérieux, est néanmoins celui qu'on tient sérieusement dans la nouvelle Réforme. Jusqu'à la séparation de ces nouveaux réformés, la suite des vrais fidèles, c'est-à-dire, selon M. Claude, de la vraie Église visible, se perpétuait dans l'Église romaine, et ce n'est que depuis leur séparation qu'elle a cessé de les contenir. Telle est la suite de l'Église visible que M. Claude établit dans sa réponse manuscrite[3] : jusqu'à la séparation, les vrais fidèles que contenait l'Église romaine; depuis la séparation, les prétendus réformés qui sont sortis de son sein.

Mais les pasteurs, d'où sont-ils venus? Se sont-ils aussi détachés, avec ces prétendus fidèles, du corps de l'Église romaine, pour perpétuer dans l'Église ainsi réformée le ministère ecclésiastique? Nullement : ce n'est pas ainsi que M. Claude l'entend[1]. Les fidèles détachés de l'Église romaine, ont tout d'un coup déposé tous les pasteurs qui étaient auparavant les évêques et les prêtres catholiques, avec le Pape à leur tête, étaient les pasteurs établis par Jésus-Christ; car il en fallait de tels *aux vrais fidèles* qu'ils contenaient dans leur unité : au moment que la Réforme a paru, les voilà tout d'un coup déposés, et le ministère se retire de leurs mains.

Mais quel droit ont eu des particuliers de déposséder ainsi tout d'un coup et en un moment tous leurs pasteurs! C'est que ce sont *les vrais fidèles* à qui *le ministère appartient de droit*[2], qui ont pu, par conséquent, en disposer, l'ôter aux uns et le donner aux autres. Il ne faut point, dit M. Claude[3], s'imaginer la succession des pasteurs « dans cette ordinaire transmission que les ministres en font de l'un à l'autre, et qu'on appelle la succession extérieure et personnelle : il s'agit de savoir s'il ne peut pas arriver quelquefois que l'Église (c'est-à-dire les vrais fidèles) ôtera son ministère de la main de ceux qui en ont trop visiblement abusé, et qu'elle le donnera à d'autres. »

Voilà la question en général, comme la propose M. Claude; et l'application qu'il en fait en particulier, c'est « que les prélats latins qui occupaient le ministère ecclésiastique du temps de nos pères, et qui se sont assemblés au concile de Trente, ayant fait des décisions de foi incompatibles avec le salut, et ayant prononcé des anathèmes contre ceux qui ne s'y soumettaient pas, les prétendus réformés ont eu raison de regarder ces prélats comme des ministres qui s'étaient eux-mêmes dépouillés du ministère, et de le donner à d'autres personnes[4]. »

Il fallait donc, du moins selon ces principes, attendre les décisions de Trente; et puisqu'avant ces décisions tant d'Églises séparées de Rome s'étaient déjà donné des pasteurs, la réformation aura commencé par un attentat manifeste. Mais ne pressons pas tant M. Claude, et, sans insister rigoureusement sur le concile de Trente, prions-le seulement de nous marquer, quelque jour, à peu près le temps où il permettra aux vrais fidèles d'être demeurés sous le ministère de l'Église romaine. En attendant, contentons-nous

[1] *Vide* sup., p. 167. —[2] *Ibid.*, p. 122. —[3] *Rép. man.*, q. 64.

[1] *Rép. man.*, q., 54 et seq. — [2] *Ibid.*, sur la fin. — [3] *Conséq.*, q. 8, 9, 10.

d'observer cette nouvelle doctrine : qu'il peut arriver que tous les pasteurs de l'Eglise, dépossédés tout d'un coup, deviennent en un moment des particuliers, et que, sans qu'ils établissent d'autres pasteurs pour leur succéder, *les vrais fidèles*, nullement pasteurs, mais des particuliers séparés de toute Eglise actuellement existante, de leur seule autorité confèrent leur ministère à d'autres, les établissent, les ordonnent, les installent. C'est ce que M. Claude explique encore dans la suite, par ces mots : que ces pasteurs, auparavant seuls en fonction, « sont privés de droit, et le ministère revenu de droit à cette partie de la société dans laquelle se sont trouvés les vrais fidèles[1], » c'est-à-dire les prétendus réformés séparés de l'Eglise romaine, et de toute l'Eglise subsistante alors dans le monde. Que la séparation donne d'autorité et de privilége !

Telle est la doctrine de M. Claude : si j'altère, si j'exagère, si je diminue, qu'il publie, sans différer, son écrit pour me confondre. Mais si c'est là sa doctrine, je conjure nos réformés de considérer quels prodiges de doctrine il faut enseigner pour défendre leur réforme.

Car premièrement, où me lira-t-on, dans quel Evangile, dans quelle Epître, dans quelle écriture de l'Ancien ou du Nouveau Testament, que tous les pasteurs de l'Eglise dussent en un moment tomber de leur chaire, et devenir des particuliers auxquels on pût et on dût désobéir impunément ?

Jésus-Christ nous a-t-il caché ce grand mystère ? et ne nous aura-t-il pas précautionnés contre cette horrible tentation de son Eglise ? Mais ce n'est pas tout : après nous avoir montré dans l'Ecriture cette chute universelle de tous les pasteurs, il y faut trouver encore ce *ministère revenu de droit* aux particuliers, qui jamais n'en ont été revêtus. Et comment l'entend M. Claude ? Est-ce que ces particuliers, *de droit* deviennent ministres, sans que personne les ait ordonnés ; ou que, sans être ministres, ils aient le droit d'établir de leur seule autorité des ministres dans l'Eglise ? Qu'on le montre dans l'Ecriture, ou qu'on renonce pour jamais à la prétention de n'avoir que l'Ecriture pour guide.

Je trouve dans l'Ecriture que Jésus-Christ dit à ses apôtres : « Comme mon Père m'a envoyé, « ainsi je vous envoie [2]. » Je trouve dans l'Ecriture, que les apôtres ainsi envoyés en envoient d'autres, et se consacrent des successeurs [3]. Mais que tous leurs successeurs étant tout d'un coup déchus et privés de droit de leur ministère, ce ministère *revienne de droit* aux fidèles, à qui personne ne l'avait jamais donné, pour en disposer à leur gré, ni l'Ecriture ne l'a dit, ni les siècles suivants ne l'ont imaginé ; c'est un monstre dont la naissance était réservée au temps de la nouvelle Réforme.

Le ministère, dit-on, appartient de droit à l'Eglise. Sans doute, il appartient à l'Eglise comme les yeux appartiennent au corps. Le ministère n'est pas à lui-même, non plus que les yeux. Le ministère est établi pour être la lumière de l'Eglise, comme les yeux sont la lumière, ou, comme les appelle Jésus-Christ, le flambeau du corps. S'ensuit-il que, lorsque le corps a perdu ses yeux, il puisse les refaire de lui-même ? Non sans doute ; il aura besoin de la main qui les a faits la première fois, et il n'y aura jamais qu'une nouvelle création qui puisse réparer l'ouvrage que la première création avait réformée. De cette sorte, si l'Eglise catholique pouvait, comme on a voulu se l'imaginer dans la nouvelle Réforme, perdre tout d'un coup tous ses ministres, sans qu'ils se fussent donné, selon l'ordre de Jésus-Christ, des successeurs, il faudrait que Jésus-Christ revînt sur la terre pour rétablir cet ordre sacré par une création nouvelle.

On veut bien trouver dans le sein de l'Eglise romaine ces vrais fidèles dont on compose d'abord l'Eglise réformée : pourquoi ne voudra-t-on pas détacher de même les pasteurs qui étaient en charge dans l'Eglise romaine ? Le ministère doit être mêlé comme le peuple, et il doit y avoir toujours de bons pasteurs parmi les mauvais, comme il y a toujours de *vrais fidèles* parmi les faux Chrétiens. Pourquoi donc a-t-il fallu dire dans la nouvelle Réforme et dans l'art. 31 de sa Confession de foi, que *l'état de l'Eglise était interrompu ?* Pourquoi a-t-il fallu avoir recours « à ces gens extraordinairement suscités « pour dresser de nouveau l'Eglise, qui était en « ruine et désolation ? » C'est qu'il a fallu parler, non pas selon ce qui se devait faire dans l'ordre établi par Jésus-Christ, mais selon ce qui s'est fait contre tout ordre. C'est que la nouvelle réforme s'est fait des pasteurs, qui, en effet, ne tenaient rien des pasteurs qui étaient en charge auparavant ; et c'est pourquoi il a bien fallu, malgré qu'on en eût, leur attribuer, quoique sans preuve, une vocation extraordinaire. Mais, au fond, la raison voulait autre chose : et pourquoi n'a-t-on pas parlé suivant la raison, si ce n'est, encore une fois, qu'il a fallu accommoder, non pas ce qui se faisait à la règle, mais la règle à ce qui s'est fait ?

Mais, dira-t-on, si quelque Eglise, par exemple l'Eglise grecque, nous montre la succession de ses pasteurs, la tiendrez-vous vraie Eglise ? Nullement, si je puis montrer d'autres marques

[1] *Consid.* 10. — [2] *Joan.*, XX, 21. — [3] *Tit.*, I, 5. seq.

d'innovation qu'elle ne puisse nier; comme je ferais sans beaucoup de peine, s'il en était question. Mais avec nos réformés, la preuve est faite, puisqu'ils confessent eux-mêmes l'interruption dont il s'agit.

M. Claude pallie, comme il peut, *cet état interrompu de l'Eglise*, reconnu si précisément dans sa Confession de foi. « Nous distinguons, » dit-il [1], « l'Eglise d'avec son état. L'Eglise, ce sont les vrais fidèles qui font profession de la vérité chrétienne, de la piété, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle sans lui en soustraire aucun. Son état naturel et légitime est d'être déchargée, autant que la condition de militante le peut permettre, du mélange impur des profanes et des mondains; de n'être point couverte et comme ensevelie par cette paille et cette zizanie, d'où viennent mille maux; d'avoir un ministère dégagé d'erreurs, de faux cultes, d'usages superstitieux, un ministère possédé par des gens de bien qui le tiennent par de bonnes voies, et qui servent eux-mêmes de bon exemple. C'est cet état que nous croyons avoir été interrompu. » Pourquoi se charger de tant de paroles, et à cause qu'elles sont pompeuses ne prendre pas garde qu'elles sont vaines, pour ne pas dire trompeuses, et contraires manifestement à l'Evangile? Car peut-on plus clairement abuser le monde, que d'exagérer, comme on fait ici, « ce ministère possédé par des gens de bien, qui le tiennent par de bonnes voies et qui servent eux-mêmes de bon exemple? » Est-ce que l'autorité du ministère ecclésiastique dépend de la discussion de la vie et du bon exemple de ceux qui en sont revêtus? et que quand ils seraient aussi scandaleux et aussi pervers que les scribes et les pharisiens, il ne faudrait pas dire encore, non pas avec Jésus-Christ : « Ils sont sur la chaire de « Moïse [2], » mais ce qui est bien plus auguste : Ils sont sur la chaire de Jésus-Christ et des apôtres? Laissons néanmoins ces choses, et venons à cet *état interrompu* de l'art. 31, que M. Claude entreprend ici de nous expliquer. Cet état interrompu est allégué pour fonder la nécessité d'une *vocation extraordinaire* dans les prétendus réformateurs : car écoutons comme parle cet article : « Il a fallu quelquefois, et notamment de nos jours, où l'état de l'Eglise était interrompu, que Dieu suscitât gens d'une façon extraordinaire pour dresser de nouveau l'Eglise. » Vous le voyez, Messieurs, *cet état interrompu de l'Eglise* est allégué seulement pour fonder *la vocation extraordinaire* de vos premiers réformateurs. Mais, pour fonder la nécessité d'une vocation extraordinaire, il ne suffit pas que le ministère soit impur, il faut que le ministère ait cessé. Quand vous êtes venus, Messieurs, ce ministère ecclésiastique avait-il cessé? Nullement, vous répondra M. Claude, car autrement l'Eglise aurait cessé; puisque l'Eglise, selon lui, comme vous venez de l'entendre, n'est autre chose que les « vrais « fidèles qui font profession de la vérité sous UN « MINISTÈRE qui lui fournit les aliments néces- « saires. » Et il nous a déjà dit souvent que l'Eglise n'est jamais sans le ministère. C'est pourquoi dans cet endroit, où il tâche à rendre raison de *cet état interrompu*, après avoir expliqué par tant de beaux mots l'impureté qu'il se représente dans le ministère avant la réformation : « l'Eglise, » ajoute-t-il, « n'a pas cessé, elle n'a point entièrement perdu sa visibilité ni son ministère, à Dieu ne plaise! » Voyez comme il se récrie contre cette abomination, de dire que le ministère puisse être perdu dans l'Eglise! Il n'y a donc jamais de nécessité de vocation extraordinaire dans les ministres, puisque, pour transmettre le ministère à la façon ordinaire, il n'est pas requis que le ministère soit pur : il suffit qu'il soit. Et quand, pour le transmettre on demanderait, comme parle M. Claude, non-seulement des ministres de bonne doctrine, mais *encore de bonne vie et de bon exemple*, il est aussi assuré qu'il y en aura toujours de tels dans la société du peuple de Dieu, qu'il est assuré qu'il y aura toujours de vrais fidèles; puisque tout, et le ministère autant que le peuple, y doit être mêlé de bien et de mal, jusqu'à la dernière séparation et au dernier jugement. Ainsi la vocation extraordinaire de tous côtés est exclue de l'Eglise de Jésus-Christ et n'y peut être qu'un faible refuge d'une cause déplorée.

Et pour voir quel renversement de l'ordre de Jésus-Christ introduit ici M. Claude, il n'y a qu'à considérer les promesses de Jésus-Christ, et voir où il lui a plu d'établir principalement la force de son Eglise. Elle est forte, elle est invincible, parce que Jésus-Christ a dit que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle* [1]; mais il n'a dit que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle*, qu'après avoir dit : « Tu es Pierre, et « sur cette pierre je bâtirai mon Eglise; » et ajoutant aussitôt après : « Je te donnerai les « clefs du royaume des cieux. » C'est donc dans le ministère confessant et annonçant Jésus-Christ, et usant de l'autorité des clefs, que Jésus-Christ a établi principalement la force de son Eglise. Et à qui a-t-il dit : « Je suis avec vous

[1] Après la q. 4. conséq. 7. — [2] *Matth.*, XXIII, 2.

[1] *Matth.*, XVI. 18.

« jusqu'à la consommation des siècles [1], » si ce n'est à ceux à qui il a dit : « Enseignez et « baptisez ? » Toute l'Eglise est comprise dans cette promesse : qui ne le sait pas ? Mais c'est que Jésus-Christ a voulu montrer la vérité de cette doctrine, si bien expliquée par saint Cyprien : « L'Eglise ne quitte point Jésus-Christ ; et c'est là l'Eglise, le peuple uni avec son évêque, et le troupeau attaché à son pasteur [2]; » où il est clair qu'il faut entendre, comme il dit ailleurs : *Ce pasteur uni à tous ses collègues*, et à toute l'unité de l'épiscopat, si souvent établi dans ses écrits [3]. C'est donc avec raison que Jésus-Christ a voulu marquer la suite de son Eglise par celle du ministère ; et on voit manifestement que c'est à ceux qui enseignent qu'il a voulu dire : « Je suis avec vous. » Et ce qu'il y a ici de plus admirable, c'est que ces promesses sont si évidentes, que, contre les préventions de sa religion, M. Claude a été forcé à les reconnaître telles que je viens de les expliquer [4]. Car nous l'avons entendu nous dire que c'est en effet d'une Eglise confessante, d'une Eglise qui publie la foi, d'une Eglise qui use du ministère, que Jésus-Christ a prononcé que l'enfer ne prévaudrait point contre elle. Et parce que Jésus-Christ, après avoir dit : *Enseignez et baptisez*, ajoute : *Je suis avec vous*, M. Claude conclut comme nous [5] que Jésus-Christ en effet désigne *une Eglise*, qu'il assure *d'être avec elle, de baptiser avec elle, et d'enseigner avec elle sans interruption jusqu'à la fin du monde*. C'est donc la succession et la perpétuité du ministère qui est comprise principalement dans cette promesse ; c'est là principalement que Jésus-Christ établit la force et l'éternelle durée de son Eglise. Cependant contre tout cet ordre, on nous montre le ministère si faible et tellement délaissé de Jésus-Christ, qu'il tombe tout entier en un moment ; et, au contraire, les fidèles particuliers si forts, qu'eux seuls rétablissent tout le ministère *extraordinairement suscité*, sans avoir égard à la succession ni à l'autorité de toute l'administration précédente. Qui ne voit donc qu'on renverse tout dans la nouvelle Réforme ? et que de dire, avec elle, que Dieu a voulu conserver de vrais fidèles dans son Eglise, pour en déposer par leur moyen tous les pasteurs, et ensuite en établir d'autres extraordinairement à leur place ; pendant qu'il n'a pas voulu conserver de bons pasteurs pour transmettre le ministère par les voies communes établies dans sa parole, et toujours observées dans son Eglise : c'est dire qu'il a voulu former une Eglise d'une manière contraire à celle qu'il a révélée, et qu'il a toujours fait suivre à son Eglise ; ou plutôt, c'est dire qu'il a voulu que cette Eglise, formée d'une manière si nouvelle parmi les Chrétiens, portât dans son origine, sans le pouvoir effacer jamais, le caractère manifeste de sa fausseté.

Mais venons à ces *vrais fidèles* que M. Claude nous vante. Je ne me contente pas de leur contester le pouvoir qu'il leur a donné de déposer tous leurs pasteurs et d'en faire d'autres : je dis que ces vrais fidèles n'ont jamais été. Il faut pourtant bien, selon ce ministre, qu'ils aient été vrais fidèles, même dans le sein de l'Eglise romaine : car puisque, selon sa doctrine, il faut reconnaître, sans aucune interruption, un ministère ecclésiastique, et une profession extérieure dont on ait pu dire : *Là sont les vrais fidèles*, ils étaient vrais fidèles sous ce ministère et dans cette profession d'où ils sont sortis. Je demande, communiquaient-ils au sacrifice où on prie les saints, où on honore leurs reliques et leurs images, où on nomme le Pape comme le chef des orthodoxes, où on adore Jésus-Christ comme présent en corps et en âme, où on l'offre, où on reçoit le saint Sacrement sous une espèce ? Ne communiquer pas à ce sacrifice, et refuser d'y recevoir l'Eucharistie, c'était se séparer manifestement, et on suppose qu'ils ne le faisaient pas encore : mais s'ils y communiquaient en demeurant *vrais fidèles*, dans quelle erreur sont maintenant tous nos réformés, qui ne se croient *vrais fidèles* que depuis qu'ils ont cessé d'y communiquer !

Ainsi ces vrais fidèles sont des gens en l'air : ces *sept mille* tant vantés dans la nouvelle réforme [1], et par M. Claude [2], non-seulement ne paraissent pas, mais ne sont pas ; puisque, devant la séparation, il n'y a personne qui ne communique au sacrifice et à l'hostie que nos réformés regardent comme le Baal devant lequel il ne fallait point courber le genou [3].

On dit que *ces vrais fidèles* qui, par leur actuelle séparation, ont composé la réforme, étaient auparavant séparés de cœur de l'idolâtrie publique. Mais, premièrement, cela ne suffit pas : secondement, cela n'est pas.

Cela ne suffit pas, selon M. Claude, puisqu'il veut une Eglise toujours visible ; puisqu'il nous a tout à l'heure défini l'Eglise, *les vrais fidèles* QUI FONT PROFESSION DE LA VÉRITÉ, *de la piété, de la sainteté véritable*. Donc où manque la profession, il n'y a ni de *vrais fidèles* ni de vraie Eglise.

Mais de plus, visiblement cela n'est pas : autrement quand Luther parut, et que Zuingle in-

[1] *Math.*, XXVIII, 20. — [2] Epist. 69 *ad Flor, Pup.*, p. 123. — [3] Epist. 54, *ad Corn.* et tr. *De unit. Eccl.*, etc. — [4] *Vide sup.* — [5] *Ibid.*

[1] *III Reg.*, XIX. — [2] *Rép. man.*, part. II. — [3] III *Reg.*, XIX, 18.

nova, il faudrait que leurs disciples eussent fait cette déclaration : Voilà ce que nous avons toujours cru ; nous avons toujours eu le cœur éloigné de la foi romaine, et du Pape, et des évêques, et de la présence réelle, et de la messe, et de la confession, et de la communion sous une espèce, et des reliques, et des images, et de la prière des saints, et du mérite des œuvres. Où sont ceux qui ont parlé de cette sorte ? M. Claude en pourra-t-il nommer un seul ? Au contraire, ne voit-on pas tous ces réformés, à toutes les pages de leurs livres, parler comme retirés nouvellement des ténèbres de la Papauté, et Luther se glorifier à leur tête d'avoir été le premier à annoncer l'Evangile ; tous ces réformés lui applaudir, à la réserve de Zuingle, qui lui disputait cet honneur : lui cependant reconnaître qu'il avait été le moine de la meilleure foi, le prêtre le plus attaché à son sacrifice, en un mot, *le plus zélé de tous les papaux ?* Les autres ne tiennent-ils pas le même langage? Où sont-ils donc *ces vrais fidèles* de M. Claude, qui non-seulement n'osaient déclarer leur foi tant qu'ils étaient dans le sein de l'Eglise romaine, mais qui, après en être sortis, n'ont osé dire qu'ils avaient toujours tenu dans leur cœur la même foi?

Mais voici la ruine entière de la nouvelle réforme. Dans la définition que M. Claude vient de nous donner de la vraie Eglise, « c'est, dit-il, les vrais fidèles qui font profession de la vérité chrétienne, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires sans lui en soustraire aucun. » Si avant la réformation il n'y avait point de telle Eglise, la vraie Eglise n'était plus, contre la supposition de M. Claude ; et s'il y avait une telle Eglise où « on fît PROFESSION DE LA VÉRITÉ, et qui donnât par son ministère aux enfants de Dieu les aliments nécessaires SANS LEUR EN SOUSTRAIRE AUCUN, » à quoi était nécessaire la séparation des prétendus réformés?

Est-ce peut-être qu'on s'est avisé tout d'un coup de dire la messe, et d'enseigner toutes les doctrines que nos réformés ont alléguées pour cause de leur rupture ? Le penser seulement, ce serait l'absurdité des absurdités. Mais peut-être qu'en enseignant toutes ces doctrines, on n'avait pas encore songé à excommunier ceux qui s'y opposaient. D'où viennent donc tant d'anathèmes contre Bérenger, contre les vaudois et les albigeois, contre Jean Viclef et Jean Hus, et tant d'autres que nos réformés veulent compter parmi leurs ancêtres? Quoi donc! ceux qui, avant la réformation prétendue, faisaient *profession de la vérité chrétienne*, c'est-à-dire, selon M. Claude, de la doctrine réformée, n'avaient-ils pas encore trouvé l'invention de faire schisme, et tout le monde était-il d'accord de les souffrir? Mais quand tout cela serait véritable, les affaires de la réforme n'en iraient pas mieux, puisque toujours, avant qu'elle fût, il faudrait reconnaître un ministère, où, sans enseigner ni que le pécheur fût justifié par la seule foi et la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, ni que Dieu, dans le Nouveau Testament, eût horreur de sacrifices célébrés dans une matière sensible, ni qu'il voulût être prié seul, à l'exclusion de cette prière inférieure et subordonnée qu'on adresse aux saints, ni enfin aucun des articles qui distinguent nos réformés d'avec nous, encore qu'ils y mettent leur salut ; on ne laissât pas de *fournir aux enfants de Dieu tous les aliments nécessaires à la vie spirituelle*, SANS LEUR EN SOUSTRAIRE AUCUN. Qu'a opéré la réforme, si toutes ces choses ne sont pas des aliments nécessaires, si même la coupe sacrée, et par conséquent la cène, qui, selon les prétendus réformés, ne peut subsister sans la communication de cette coupe, n'est pas de ces aliments nécessaires à la foi du Chrétien? Qu'on s'est tourmenté en vain, mais qu'on a mal à propos causé tant de troubles et répandu tant de sang, si ces choses ne sont pas nécessaires !

Peut-être qu'il faut réduire ces aliments nécessaires au Symbole des apôtres, ou en général à l'Ecriture. Mais l'Eglise socinienne retient ce Symbole et cette Ecriture ; de sorte que le ministère d'une Eglise socinienne eût fourni, selon cette règle, *aux enfants de Dieu tous les aliments nécessaires, sans leur en soustraire aucun.* Que sera-ce donc à la fin de ces aliments nécessaires? et si on les fournit sans en soustraire aucun, seulement en proposant le Symbole et l'Ecriture, quoi qu'on enseigne d'ailleurs, dans quelle hérésie ont-ils manqué ?

Plus M. Claude fait ici d'efforts pour se dégager, plus il s'embarrasse. Car, après avoir établi comme une vérité fondamentale que *Dieu conserve toujours dans le ministère tout ce qui est nécessaire pour y nourrir les vrais fidèles, et les conduire au salut*, il dit qu'il ne s'ensuit pas de là *que le ministère soit exempt de toute erreur* [1], même dans ses décisions ; mais que, soit qu'elles *n'intéressent pas sensiblement la conscience*, ou même *qu'elles intéressent le salut, on use de la liberté de la conscience pour rejeter le mal, et pour conserver la pureté.* Ainsi tout se réduirait à la liberté de conscience ; et quelque erreur qu'on enseigne dans le ministère, pourvu qu'on ne force pas à en suivre les décisions, et qu'on y souffre toutes les doctrines contraires, bonnes ou mauvaises, c'en est assez pour faire dire à M.

[1] *Rép. man.*, q. 4.

Claude, que *le ministère fournit tous les aliments nécessaires aux enfants de Dieu, sans leur en soustraire aucun.* Mais, selon cette prétention, il n'y aurait point de société dont le ministère fournit davantage tous les aliments nécessaires qu'une société de sociniens, qui se glorifie de ne vouloir damner personne. Si on dit parmi nos réformés qu'une Eglise socinienne renverse le fondement en niant la divinité de Jésus-Christ, on y dit aussi qu'on ne le renversait pas moins, avant leur réformation, par leurs idolâtries, qui, selon eux, régnaient partout. Et si on veut enfin s'imaginer qu'il est plus dangereux de détruire le fondement par soustraction avec les sociniens qu'avec l'Eglise romaine, par ces additions prétendues qu'on traite d'idolâtrie . outre toutes les soustractions que nous y venons de montrer, selon les principes de nos réformés, et même avant leur réformation, ce serait une extravagance inouïe de croire qu'il fût plus aisé à ces *vrais fidèles*, qui devaient faire le discernement des doctrines sous un ministère plein d'erreurs, de retrancher ce qui excède, que de suppléer à ce qui manque; ou qu'on renverse plus certainement le fondement de la foi, en diminuant qu'en ajoutant, l'Ecriture ayant tant de fois compris sous une commune malédiction tant ceux qui diminuent que ceux qui ajoutent.

Il vaudrait donc mieux, pour M. Claude, laisser là tout ce ministère et la perpétuelle visibilité de l'Eglise, pour dire qu'il suffit enfin, toute cette visibilité étant renversée, que Dieu ait gardé l'Ecriture sainte, où les fidèles, soit cachés, soit découverts, soit dispersés, soit réunis, soit toujours subsistants, soit quelquefois tout à fait éteints, trouveront clairement, selon ses principes, sans aucun besoin du ministère, tous les aliments nécessaires. Car aussi à quoi leur est bon un ministère où l'erreur domine? et l'Ecriture ne leur serait-elle pas plus commode et plus instructive toute seule? Voilà ce que devraient dire les protestants, pour éviter les inconvénients où nous les jetons. Mais M. Claude n'a osé le faire et ne l'osera jamais, parce qu'il y trouverait des inconvénients encore plus insupportables et plus visibles. C'est, en un mot, qu'il a senti qu'à force de pousser, indépendamment de tout ministère ecclésiastique, l'autorité et la suffisance, pour ainsi parler, de l'Ecriture, à la fin il faudrait détruire l'Ecriture même.

En effet, il a trouvé dans l'Ecriture que l'Ecriture ne devait pas être, comme la philosophie de Platon, la règle d'une république en idée, mais d'un peuple toujours subsistant, que cette Ecriture appelle Eglise. Il a trouvé que ce peuple devait être toujours visible sur la terre, puisqu'il devait *non-seulement croire de cœur, mais encore confesser de bouche* [1], et, pour user de ses termes, *faire profession de la vérité chrétienne* [2]. Il a trouvé que l'Ecriture avait été mise en dépôt entre les mains d'un tel peuple, pour en être la règle immuable; qu'elle y aurait toujours des interprètes établis de Dieu, auteur de cette Ecriture, aussi bien que fondateur de ce peuple; et qu'ainsi le ministère destiné de Dieu à cette interprétation était éternel autant que l'Eglise même.

S'il écrit ces grandes paroles: « Dieu conserve toujours dans le ministère public tout ce qui est nécessaire pour conduire les vrais fidèles au salut [3], » il ne peut fonder cette assurance sur aucune industrie humaine. Que Dieu laisse le ministère ecclésiastique à lui-même, il faut qu'il tombe. Si donc on est assuré que *Dieu y conservera toujours tout ce qui est nécessaire au salut*, il faut que Dieu même l'ait promis, et l'éternité du ministère ne peut être fondée que sur cette promesse. M. Claude la trouve aussi dans ces paroles: *Tu es Pierre* [4], et le reste. C'est de là qu'il conclut avec nous, que Jésus-Christ, en parlant à *une Eglise qui confesse*, et confesse sans difficulté par ses principaux ministres, puisque c'est par saint Pierre au nom des apôtres, à une Eglise attachée *à un ministère extérieur, et usant de la puissance des clefs*, lui a promis que *l'enfer ne prévaudrait point contre elle* : *contre elle*, par conséquent soutenue par ce ministère; et c'est pourquoi il assure que « Dieu conserve toujours « dans le ministère public, tout ce qui est né« cessaire au salut des enfants de Dieu. »

Une autre promesse de Jésus-Christ adressée *à ceux qui baptisent et à ceux qui enseignent*, et conclue par ces puissantes paroles : « Je serai « toujours avec vous jusqu'à la consommation « des siècles [5], » fait dire à M. Claude [6], aussi bien qu'à nous, que Jésus-Christ promet à l'Eglise « d'être avec elle, de baptiser avec elle, et D'ENSEIGNER AVEC ELLE, SANS INTERRUPTION, JUSQU'A LA FIN DU MONDE. » Ainsi, selon ce ministre, cette promesse regarde l'Eglise comme attachée au ministère ecclésiastique; ce qui aussi lui fait conclure « que Jésus-Christ ne permet jamais que la corruption soit telle dans le ministère, qu'il n'y ait encore suffisamment de quoi entretenir LA VRAIE FOI de ses élus JUSQU'A LA FIN DU MONDE. »

Enfin, un troisième passage, et c'est celui de saint Paul aux Ephésiens [7], lui fait conclure avec nous, « que le ministère durera jusqu'à la fin DES SIÈCLES, ET DURERA DANS UN DEGRÉ et dans

[1] *Rom.*, X, 1. — [2] *Vide sup.*, 20. — [3] *Rép. man.*, qu. 4. — [4] *Matth.*, XVI, 18. — [5] *Matth.*, XXVIII, 20. — [6] *Ibid.* — [7] *Eph.*, IV, 12.

un état suffisant pour édifier le corps du Christ, et POUR AMENER TOUS LES ÉLUS A LA PERFECTION [1] dont parle saint Paul [2]. » Il faudra donc que Dieu s'en mêle ; et sans son secours toujours présent, on ne pourrait espérer une telle stabilité ni une telle intégrité dans le ministère.

Après avoir ainsi commencé à croire, il fallait achever l'ouvrage, et donner gloire à Dieu jusqu'au bout. M. Claude n'était pas loin du royaume de Dieu, quand il disait que Dieu se rendait assez supérieur à l'infirmité humaine, pour conserver toujours, malgré les efforts de l'enfer, une Eglise qui confesserait la vérité et un ministère extérieur qui fournirait aux vrais fidèles les aliments nécessaires au salut. Il devait donc achever, et croire que la même main, qui empêcherait l'enfer de prévaloir contre le ministère jusqu'à ôter ses aliments nécessaires, l'empêcherait aussi de prévaloir jusqu'à y faire dominer aucune erreur ; d'autant plus que ce qu'il a cru, enferme manifestement ce qui reste à croire. Car s'il a cru, sur la foi de la promesse divine, qu'il y aurait toujours une Eglise avec laquelle Jésus-Christ ne cesserait d'enseigner, c'est-à-dire, sans difficulté, qu'il ne cesserait d'enseigner avec les docteurs de cette Eglise, il fallait croire, par le même moyen, qu'il y enseignerait toute vérité, Jésus-Christ n'étant pas venu, et n'ayant pas envoyé son Saint-Esprit à ses Apôtres pour leur enseigner quelques vérités, mais pour leur enseigner *toute vérité*, comme lui-même l'a déclaré dans son Evangile [3].

Et il ne servirait de rien de dire que M. Claude promet seulement, dans le ministère, des aliments suffisants ; ce qui pourrait ne comprendre que les fondements de la foi, à la manière dont nos réformés les trouvent parmi les luthériens. Car la doctrine de Jésus-Christ ne contenant rien qui ne soit utile, conformément à cette parole : « Je suis le Seigneur qui t'enseigne des choses « utiles [4] ; » si on ne trouve dans le ministère la doctrine de Jésus-Christ tout entière, on n'y trouvera jamais *ce degré* requis par M. Claude, ni *cet état* SUFFISANT *pour amener tous élus* A LA PERFECTION *dont parle saint Paul.*

Ce serait donc quelque chose de croire que par la promesse Dieu conservait sans interruption dans le ministère ecclésiastique toutes les vérités essentielles ; car ce serait reconnaître dans l'Eglise avec laquelle Jésus-Christ enseigne, un commencement d'autorité infaillible, en reconnaissant cette autorité du moins à l'égard de ces premières vérités du christianisme. Mais pour achever l'ouvrage, et ne pas croire à demi, il faut croire encore que Jésus-Christ, en enseignant, enseigne tout, et confesse dans son Eglise une infaillibilité absolue.

Ainsi il ne faut pas dire avec les ministres et leur troupeau incrédule : Ce ministère ecclésiastique, c'est des hommes sujets à faillir, on peut douter après eux ; car cela c'est succomber à la tentation, et ne plus croire à la promesse. Il faut dire : C'est des hommes avec qui Jésus-Christ promet d'être et d'enseigner toujours : alors malgré la faiblesse humaine, et tous les efforts de l'enfer, on croit *contre l'espérance en espérance* [1] qu'on trouvera éternellement dans leur commune prédication, non pas quelques vérités, ou seulement les vérités principales, mais l'entière plénitude des vérités chrétiennes. Quoiqu'on dise, ce n'est pas croire à l'aveugle que de croire ainsi ; ou c'est croire à l'aveugle, comme Abraham, sur la parole de Dieu même, et sur la foi de ses promesses.

Combien donc est insupportable la doctrine de M. Claude, qui, après avoir reconnu tant de magnifiques promesses de Jésus-Christ en faveur de ce ministère sacré, replongé tout d'un coup, je ne sais comment, dans les ténèbres de sa secte, d'où il commençait à sortir, nous montre le ministère si abandonné de Jésus-Christ, qu'il n'y a plus de remède à ses erreurs, qu'en déposant tout d'un coup tous ceux qui sont dans la chaire ! Quel rapport de ces promesses si bien reconnues avec une corruption si universelle ?

M. Claude n'aurait donc qu'à s'écouter un peu lui-même pour venir à nous ; après avoir reconnu, en vertu de la promesse divine, l'éternité du ministère ecclésiastique dans CET ETAT SUFFISANT qu'il nous représente ; pour y trouver toujours *toute vérité*, il n'aurait plus qu'à penser que cette assistance imparfaite, et pour ainsi dire ce demi-secours de Jésus-Christ envers son Eglise, n'est digne ni de sa sagesse ni de sa puissance, étant assuré d'ailleurs qu'il n'y a de vraie suffisance dans le ministère que par la pleine manifestation de la vérité révélée de Dieu, conformément à cette parole de l'Apôtre : « Nous « nous faisons approuver devant Dieu à toute « bonne conscience par la manifestation de la « vérité [2]. » D'où il conclut aussitôt après, *que si notre Evangile*, c'est-à-dire, très-certainement, notre prédication, *est couvert encore, ce n'est que pour ceux qui périssent* ; afin de nous faire entendre que la prédication toujours claire et toujours sincère dans l'Eglise catholique, n'a d'obscurité que dans les rebelles, dont le démon, *le*

[1] *Rép. man.*, q. 4. — [2] *Col.*, II, 14. — [3] *Joan.*, XVI, 13. — [4] *II Is.* XLVIII, 17.

[1] *Rom.*, IV. 8. — [2] *II Cor.*, IV, 2, 3, 4.

Dieu de ce siècle, et l'esprit d'orgueil, *aveugle les entendements*, comme poursuit le même Apôtre : « afin qu'ils ne voient pas la lumière resplen- « dissante de la prédication de l'Evangile. »

Il est maintenant aisé de voir que toutes les subtilités de M. Claude ne servent qu'à le confondre. Que lui sert, en reconnaissant la perpétuelle visibilité de l'Eglise, d'avoir tâché d'éluder les suites de cette doctrine en réduisant l'Eglise aux vrais fidèles? Je le veux; que partout où il trouve *Eglise*, il entende les vrais fidèles; qu'il explique même, s'il veut, ces paroles : *Dites-le à l'Eglise* [1], dites-le aux vrais fidèles; démêlez-les parmi la troupe, et jugez avant le Seigneur : ou parce qu'il s'agit ici trop visiblement, comme lui-même le reconnaît [2], *de l'Eglise représentée par ses pasteurs*, qu'il dise que ces pasteurs représentent les vrais fidèles qu'on ne connaît pas et agissent en leur nom. Que serviront après tout ces explications, puisque enfin, selon lui, cette vraie Eglise se trouvera toujours visible, et ces vrais fidèles toujours sous un ministère public, Jésus-Christ permettant si peu d'en séparer son Eglise, que même après ces paroles : « Dites-le à l'Eglise, et, s'il n'écoute « l'Eglise, qu'il vous soit comme un gentil; » pour montrer combien redoutable est le jugement de l'Eglise, il exprime incontinent l'efficace du ministère par ces mots : « Tout ce que vous « lierez sur la terre sera lié dans le ciel [3], » et le reste que tout le monde sait. Ainsi je conclus toujours également que l'Eglise qu'il nous faut montrer SANS INTERRUPTION, soit que ce soit les seuls vrais fidèles, ou, si l'on veut, les seuls élus; soit que ce soit, en un certain sens, les méchants mêlés avec eux, et ceux qui croient *pour un temps*, selon l'expression de l'Evangile [4], est une Eglise toujours recueillie sous un ministère visible, et un corps toujours subsistant de peuple avec des pasteurs, où la vérité soit prêchée, non pas en cachette, *mais sur les toits* [5]. Qu'on tourne tant qu'on voudra, c'est une Eglise de cette nature et de cette constitution qu'il nous faut montrer dans tous les temps, de l'aveu de M. Claude. La faire disparaître un seul moment, c'est l'anéantir tout à fait, et renverser les promesses de l'Evangile dans ce qu'elles ont de plus sensible et de plus éclatant : la faire paraître toujours, c'est établir invinciblement l'Eglise romaine. Ainsi ce que nous explique M. Claude avec tant de soin, outre qu'il est faux, laisse la difficulté tout entière, et sa cause en aussi mauvais état qu'elle était avant ses défenses. Mais afin qu'on ne dise pas que nous nous sommes contenté de le réfuter, disons-lui la vérité en peu de mots.

Le fond de l'Eglise, c'est les vrais fidèles, et ceux-là principalement qui, *persévérant jusqu'à la fin*, demeurent éternellement en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en eux, c'est-à-dire les élus. Les méchants qui les environnent sont compris à leur manière sous le nom d'Eglise, comme les ongles, comme les cheveux, comme un œil crevé et un bras perclus, qui peut-être ne reçoit plus de nourriture, est compris sous le nom du corps. Tout est à ces vrais fidèles. Le ministère sous lequel ils vivent est à eux au sens que saint Paul a dit : « Tout est à vous, soit Paul, « soit Apollo ou Céphas [1] » Non que la puissance de leurs pasteurs vienne d'eux, ou qu'ils puissent seuls les établir et les déposer ; à Dieu ne plaise! cette puissance pastorale et apostolique vient de celui qui a dit : « Comme mon « Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie [2]. » C'est ce qui fait dire à saint Paul dans le même lieu : « Qu'est-ce qu'Apollo et qu'est-ce que « Paul? Les ministres de celui à qui vous avez « cru, et chacun selon que Dieu lui a donné [3] » à vous d'être fidèles et à nous d'être pasteurs. C'est pourquoi il ajoute encore « Nous sommes « ouvriers, » ou, pour mieux dire, « coopéra- « teurs de Dieu [4]. » Ces ministres et ces ouvriers, établis de Dieu, sont aussi ministres des fidèles, et en ce sens sont à eux, parce qu'ils sont *leurs serviteurs en Jésus-Christ* [5], établis dans la chaire, non pas pour eux-mêmes, car pour eux il leur suffirait d'être de simples fidèles, mais pour édifier les saints. Qui désire d'être dans la communion de ces saints, n'a que faire de se tourmenter à les discerner d'avec les autres . car encore qu'ils ne soient connus et parfaitement discernés que de Dieu seul, on est assuré de les trouver sous le ministère public et dans la profession extérieure de l'Eglise catholique. Il n'y a donc qu'à y demeurer pour être assuré de trouver les saints; parce que cette profession, et la parole des prédicateurs toujours féconde, qui ne manque jamais d'en engendrer, les tient toujours inséparablement unis à la sainte société où ils l'ont reçue. C'est pourquoi quand Jésus-Christ promet d'enseigner toujours avec son Eglise, il comprend tout dans cette parole ; et rendant par la vertu de cette promesse l'Eglise infaillible au dehors dans la manifestation de la vérité, il la rend dans l'intérieur toujours féconde. Si les prédicateurs de la vérité sont, par leur vie corrompue, indignes de leurs ministères, Dieu ne laisse pas de s'en servir pour sancti-

—[1] *Matth*, XVIII, 17. —[2] *Rép man.*, q. 4. —[3] *Matth.*, XVIII, 18.— 2 [4] *Matth.*, XIII, —[5] *Matth.*, X.

[1] *I Cor.*, III, 22.— [2] *Joan.*, XX, 21. — [3] *I. Cor.*, III. 4,5. — [4] *Ibid.*, — [5] II *Cor.*, IV, 5.

fier ses fidèles; car il est puissant pour vivifier, même par les morts, et un bras pourri peut devenir agissant entre ses mains. Au reste, ces vrais fidèles, connus de Dieu seul, animent tout le ministère ecclésiastique : un petit nombre de ces saints cachés suffit souvent à rendre efficaces les prières de toute une Eglise; la conversion des pécheurs sera souvent aussitôt l'effet de leurs gémissements secrets, que le fruit des prédications les plus éclatantes. C'est pourquoi saint Augustin attribue les salutaires effets du ministère à ces bonnes âmes, pour lesquelles et par lesquelles le Saint-Esprit est pleinement dans l'Eglise. Mais que la puissance ecclésiastique pour cela dépende d'eux, c'est ce que saint Augustin, ni aucun des saints docteurs n'a jamais pensé; et M. Claude, qui les cite, ne les entend pas. On le verra pleinement quand il publiera son écrit; il nous suffit, en attendant, d'avoir montré qu'il est de ceux, et Dieu veuille qu'il n'en soit pas jusqu'à la fin! qu'il est, dis-je, de ceux dont parle saint Paul, « qui se condamnent « eux-mêmes[1]. »

C'est en effet, selon cet Apôtre, le vrai caractère de toutes les hérésies; et aucune société n'a jamais porté plus visiblement ce caractère marqué par saint Paul, que l'Eglise prétendue réformée.

Elle se condamne elle-même, lorsque, n'osant assurer qu'elle soit infaillible, elle se voit néanmoins contrainte d'agir comme si elle l'était, et de rendre témoignage à l'Eglise catholique en l'imitant.

Elle se condamne elle-même, lorsqu'elle élève tous les particuliers qu'elle enseigne au-dessus de son propre jugement; et les forçant, quelque ignorants qu'ils se sentent, à examiner après elle, sans les rendre capables, elles les rend seulement indociles et présomptueux.

Elle se condamne elle-même, puisqu'en vantant les Ecritures, elle ne se sent pas assez d'autorité pour les faire recevoir à ses sectateurs sur sa parole, et laisse ses propres enfants, à qui elle les présente à lire, dans les incertitudes d'une foi humaine.

Elle se condamne elle-même, lorsque, forcée d'avouer qu'elle ne s'est établie qu'en rompant avec tout ce qu'il y avait d'églises chrétiennes dans le monde, elle se donne le propre caractère de toutes les fausses Eglises.

Enfin, elle se condamne elle-même, lorsque, forcée à reconnaître la perpétuelle visibilité de l'Eglise dans l'indéfectibilité du ministère, elle ne peut se soutenir sans reconnaître d'ailleurs dans le ministère une corruption universelle, et sans autoriser les particuliers contre toute la succession de l'ordre apostolique.

Que si elle se condamne elle-même en tant de sortes, qu'il lui serait salutaire de se condamner enfin elle-même, en retournant dans le sein de l'Eglise catholique, qui ne cesse de la rappeler à son unité!

Que ces messieurs ne nous parlent plus des abus qui nous font gémir. C'est mal remédier aux maux de l'Eglise que d'y ajouter celui du schisme. Sont-ils si heureux, ou, pour mieux dire, si orgueilleux et si aveugles, qu'ils ne sentent rien à déplorer parmi eux? et veulent-ils autoriser tant de sectes sorties de leur sein, qui, en se plaignant de leurs désordres dans ce même esprit de chagrin superbe avec lequel ils ont autrefois tant exagéré les nôtres, font tous les jours schisme avec eux, comme ils l'ont fait avec nous? Que n'écoutent-ils plutôt la charité même, l'unité même, et l'Eglise catholique, qui leur dit par la bouche de saint Cyprien[1] : « Ne vous persuadez pas, nos chers Frères et nos chers Enfants, que vous puissiez jamais défendre l'Evangile de Jésus-Christ, en vous séparant de son troupeau, de son unité et de sa paix. De bons soldats, qui se plaignent des désordres qu'ils voient dans l'armée, doivent demeurer dans le camp pour y remédier d'un commun avis sous l'autorité du capitaine, » et non pas en sortir pour exposer l'armée ainsi désunie aux invasions de l'ennemi. « Puis donc que l'unité ecclésiastique ne doit point être déchirée, et que d'ailleurs nous ne pouvons pas quitter l'Eglise pour aller à vous, revenez, revenez plutôt à l'Eglise votre mère et à notre fraternité; c'est à quoi nous vous exhortons avec tout l'effort d'un amour vraiment fraternel. » *Amen, amen.*

[1] *Tit.* III, 11.

INSTRUCTIONS PASTORALES

SUR

LES PROMESSES DE L'ÉGLISE.

PREMIÈRE INSTRUCTION

POUR MONTRER AUX RÉUNIS, PAR L'EXPRESSE PAROLE DE DIEU, QUE LE MÊME PRINCIPE QUI NOUS FAIT CHRÉTIENS NOUS DOIT AUSSI FAIRE CATHOLIQUES.

Jacques-Bénigne, par la permission divine, évêque de Meaux : au clergé et au peuple de notre diocèse, Salut et bénédiction.

Le saint travail de l'Eglise pour enfanter de nouveau en Notre-Seigneur ceux qu'elle a perdus dans le schisme du dernier siècle, est l'effort commun de tout le corps mystique de Jésus-Christ : tous les fidèles y ont part selon leur état et leur vocation; et nous nous sentons obligés à vous exposer, mes chers Frères, comment chacun de nous doit y contribuer.

Vous, donc, avant toutes choses, vous qui êtes obligés à les instruire, ne vous jetez point dans les contentions où se mêle l'esprit d'aigreur ; avertissez-les avec saint Paul, de « ne se point attacher à des disputes de paroles qui ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui écoutent : » exposez-leur la sainteté de leur doctrine, si irréprochable en elle-même, qu'on n'a pu l'attaquer qu'en la déguisant, et faites-leur aimer l'Eglise en leur proposant les immortelles promesses qui lui servent de fondement.

Il y a deux sortes de promesses : les unes s'accomplissent visiblement sur la terre ; les autres sont invisibles, et le parfait accomplissement en est réservé à la vie future. « L'Eglise sera glorieuse, sans tache et sans ride : » éternellement heureuse avec son Epoux, dans ses chastes embrassements « où Dieu sera tout en tous : » c'est ce que nous ne verrons qu'au siècle futur; mais en attendant; l'Eglise sera sur la terre « établie sur le fondement des apôtres et des prophètes, et sur la pierre angulaire qui est Jésus-Christ. » Les vents souffleront, les tempêtes ne cesseront de s'élever, l'enfer frémira par toutes sortes de tentations, de persécutions, d'impiétés, d'hérésies, sans qu'elle puisse être ébranlée, ni sa succession visible interrompue d'un moment : c'est ce qu'on verra toujours de ses yeux : et un objet si merveilleux ne manquera jamais aux fidèles.

Saint Augustin a remarqué en plusieurs endroits [1] que ces deux sortes de promesses sont subordonnées: les premières servent d'assurance aux secondes ; je veux dire que ce qu'on voit s'accomplir sensiblement sur la terre, rassure les plus incrédules sur ce qu'on ne doit voir que dans le ciel. Dieu accomplit dans son Eglise ce qui y doit paraître dans le temps : il n'accomplira pas moins ce qui ne nous doit être découvert qu'au ciel dans l'éternité. La foi chrétienne est établie sur l'enchaînement immuable de ces deux espèces de promesses ; et révoquer en doute cette liaison, c'est vouloir ôter au fidèle un gage de sa foi, que Jésus-Christ a voulu lui donner.

Pour rendre cette vérité sensible aux plus incrédules, représentez-leur, mes chers Frères, ce jour qui fut le dernier où Jésus-Christ parut sur la terre : prêt à monter aux cieux à la vue de ses disciples, avant que de les quitter et d'aller prendre sa place à la droite de son Père, il fit le plan de son Eglise, et il en prédit, parlons mieux, il en régla la destinée sur la terre (qu'on me permette ce mot), en lui promettant une double universalité, l'une dans les lieux et la seconde dans les temps.

Considérez, mes chers Frères, et faites considérer aux errants, non-seulement les promesses de Jésus-Christ, mais encore la clarté des paroles qu'il a choisies pour les exprimer ; en sorte qu'il ne peut rester aucun doute de sa pensée. Il lui promettait premièrement qu'elle s'étendrait par toutes les nations, et, pour ne rien cacher, il a voulu exprimer que ce serait *en commençant par Jérusalem : incipientibus ab Jerosolyma* [2].

Saint Luc, de qui nous tenons ces paroles, leur donne leur vraie étendue, lorsqu'il fait dire à Notre-Seigneur : « Vous serez mes témoins dans Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre ; » *et usque ad ultimum terræ* [3].

On voit ici, selon la remarque de saint Augustin, que l'Evangile devait s'avancer, comme de proche en proche, depuis Jérusalem jusqu'aux derniers confins du monde. Il donne d'abord *la paix à ceux qui sont près* [4] : aux héritiers des promesses, et à la terre chérie, c'est-à-dire à

[1] *Serm.* 238. num 3. etc., tom. v. — [2] *Luc.*, XXIV 47 — [3] *Act.*, I, 8 — [4] *Ephes.* II, 17.

Jérusalem et à la Judée ; et il l'étend dans la suite à tous les gentils, c'est-à-dire jusqu'aux nations les plus éloignées des promesses et de l'alliance : *vobis, qui longe fuistis.*

Samarie était entre deux, la plus proche du testament après la Judée, puisqu'elle connaissait Dieu, et qu'elle attendait le Christ ; tout s'accomplissait aux yeux des fidèles dans l'ordre que Jésus-Christ avait promis ; on vit dans Jérusalem les heureux commencements de l'Eglise : les fidèles *dispersés en Judée et en Samarie* [1], dans la persécution où saint Etienne fut lapidé, y annoncèrent l'Evangile, et ce fut le second progrès de l'Eglise, ainsi que Jésus-Christ l'avait marqué. Le reste des peuples n'était pas des peuples, et la connaissance de Dieu leur était entièrement étrangère, et toutefois l'Evangile y devait être porté, afin que ceux *qui étaient les plus éloignés se vissent rapprochés par le sang de Jésus-Christ* [2].

Alors donc furent accomplis aux yeux de tous les fidèles les anciens oracles sur la conversion des gentils, dont les psaumes et les prophètes étaient pleins ; et en même temps fut révélé ce grand secret, dont le parfait dénoûment était réservé à la prédication de saint Paul : « que le « Christ devait souffrir, et que c'était lui qui, « le premier de tous les hommes, devait annon- « cer la lumière, non-seulement au peuple, mais « encore aux gentils, après être ressuscité des « morts [3]. »

Une conversion si universelle des peuples les plus éloignés et les plus barbares, après un si long oubli de Dieu, au nom et par la vertu de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, faisait dire aux spectateurs d'un si grand ouvrage, que vraiment Jésus-Christ était tout-puissant pour accomplir ce qu'il promettait ; et que si, par un miracle si visible, il réunissait si rapidement tous les peuples de l'univers pour croire en son nom, il pouvait bien les réunir un jour pour être éternellement heureux dans la vision de sa face.

Mais la seconde partie de la promesse de Jésus-Christ est encore plus remarquable. Revenons à ce dernier jour, où, formant son Eglise par la commission qu'il donnait à ses Apôtres avec les paroles qu'on a entendues, il continua ainsi son discours : « Toute puissance m'est don- « née dans le ciel et sur la terre : allez donc : « enseignez les nations, les baptisant au nom du « Père et du Fils, et du Saint-Esprist, leur appre- « nant à garder toutes les choses que je vous ai « commandées. Et voilà, je suis avec vous tous « les jours jusqu'à la consommation des siè- « cles [4]. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire. Ce qu'il dit est grand et incroyable; qu'une société doive avoir une immuable durée, et qu'il y ait sous le soleil quelque chose qui ne change pas ; mais il donne aussi à sa parole cet immuable fondement : « Toute puissance m'est « donnée dans le ciel et sur la terre : » allez donc sur cette assurance, où je vous envoie aujourd'hui, et portez-y, par l'autorité que je vous en donne, le témoignage de mes vérités : vous ne demeurerez pas sans fruit : vous enseignerez, vous baptiserez; vous établirez des églises par tout l'univers. Il ne faut pas demander si le nouveau corps, la nouvelle congrégation, c'est-à-dire la nouvelle Eglise que je vous ordonne de former de toutes les nations, sera visible, étant, comme elle doit l'être, visiblement composée de ceux qui donneront les enseignements, et de ceux qui les recevront, de ceux qui baptiseront, et de ceux qui seront baptisés, et qui, ainsi distingués de tous les peuples du monde par la prédiction de mes préceptes, et par la profession de les écouter, le seront encore plus sensiblement par le sceau sacré d'un baptême particulier, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.

Cette Eglise, clairement rangée sous le même gouvernement, c'est-à-dire sous l'autorité des mêmes pasteurs, sous la prédication et sous la profession de la même foi, et sous l'administration des mêmes sacrements, reçoit par ces trois moyens les caractères les plus sensibles dont on la pût revêtir. Qu'elle est belle, cette Eglise, avec les trois marques de sa visibilité ! Mais, pour en concevoir le dernier trait, voyons comment Jésus-Christ en marquera la durée, et s'il ne l'explique pas aussi clairement qu'il a fait tout le reste. Il s'agit de l'avenir : mais cette phrase : *Et voilà,* le rend présent par la certitude de l'effet, *je suis avec vous ;* c'est une autre façon de parler consacrée en cent endroits de l'Ecriture, pour marquer une protection assurée et invincible de Dieu.

« Le Seigneur est avec vous, ô le plus coura- « geux de tous les hommes! Si le Seigneur est « avec nous, reprit Gédéon, d'où vient que nous « nous voyons accablés de tant de maux ! Allez « avec ce courage, vous délivrerez Israël de la « main des Madianites. Comment le délivrerai- « je, puisque ma famille est la dernière de la « tribu des Manassès, et que moi-même je suis le « dernier de la maison de mon père? Je serai « avec vous, lui dit le Seigneur, et vous détrui- « rez Madian, comme si ce n'était qu'un seul « homme [1]. » Ce mot, *je suis avec vous,* tient lieu de tout, et n'y a secours ni puissance qu'il ne

[1] *Act.*, VIII, 1. — [2] *Ephes.* II, 13. — [3] *Act.*, XXVI, 23. — [4] *Matth.*, XVI, 18

[1] *Judic.*, VI, 11, 13 seq.

contienne. « Quand je marcherais, » disait David [1], « au milieu de l'ombre de la mort, je ne « craindrais aucun mal, parce que vous êtes avec « moi. » Cent passages de cette sorte, dans toutes les pages de l'Ecriture, nous marquent cette expression comme la plus claire pour exclure tout sujet de crainte. « Quand vous passerez par « les eaux, je serai avec vous, et les fleuves ne « vous couvriront pas : vous marcherez au mi-« lieu des feux ardents, sans que leur ardeur « vous blesse [2]; » nul complot, nul accablement nulle persécution ne pourra vous nuire; défiez hardiment tous vos ennemis, dites-leur avec le Prophète : « Tenez conseil, et il sera dissipé; « parlez ensemble pour conspirer notre perte, « il ne s'en fera rien, parce que le Seigneur est « avec nous [3]. » Mais qu'est-ce encore, *avec « vous*, dans la promesse de Jésus-Christ? avec vous, *enseignants et baptisants*. Ceux qui veulent être *enseignés de Dieu* [4] n'auront qu'à vous croire, comme ceux qui voudront être baptisés n'auront qu'à s'adresser à vous.

Mais peut-être que cette promesse : *Je suis avec vous,* souffrira de l'interruption ? Non : Jésus-Christ n'oublie rien : « Je suis avec vous tous « les jours. » Quelle discontinuation y a-t-il à craindre, avec des paroles si claires? Enfin, de peur qu'on ne croie qu'un secours si présent et si efficace ne soit promis que pour un temps : « Je suis, » dit-il, « avec vous tous les jours jus-« qu'à la fin des siècles : » ce n'est pas seulement avec ceux à qui je parlais alors, que je dois être, c'est-à-dire avec mes apôtres. Le cours de leur vie est borné; aussi ma promesse va plus loin, et je les vois dans leurs successeurs. C'est dans leurs successeurs que je leur ai dit : « Je « suis avec vous : des enfants naîtront au lieu des « pères, *pro patribus nati sunt filii* [5]. » Ils laisseront après eux des héritiers : ils ne cesseront de se substituer des successeurs les uns aux autres, et cette race ne finira jamais.

Mais, dira-t-on, pourquoi vous restreignez-vous à dire que les erreurs seront toujours exterminées dans l'Eglise, et que n'assurez-vous aussi qu'il n'y aura jamais de vices? Jésus-Christ est également puissant pour opérer l'un et l'autre. Il est vrai : mais il faut savoir ce qu'il a promis. Loin de promettre qu'il n'y aurait que des saints dans son Eglise, il a prédit au contraire « qu'il y aurait des scandales dans son royaume et de l'ivraie dans son champ, et même qu'elle y croîtrait mêlée avec le bon grain jusqu'à la moisson [6]. » On sait les autres paraboles et les poissons *de toutes les sortes pris dans les filets* avec une telle multitude, que la nacelle où il pêchait en *était presque submergée* [1]; mais sans empêcher néanmoins qu'elle n'arrivât heureusement au rivage. C'est là une des merveilles de la durée de l'Eglise, que le grand nombre de ceux qui la chargent n'empêchera pas qu'elle ne subsiste toujours. Ainsi on verra toujours des scandales dans le sein même de l'Eglise, et le soin de les réprimer fera éternellement une partie de son travail; mais, pour ce qui est des erreurs et des hérésies, elles en seront exterminées. Jésus-Christ ne parle que de la durée de la prédication et des sacrements. Allez, enseignez, baptisez, et je suis toujours avec vous, enseignants et baptisants, comme on a vu : cependant la prédication produira son fruit; l'Eglise aura toujours des saints, et la charité n'y mourra jamais.

Au reste, le Fils de Dieu ne borne pas au siècle présent l'union qu'il veut avoir avec ses apôtres et leurs successeurs; il leur veut être beaucoup plus uni au siècle futur. Mais s'il s'était contenté de dire : Je suis avec vous éternellement, on aurait pu croire qu'il leur promettait seulement l'éternité bienheureuse qui suivra le siècle présent, au lieu que, conduisant l'effet de cette promesse *jusqu'à la consommation du monde,* sans y parler d'autre chose en cet endroit, on voit qu'il ne donne point d'autre terme à son Eglise visible ni à la sainte société du peuple de Dieu en ce monde, sous le régime de ses pasteurs, que celui de l'univers. Cependant la félicité de la vie future ne nous en est pas moins assurée, et cette promesse nous en est un gage certain, puisque si celui qui est tout-puissant pour accomplir tout ce qu'il promet peut conserver son Eglise en ce lieu d'instabilité et de tentation, malgré les flots et les tempêtes, à plus forte raison saura-t-il la rendre immuablement heureuse avec ses enfants quand elle sera arrivée au port.

De là suivent ces deux vérités, qui sont deux dogmes certains de notre foi : l'une, qu'il ne faut pas craindre que la succession des Apôtres, tant que Jésus-Christ sera avec elle (et il y sera toujours sans la moindre interruption, comme on a vu) enseigne jamais l'erreur, ou perde les sacrements; car il faut juger des autres par le baptême, qui en est l'entrée et le fondement. La seconde, qu'il n'est permis en aucun instant de se retirer d'avec cette succession apostolique, puisque ce serait se séparer de Jésus-Christ, qui nous assure qu'il est toujours avec elle. Voilà deux dogmes et deux fondements très-certains de notre foi, et qu'aussi le Fils de Dieu nous a proposés en termes exprès, et par des paroles

[1] *Psal.*, XXII, 4. — [2] *Isa.*, XLIII, 2. — [3] *Isa.*, VIII, 10. — [4] *Joan.*, VI, 45. — [5] *Psal.*, XLIV, 17. — [6] *Matth.*, XIII, 25 30, 41.

[1] *Matth.*, XIII. 47 ; *Luc.*, V, 3, 7.

qui ne pouvaient être plus claires. Il est le seul qui a construit sur la terre un édifice immortel, contre lequel il promet aussi ailleurs que l'enfer ne prévaudra pas [1]; et en assurant à ses apôtres d'être *tous les jours* avec leurs successeurs comme avec eux-mêmes *jusqu'à la fin du monde*, il ne laisse à ceux qui seront tentés de sortir de cette suite sacrée aucun endroit où ils puissent trouver un légitime commencement de leur secte, ni placer une interruption, quand elle ne serait que d'un jour ou d'un moment.

De là est venu aux hérétiques et aux schismatiques, jusqu'à la fin du monde, ce mauvais et malheureux caractère marqué par saint Jude: « Ce sont ceux qui se séparent eux-mêmes; » et afin de réciter le passage entier: « Souvenez-« vous, » dit-il [2], « mes bien-aimés, de ce qui a « été prédit par les apôtres de Notre-Seigneur « Jésus-Christ, qui vous disait qu'aux derniers « temps » (dans le temps de la loi évangélique) « il y aurait des imposteurs qui suivraient leurs « passions pleines d'impiétés, ce sont ceux qui « se séparent eux-mêmes, gens livrés aux sens, « et destitués de l'esprit de Dieu. » Remarquez ici que saint Jude, un des apôtres, cite à la fois tous les apôtres ses collègues et les compagnons de son ministère, comme établissant tous d'un commun accord le caractère de tous les trompeurs qui devaient paraître jusqu'à la fin des siècles. Ce caractère est de les montrer comme *ceux qui se séparent eux-mêmes*. Mais de qui se sépareront-ils, sinon du corps déjà établi, et dont l'unité est inviolable, puisqu'on donne pour marque sensible de leur imposture la hardiesse de s'en séparer? Ils seront éternellement connus par leur désertion, et il est clair, dit saint Jude, que c'est par ce caractère que tous les apôtres les ont voulu désigner. Comme ils ont ouï tous ensemble Jésus-Christ, qui leur promettait en commun d'être *tous les jours avec eux jusqu'à la consommation des siècles*, ils ont aussi jugé tous ensemble, que se séparer de cette chaîne, c'était se séparer d'avec Jésus-Christ, pendant qu'il leur promettait, de son côté, de ne les quitter jamais, ni eux, ni la suite de leurs successeurs.

De là suit, avec la même évidence, un autre caractère marqué par saint Paul, de *l'homme hérétique:* « c'est qu'il se condamne lui-même « par son propre jugement, » *proprio judicio suo condemnatus* [3]: puisque dès lors qu'il paraît en tête, comme le premier de sa secte, sans pouvoir nommer son prédécesseur dans le temps qu'il commence à s'élever, il se condamne en effet lui-même, comme novateur manifeste, et il porte sa condamnation sur son front.

[1] *Math.*, XVI, 10. — [2] *Jud.*, 17, 18, 19. — [3] *Tit.* III, 10, 11.

Or, cela arrive en deux façons, qui ont paru l'une et l'autre dans le dernier schisme: premièrement, lorsque les évêques, qui succédaient aux apôtres, sans quitter leurs siéges, renoncent à la foi de ceux qui les y ont établis, et qui les ont consacrés; secondement, et d'une manière encore plus sensible, lorsque les peuples se font un nouvel ordre de pasteurs qui viennent d'eux-mêmes, et qu'en s'ingérant dans le ministère sacré, sans pouvoir nommer leurs prédécesseurs, ils se voient contraints, pour sauver leur entreprise, de se dire « suscités de Dieu d'une façon extraordinaire pour dresser de nouveau l'Église qui était en ruine et désolation [1]. »

Que veulent-ils dire par cette *désolation* et cette *ruine?* Quoi? qu'il y avait en général de la corruption et du déréglement dans les mœurs de ceux qui conduisaient le troupeau? Ce n'est pas de quoi il s'agit, puisque cette *désolation* et cette *ruine*, qui obligeait à *dresser de nouveau l'Eglise*, regardait la foi. On supposait donc que la foi n'était plus avec ceux qui étaient en place, ni dans le peuple qui leur demeurait attaché, puisqu'il se fallait séparer de tout ce corps. ou qu'étant encore avec eux, selon sa promesse, on pouvait néanmoins s'en détacher, et se faire de nouveaux pasteurs, qui dans l'ordre de la succession ne tinssent rien des apôtres ni des successeurs des apôtres. ou qu'enfin on pût être avec Jésus-Christ, sans être avec ceux avec qui il a promis d'être toujours.

Ceux-là donc manifestement font une plaie a l'Église et une rupture dans l'unité. C'est ce qu'on a vu arriver en Allemagne et en France, au commencement du siècle passé, dans le schisme de Luther et de Calvin. Mais ceux qui, environ dans le même temps, ont rompu dans d'autres royaumes en demeurant dans les siéges où ils se trouvaient établis évêques, ne sont pas plus demeurés unis avec la succession apostolique, puisque tout d'un coup il ont renoncé à la doctrine de ceux qui les avaient consacrés, et qu'ils ont appris à leurs peuples à désavouer pareillement la foi de ceux qui leur avaient donné le baptême. Car il faut ici remarquer que la dissension dont il s'agissait ne regardait pas des choses indifférentes. Les réformateurs prétendus ne reprochaient rien moins à l'Eglise et à leurs consécrateurs, qu'un culte idolâtre, un sacrifice profane et sacrilége, un oubli de la grâce et de la justification chrétienne, et cent autres choses regardant visiblement les fondements de la foi et la substance du nom chrétien. Que leur servait donc de garder leurs siéges, si publiquement et par expresse déclaration ils cessaient de

[1] *Conf. de foi des prét. réf*

persister dans la foi qu'on y professait immédiatement avant eux, et qu'ils professaient si bien eux-mêmes lorsqu'on les a installés et consacrés, que leur changement, aux yeux du soleil et par un fait positif, est demeuré pour constant? Il n'est pas besoin de remonter plus haut; dès ce moment la chaîne est rompue; le caractère de séparation est ineffaçable; il n'y a qu'à se souvenir en quelle foi on était lorsqu'ils sont entrés dans leurs siéges, et dans quelle foi ils étaient eux-mêmes.

C'est un remède éternel, préparé par Jésus-Christ à son Eglise contre tous les schismes et contre toutes les sectes qui devaient naître en si grand nombre dès sa naissance et dans toute la suite des temps; c'est-là, dis-je, le vrai remède contre ce *Il faut*, de saint Paul, qu'on ne lit point sans un profond étonnement. « Il faut, » dit-il[1], « qu'il y ait non-seulement des schismes, mais même des hérésies. » *Oportet et hœreses* (etiam) *hœreses esse:* sans les schismes, sans les hérésies, il manquerait quelque chose à l'épreuve où Jésus-Christ veut mettre les âmes qui lui sont soumises, pour les rendre dignes de lui. Jésus-Christ paraissait à peine dans le monde, et dès sa première entrée dans son saint temple, tant marquée dans ses prophètes, il y voulut trouver le saint vieillard qui, expliquant à sa bienheureuse mère, et en sa personne à son Eglise la vraie Mère de ses enfants, les desseins de Dieu sur ce cher Fils, lui prédit qu'*il serait en butte aux contradictions*[2], ce qui paraît non-seulement dans sa vie et dans sa mort, mais encore éternellement dans la prédication de son Evangile; en sorte que c'était là une partie nécessaire des mystères de Jésus-Christ, d'exciter par leur simplicité, par leur majesté, par leur hauteur, la contradiction des sens et de la faible raison humaine.

Qu'on ne s'étonne donc pas de voir sortir du sein de l'Eglise des esprits contentieux, qui sauraient lui faire des procès sur rien; ou des curieux qui, pour paraître plus sages qu'il ne convient à des hommes, voudront tout entendre, tout mesurer à leurs sens, hardis scrutateurs des mystères dont la hauteur les accablera[3]; ou des hypocrites qui avec l'extérieur de la piété séduiront les simples, et sous la peau de brebis couvriront des cœurs de loups ravissants[4]; ou de ces *murmurateurs chagrins et plaintifs ou querelleurs; murmuratores querulosi*, comme les appelle saint Jude[5], qui, en criant sans mesure contre les abus, pour s'ériger en réformateurs du genre humain, se rendront, dit saint Augustin, plus insupportables que ceux qu'ils ne voudront pas supporter; ou enfin des hommes vains, qui inventeront des doctrines étrangères pour se faire un nom dans l'Eglise *et emmener des disciples après eux*[1]. C'est de tels esprits que se forment les schismes et les hérésies, et il faut qu'il y en ait pour éprouver les vrais fidèles. Mais Jésus-Christ, qui les a prévus et prédits, nous a préparé un moyen universel pour les connaître: c'est qu'ils seront tous du nombre de *ceux qui se séparent eux-mêmes, qui se condamnent eux-mêmes*; de ceux enfin qui ne croiront pas aux promesses de Jésus-Christ à l'Eglise, ni à la parole qu'il lui a donnée d'être toujours sans interruption et sans fin avec ses pasteurs.

Souvent ils sembleront imiter l'Eglise en se multipliant comme elle, et occupant des peuples entiers, ainsi que les ariens pervertirent les Goths, les Vandales, les Hérules, les Bourguignons; car il faut encore que les fidèles éprouvent la tentation de cette vaine ressemblance: bien plus, en durant longtemps, ils paraîtront imiter aussi la stabilité de l'Eglise, et comme elle pouvoir se promettre une éternelle durée. Mais l'illusion est toujours aisée à reconnaître et à dissiper. Il n'y a qu'à ramener toutes les sectes séparées à leur origine: on trouvera toujours aisément et sans aucun doute le temps précis de l'interruption: le point de la rupture demeurera, pour ainsi dire, toujours sanglant; et ce caractère de nouveauté, que toutes les sectes séparées porteront éternellement sur le front, sans que cette empreinte se puisse effacer, les rendra toujours reconnaissables. Quelques progrès que fasse l'arianisme, on ne cessera de le ramener au temps du prêtre Arius, où l'on comptait par leurs noms le petit nombre de ses sectateurs, c'est-à-dire huit ou neuf diacres, trois ou quatre évêques; en tout, treize ou quatorze personnes, à qui leur évêque et avec lui cent évêques de Libye dénonçaient un anathème éternel, qu'ils adressaient à tous les évêques du monde, et de qui il était reçu. C'est à ce temps précis et marqué où l'on ramenait les ariens[2]: on les ramenait au temps où l'on reprochait à Eusèbe de Nicomédie qu'*il croyait avoir toute l'Eglise en sa personne* et en celle des quatre évêques de sa faction, au temps où on lui disait: « Nous ne reconnaissons qu'une seule Eglise catholique et apostolique, qui ne peut être abattue par nul effort de l'univers conjuré contre elle, et devant qui doivent tomber toutes les hérésies[3]. » Ce que disait Alexandre, évêque d'Alexandrie, dans ces premiers siècles du christianisme, se dira éter-

[1] *I Cor.*, XI, 18, 19. — [2] *Luc.*, II, 34. — [3] *Prov.*, XXV. — [4] *Matth.*, VII, 15. — [5] *Jud.*, 16.

[1] *Act.*, XX, 30. — [2] *Epist.* 1 et 2 *Alex.*, episc. Alex., *ante Conc. Nic.* — [3] *Epist.* 2, *ad omn. ep.*, *ibid.*

nellement, et tant que l'Eglise sera Eglise, à toutes les sectes qui se sépareront d'elles-mêmes. Que Nestorius, patriarche de Constantinople, se fasse un nom dans l'Orient, et qu'une longue étendue de pays se fasse honneur encore aujourd'hui de le porter, on le ramènera toujours au point de la division, où il était seul de son parti avec un autre qu'il faisait prêcher dans Constantinople, où personne ne le pouvait souffrir, ni l'entendre dans sa propre ville; *où un seul évêque était opposé à six mille évêques* [1]; où la parcelle disputait contre le tout; où une branche rompue combattait contre l'arbre, et contre le tronc d'où elle s'était arrachée. Ainsi le schisme de Dioscore, qu'on voit encore subsister, sera toujours ramené au concile de Chalcédoine, et au temps où on lui disait avec une vérité manifeste et incontestable, que tout l'Orient et tout l'Occident étaient unis contre lui. C'est ainsi que l'on démontrait, quelque durée que le schisme pût avoir, qu'il commence toujours par un si petit nombre, qu'il ne mérite pas même d'être regardé à comparaison de celui des orthodoxes. Que l'on considère toutes les autres sectes qui se sont jamais séparées de l'Eglise; nous mettons en fait qu'on n'en nommera aucune, qui, ramenée à son commencement, n'y rencontre ce point fixe et marqué où une parcelle combattait contre le tout, se séparait de la tige, changeait la doctrine qu'elle trouvait établie par une possession constante et paisible, et dont elle-même faisait profession le jour précédent.

Dès là il n'est pas besoin d'aller plus loin : comme le sceau de la vraie Eglise est qu'on ne peut lui marquer son commencement par aucun fait positif, qu'en revenant aux apôtres, à saint Pierre et à Jésus-Christ, ni faire sur ce sujet autre chose que des discours en l'air; ainsi le caractère infaillible et ineffaçable de toutes les sectes, sans en excepter une seule, depuis que l'Eglise est Eglise, c'est qu'on leur marquera toujours leur commencement et le point d'interruption par une date si précise, qu'elles ne pourront elles-mêmes le désavouer. Ainsi, elles se flatteront en vain d'une durée éternelle; nulle secte, quelle qu'elle soit, n'aura cette perpétuelle continuité, ni ne pourra remonter sans interruption jusqu'à Jésus-Christ. Mais ce qui ne commence point par cet endroit ne se peut rien promettre de durable. Les hérésies ne seront jamais de ces fleuves continus, dont l'origine féconde et inépuisable leur fournira toujours des eaux : elles ne sont, dit saint Augustin, que des torrents qui passent, qui viennent, comme d'eux-mêmes, et se dessèchent, comme ils sont venus. La seule Eglise catholique, dont l'état remonte jusqu'à Jésus-Christ, recevra le caractère d'immortalité que lui seul peut lui donner.

Ce dogme de la succession et de la perpétuité de l'Eglise, si visiblement attesté par les promesses expresses de Jésus-Christ, avec les paroles les plus nettes et les plus précises, a été jugé si important, qu'on l'a inséré parmi les douze articles du Symbole des apôtres, en ces termes : *Je crois l'Eglise catholique ou universelle :* universelle dans tous les lieux et dans tous les temps, selon les propres paroles de Jésus-Christ [1] : « Allez, » dit-il, « enseignez toutes les nations; et voilà, « je suis avec vous tous les jours » (sans discontinuation) « jusqu'à la fin des siècles. » Ainsi, en quelque lieu et en quelque temps que le Symbole soit lu et récité, l'existence de l'Eglise de tous les lieux et de tous les temps y est attestée : cette foi ne souffre point d'interruption, puisqu'à tous moments le fidèle doit toujours dire : *Je crois l'Eglise catholique*. Quand les novateurs, quels qu'ils soient, ont commencé leurs assemblées schismatiques, l'Eglise était; il fallait le croire, puisqu'on disait : *Je crois l'Eglise*»; il fallait être avec elle, à peine d'être séparé de Jésus-Christ, qui a dit : *Je suis avec vous :* en quelque temps que, hors de sa communion, qui est toujours celle des saints, on ose former des congrégations illégitimes, on est manifestement du nombre de *ceux qui se séparent eux-mêmes*, qui se *condamnent eux-mêmes*, par leur propre et manifeste séparation.

Quand on dit que ce sont là des formalités, et qu'il faut en venir au fond, on abuse trop visiblement de la crédulité des simples, comme si la foi des promesses si clairement expliquée par Jésus-Christ même, et renfermée dans le Symbole, n'était qu'une formalité; ou que ce fût une chose peu essentielle au christianisme, de croire que les novateurs, qui se séparent eux-mêmes, portent dès là leur condamnation et leur nouveauté sur le front.

Ce défaut ne peut se couvrir par quelque suite de temps que ce puisse être. Le schisme de Samarie était si ancien, que l'origine en remontait jusqu'à Roboam, fils de Salomon; jusqu'à la séparation des dix tribus, ainsi que les plus anciens docteurs l'ont remarqué devant nous [2]. Le salut des Samaritains, séparés depuis si longtemps du peuple de Dieu, en était-il plus assuré par une origine si reculée? Point du tout; le peuple de Dieu les a toujours mis au rang des nations les plus odieuses. L'*Ecclésiastique* a nommé avec les enfants d'Esaü et de Chanaan, « le peu-

[1] *Apol. Dalm. ad Theod. imper., Conc. Eph.*, part. II, *inter acta cath.*

[1] *Matth.*, XXVIII, 18, 20.—[2] *Tertull.*, lib. IV, *Cont. Marcion.*, c. 35

ple insensé qui fait sa demeure dans Sichem [1], » c'est-à-dire les Samaritains. Jésus-Christ a confirmé cette sentence, et les traite en effet comme insensés en leur disant : « Vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; pour nous, nous adorons ce que nous connaissons [2]. » Vous ignorez l'origine de l'alliance, vous avez renoncé à la suite du peuple saint, vous réclamez en vain le nom de Dieu, il n'y a point de salut pour vous : *Le salut vient des Juifs*, et les Samaritains mêmes ne le doivent tirer que de là. Et remarquez ces paroles, *vous* et *nous* ; dans cette opposition, Jésus-Christ ne dédaigne pas de se mettre du côté des Juifs par ce mot de *nous ;* parce que c'était la tige sacrée, où se conservaient et se perpétuaient les promesses, le culte, le sacerdoce, jusqu'à ce que parût Celui qui par sa mort et par sa résurrection *devait être l'attente des peuples* [3]. Quand les dix lépreux, dont l'un était Samaritain, se présentèrent à Jésus-Christ pour être purifiés [4], le Sauveur les renvoya tous également, et non moins le Samaritain que les autres, aux prêtres successeurs d'Aaron, comme à la *source de la religion* et des sacrements : *Matricem religionis et fontem salutis*, comme parlait Tertullien [5]. Il ne servait donc de rien à ces schismatiques, que leur schisme fut invétéré, et qu'il eût duré près de mille ans sous diverses formes : on ne l'en condamnait pas moins par le seul titre de son origine ; on se souvint éternellement de l'auteur de la division, c'est-à-dire de *Jéroboam qui avait fait pécher Israël* [6], et qui s'était retiré par un attentat manifeste de la ville choisie de Dieu, c'est-à-dire de l'Eglise et du sacerdoce établi depuis Aaron et depuis Moïse.

Le plus ancien schisme parmi les Chrétiens est celui de Nestorius. On en vient de voir le défaut marqué dans son commencement, et dans le propre nom de son auteur que la secte porte encore ; rien ne le peut effacer. Le point de l'interruption n'est pas moins marqué dans les autres schismes d'Orient. Il n'est pas ici question de parler des Grecs, ce n'est point à l'Eglise de Constantinople, ni aux autres siéges schismatiques d'Orient, que nos réformés ont songé à s'unir en se divisant de l'Eglise romaine avec tant d'éclat et de scandale. Avouez, nos chers Frères, une vérité qui est trop constante pour être niée. Rien ne nous accommodait dans tout l'univers ; tout le monde sait ce que sont les Pères de l'Eglise grecque qui ont mis les premiers de tous au rang des hérétiques un Aërius [7], pour avoir cru inutiles les prières et les oblations pour l'expiation des péchés des morts, et pour d'autres points qui vous sont communs avec eux. C'est un fait constant que nulle adresse des protestants n'a pu pallier. Je ne crois pas à présent que des gens sensés et de bonne foi puissent nous objecter sérieusement que nous sommes des idolâtres, après qu'on a montré en tant de manières que l'honneur des saints, des reliques et des images laisse à Dieu tout le culte qui est dû à la nature increée ; et que loin de l'affaiblir, elle l'augmente [1]. Mais quoi qu'il en soit, l'Eglise d'Orient l'avait comme nous ; et le concile VIIe, reçu dans les deux Eglises, en est un irréprochable témoin. Je ne parle pas des autres dogmes du même concile, ni de ce qu'il dit si expressément sur la présence réelle, et que l'on ne peut éluder que par des chicanes : il nous suffit à présent, que l'Eglise grecque se trouve aussi éloignée des protestants que la latine ; il demeure pour constant qu'ils ont construit leur Eglise prétendue par une formelle et inévitable désunion d'avec tout ce qu'il y avait de Chrétiens dans l'univers.

Aussi se sont-ils vus dès leur origine irrémédiablement désunis entre eux-mêmes : luthériens, calvinistes, sociniens, ont été des noms malheureux, qui ont formé autant de sectes. Les catholiques savent se soumettre et se ranger sous l'étendard : on en a dans tous les siècles d'illustres exemples. Il n'en est pas de la même sorte de ceux qui ont rompu avec l'Eglise. Le principe d'union une fois perdu, en se séparant d'avec celle où tout était un auparavant, a tout mis en division ; les schismes se sont multipliés et n'ont pas eu de remède ; car la maxime qu'on avait posée, d'examiner chacun par soi-même les articles de la foi, mettait tout en dispute et rien en paix. Ainsi s'étaient divisées toutes les sectes : l'arianisme, le pélagianisme, l'eutychianisme avaient enfanté des demi-ariens, des demi-pélagiens, des demi-eutychiens de plus d'une sorte, et ainsi les autres. On n'a plus rien de certain, quand on a une fois rejeté le joug salutaire de l'autorité de l'Eglise. Les donatistes, dit saint Augustin [2], avaient pris en main le couteau de division, pour se séparer de l'Eglise : le couteau de division est demeuré parmi eux, et voyez, dit le même Père, « en combien de morceaux se sont divisés ceux qui avaient rompu avec l'Eglise : *Qui se ab unitate præciderunt, in quot frusta divisa sunt !* » N'en peut-on pas dire autant à nos prétendus réformateurs : c'est en vain qu'ils ont voulu reprendre l'autorité atta-

[1] *Eccli.*, I 27 — [2] *Joan.* VI, 22 — [3] *Gen.*, XLIX, 10[5]. — [4] *Luc.*, XVII 12, 14, 16. — [5] *Tertull.*, lib. IV, *Cont. Marcien.*, c. 35. — [6] *III. Reg.*, XV, 30 33. — [7] *Epiph.*, hær. 65 *et ind.*, lib. III, tom. I.

[1] V. au tom. III *les Fragments sur diverses matières de controverse*, fragments 1 et 2, et ci-dessus *l'Avertissement sur le reproche de l'idolâtrie.* — [2] *Serm.* 4, n. 33, 84, tom. VI.

chée au nom de l'Eglise, et obliger les particuliers à se soumettre aux décisions de leurs synodes. Quand on a une fois détruit l'autorité, on n'y peut plus revenir : on aura éternellement contre eux le même droit qu'ils ont usurpé contre l'Eglise, lorsqu'ils l'ont quittée. Aussi nulle dispute ne finit : Dordrect ne peut rien contre les arminiens ; en se soulevant contre l'Eglise, et réduisant à rien ce nom sacré avec les promesses de Jésus-Christ pour son éternelle durée, les protestants se sont ôté toute autorité, tout ordre, toute soumission : et aujourd'hui, s'ils se font justice, ils reconnaîtront qu'ils n'ont aucun moyen de réprimer ou de condamner les erreurs; en sorte qu'il ne leur reste aucun remède pour s'unir entre eux, que celui de trouver tout bon, et d'introduire parmi eux la confusion de Babel et l'indifférence des religions sous le nom de tolérance.

Il n'en faut pas davantage aux cœurs simples et de bonne foi. Les promesses dont il s'agit sont conçues, comme on a vu, en termes simples et très-clairs. On doit donc se déterminer en très-peu de temps à y croire; et cette croyance enferme une claire décision de toutes les controverses. Car si une fois il est constant que la vérité domine toujours dans l'Eglise, tous les doutes sont résolus : il n'y a qu'à croire, et tout est certain. Mais si après cela on veut écouter les anciens docteurs de l'Eglise, et savoir s'ils entendent comme nous les promesses de Jésus-Christ dont nous parlons, je veux bien entrer encore dans cette matière, et ne craindrai point de donner à un sujet si essentiel toute l'étendue qu'il mérite.

Vous doutez du sentiment des anciens docteurs : il n'y a qu'à les entendre parler à ceux qui, se séparant visiblement de l'Eglise, de cette Eglise qui était visiblement répandue par tout l'univers, disaient qu'*elle était perdue sur la terre.* C'est ainsi que parlaient les donatistes; mais cette parole n'était écoutée qu'avec horreur, comme on écoute les plus grands blasphèmes. « L'Eglise a péri, dites-vous, elle n'est plus sur la terre. » Saint Augustin leur répond [1] : « Voilà ce que disent ceux qui n'y sont point; parole impudente. Elle n'est pas, parce que vous n'êtes pas en elle? C'est, » poursuit-il, « une parole abominable, détestable, pleine de présomption et de fausseté, destituée de toute raison, de toute sagesse, vaine, téméraire, insolente, pernicieuse: *Abominabilem, detestabilem, vanam, temeriaram, præcipitem, perniciosam,* » etc. Pourquoi tous ces titres à cette erreur? C'est qu'elle dément Jésus-Christ, qui a promis à l'Eglise, non-seulement des jours éternels au siècle futur, mais encore, dans cette vie, des jours qui seront courts, à la vérité, puisque tout ce qui n'est pas éternel est court, mais qui dureront néanmoins jusqu'à la fin du monde [1].

Le même saint Augustin fait ainsi parler l'Eglise avec le même Psalmiste : « Annoncez-« moi la brièveté de mes jours; » voyons à quels termes vous avez voulu les réduire : *Paucitatem dierum meorum annuntia mihi.* « Mais, » continue-t-elle, « pourquoi ceux qui se séparent de mon unité murmurent-ils contre moi? pourquoi ces hommes perdus disent-ils que je suis perdue? Ils osent dire que j'ai été, et que je ne suis plus. Parlez-moi donc, ô Seigneur! de la brièveté des jours que vous m'avez destinés sur la terre. Je ne vous interroge point ici sur ces jours perpétuels de l'autre vie : ils seront sans fin dans le séjour éternel où je serai; » ce n'est point de cette durée dont je veux parler : « je parle des jours temporels que j'ai à passer sur la terre; annoncez-les-moi encore un coup : parlez-moi, » non point de l'éternité dont je jouirai dans le ciel, mais des jours « passagers et brefs » que je dois avoir dans ce monde. « Parlez-en pour l'amour de ceux qui disent : Elle a été, et elle n'est plus; elle a apostasié, et l'Eglise est périe dans toutes les nations. Mais qu'est-ce que Jésus-Christ m'annonce sur cela? que me promet-il? Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. »

Voilà donc deux vies bien distinctement promises à l'Eglise : l'une dans le ciel, éternelle et vraiment longue, puisqu'il n'y a rien de long que ce qui n'a point de fin; l'autre temporelle et courte en effet, puisqu'elle aura une fin, mais à qui Jésus-Christ n'en donne point d'autre que celle des siècles.

Ailleurs le même Père applique à l'Eglise cette parole du même Psalmiste [2] : « Il a appuyé « la terre sur sa fermeté, elle ne branlera point « aux siècles des siècles : » *Fundavit terram super firmitatem suam, non inclinabitur in sæculum sæculi* [3]. « Par la terre, » dit saint Augustin, « j'entends l'Eglise; » et dans la suite : « Où sont ceux qui disent que l'Eglise est périe dans le monde, elle qui, loin de tomber, ne peut pas même pencher pour que ce soit, ni jamais être ébranlée [4]? » Pourquoi? A cause qu'étant appuyée sur le ferme fondement de la promesse de Jésus-Christ, « elle est prédestinée pour être la colonne et le soutien de la vérité : *Prædestinata est columna et firmamentum veritatis* [5], » qui est,

[1] *Aug. in psal.* CI, serm. 2, n. 8, t. IV.

[1] *Ibid.*, n. 2, t. IV. — [2] *Psal.* XLVII, 9. — [3] *In Psal.* CIII. 5, serm. I n. 17. — [4] *Serm.* 2, n. 5. — [5] *Ibid.*, n. 17.

comme on sait, une parole de saint Paul [1], où l'Apôtre donne ce nom à l'Eglise.

C'est d'une Eglise visible, où il faut « con-« verser avec les hommes, » et édifier le peuple de Dieu, que saint Paul a voulu parler : c'est d'une Eglise visible que saint Augustin entend cette parole, et la chimère de l'Eglise invisible n'était pas connue de ce temps.

De là vient que le même Père enseigne aussi qu'on ne se trompe jamais en suivant l'Eglise. « C'est là, » dit-il [2], « qu'on écoute et qu'on voit : celui qui est hors de l'Eglise n'entend ni ne voit : celui qui est dans l'Eglise n'est ni sourd ni aveugle : *Extra illam qui est, neque videt neque audit; in illa qui est, nec surdus nec cæcus est.* » Mais de peur qu'on ne s'imagine que l'instruction que donne l'Eglise ne dure qu'un temps, il ajoute avec le Psalmiste : « Dieu l'a fondée éternellement ; » d'où il conclut : « Si Dieu l'a fondée éternellement, craignez-vous que le firmament ne tombe, ou que la fermeté même ne soit ébranlée ? »

Aussi donne-t-il toujours le sentiment de l'Eglise pour une entière conviction de la vérité. C'est ce qui paraît dans un sermon admirable, prononcé à Carthage le jour de la Nativité de saint Jean-Baptiste. Il s'agissait d'établir, contre la nouvelle hérésie des pélagiens, la vérité du péché originel par le fait constant, positif et universel du baptême des petits enfants : il pose pour fondement, que par la coutume de l'Eglise, « très-ancienne, très-canonique, très-bien « fondée [3], » comme ils ont péché par autrui, c'est aussi par autrui qu'ils croient : sur ce fondement il suppose que les enfants qu'on baptise sont rangés au nombre des fidèles : « Je demande, » dit-il aux novateurs [4], « si Jésus-Christ sert de quelque chose à ces nouveaux baptisés, ou s'il ne leur sert de rien. Il faut qu'ils répondent qu'il leur sert beaucoup ; ils sont accablés par le poids de l'autorité de l'Eglise. Ils voudraient peut-être bien ne pas avouer l'utilité du baptême des petits enfants, et leurs raisonnements les conduiraient là ; mais l'autorité de l'Eglise les retient, de peur que les peuples chrétiens ne leur crachent au visage. » Remarquez ici le prodigieux effet de l'autorité de l'Eglise, non seulement dans les Catholiques qui ne pouvaient souffrir qu'on en doutât, mais encore dans les novateurs, qui n'osaient la contredire : « Selon cette autorité, » poursuivait-il, « un petit enfant qu'on baptise est rangé au nombre des fidèles. L'autorité de l'Eglise notre Mère emporte cela ; la règle très-bien fondée de la vérité fait qu'on n'ose le nier. Qui voudrait s'opposer à cette force, et employer des machines pour abattre cette inébranlable muraille, ne l'abattrait pas, mais se mettrait soi-même en pièces. » Telle est l'autorité de l'Eglise c'est ainsi qu'elle est invincible et inébranlable.

Alors les nouveaux hérétiques n'étaient pas encore condamnés ; et ce sermon solennel, prononcé par l'ordre des évêques dans la métropolitaine de toute l'Afrique fut l'avant-coureur de cette juste condamnation. Pendant que l'Eglise les attendait avec une patience vraiment maternelle, saint Augustin les pressait en cette sorte : « C'est-ici, » dit-il « une chose fondée et établie sur un fondement immuable. On supporte ceux qui disputent, lorsqu'ils errent dans les autres questions qui ne sont pas bien examinées, qui ne sont pas encore établies par la pleine autorité de l'Eglise. C'est alors qu'il faut supporter l'erreur ; mais elle ne doit pas s'emporter jusqu'à vouloir ébranler le fondement de l'Eglise, » c'est-à-dire, comme on voit, la foi des promesses sur lesquelles elle est appuyée.

Puisque nous sommes sur les pélagiens, il est bon de considérer en la personne de ces hérétiques avec quel dédain ces sortes d'esprits parlaient de l'Eglise, et ce que répondaient les orthodoxes. « C'est tout dire, » disait Julien le Pélagien [1], « la folie et l'infamie ont prévalu même dans l'Eglise de Jésus-Christ. » On n'en vient à cet excès d'impiété contre l'Eglise, qu'après avoir méprisé les promesses de son éternelle durée. Ailleurs : « la confusion se met partout, le nombre des fous devient le plus grand, et on ôte à l'Eglise le gouvernail de la raison, afin d'introduire un dogme vulgaire [2]. » Il appelait ainsi par mépris le dogme commun de l'Eglise, et à la manière des grands esprits faux, il affectait de se distinguer par ses superbes singularités. Il dit ailleurs dans le même esprit : « Si la vérité trouve encore quelque place parmi les hommes, et que le monde ne soit pas encore étourdi par le bruit de l'iniquité [3]... » C'est le langage ordinaire des novateurs. A les entendre, la vérité n'est plus sur la terre, l'Eglise y est perdue ; ils ne songent plus aux promesses qu'elle a reçues ; et parce que le dogme contraire à celui des hérétiques y prévaut toujours, ces superbes, méprisant le peuple, dont le gros demeure attaché à ses pasteurs, reprochent à l'Eglise, « qu'elle se pare de l'autorité du vulgaire, de la lie du peuple, des femmes, des gens de métier, des gens de néant [4]. »

C'est le langage commun de tous les héréti-

[1] *I Tim.*, III, 15. — [2] *In Psal.*, XLVII, n. 7. — [3] Lib. II, *De bapt.*, cap. 4, n. 5, tom. IX. — [4] *Ibid.*

[1] *Aug.*, *Op. imp. cont. Jul.*, lib. I, n. 12, tom. X. — [2] *Ib.*, lib. II, n. 2. — [3] *Ibid.*, lib. I, n. 102. — [4] *Ibid.*, n. 33, etc.

ques; ce fut en particulier celui de Bérenger au XI[e] siècle, comme nous le dirons bientôt. Mais saint Augustin y avait déjà répondu par avance. L'Eglise, disait-il à Julien comme aux autres, doit toujours subsister, et il ne faut pas s'étonner si la vérité y prévaut dans la multitude, puisque c'est cette *multitude* qui a été promise à Abraham[1], laquelle par conséquent il ne « faut « point mépriser comme une troupe vulgaire. » Toute « l'Eglise est contre vous dès son commen- « cement : » *A suoinitio*[2], puisque dès son commencement elle a montré, par ses exorcismes et par ses exsufflations, qu'elle connaissait le péché originel dans les petits enfants. Il n'y a rien de plus faible que ces raisonnements, si la croyance de l'Eglise n'est pas d'une certitude infaillible. « Revenez à nous, » disait encore saint Augustin à Julien[3]; « vous n'êtes pas né de parents qui crussent la doctrine que vous enseignez, vous avez été régénéré dans une Eglise qui croyait le contraire. » Ce dogme, poursuivait-il, que vous appelez *vulgaire* ou *populaire*, à cause qu'il est suivi de tous les peuples fidèles, est celui de saint Cyprien et de saint Ambroise. « Mais ce n'est pas saint Ambroise ni saint Cyprien qui ont fait entrer les peuples dans cette croyance; il les y ont trouvés; votre père les y a trouvés quand vous avez été baptisé petit enfant; vous avez vous-même trouvé tels dans l'Eglise tous les peuples catholiques[4]. » Qu'on remarque bien cet argument. C'est, comme nous l'avons vu, l'argument commun de tous les Catholiques contre tous ceux qui innovent, et il faut bien que tout novateur trouve l'Eglise dans un sentiment opposé au sien, puisque, selon la promesse de Jésus-Christ, elle seule ne change jamais.

En un mot tous les ennemis de l'Eglise lui ont marqué une fin, ou du moins une interruption, et tous les enfants de l'Eglise ont soutenu qu'elle ne verrait ni l'un ni l'autre. Les païens lui assignaient pour toute durée 365 ans[5]. Vain discours que l'expérience avait réfuté, puisqu'elle n'avait jamais été plus affermie qu'après ce temps écoulé. Il n'y a donc point de fin pour elle. Mais elle n'est pas moins à couvert de l'interruption, puisque Jésus-Christ, véritable en tout, l'a également garantie de ces deux accidents.

Je ne m'étonne pas des païens qui ne croient ni en Jésus-Christ ni en ses promesses. Mais il ne faut pas non plus s'étonner des hérétiques, quoiqu'ils portent le nom de Chrétiens, puisque, s'étant engagés à se faire une Eglise et une doctrine indépendante de celles qu'ils trouvaient sur la terre lorsqu'ils sont venus, ils ont eu ce malheureux intérêt de trouver une interruption dans la suite de l'Eglise, et d'éluder les promesses de son éternelle durée.

Il n'y a rien de plus grand ni de plus divin dans la personne de Jésus-Christ que d'avoir prédit d'un côté que son Eglise ne cesserait d'être attaquée, ou par les persécutions de tout l'univers, ou par les schismes et les hérésies qui s'élèveront tous les jours, ou par le refroidissement de la charité[1], qui amènerait le relâchement de la discipline; et de l'autre d'avoir promis que, malgré toutes ces contradictions, nulle force n'empêcherait cette Eglise de vivre toujours ni d'avoir toujours des pasteurs qui se laisseraient les uns aux autres et de main en main la chaire, c'est-à-dire l autorité de Jésus-Christ et des apôtres, et avec elle la sainte doctrine et les sacrements. Aucun auteur de nouvelles sectes, de quelque esprit de prophétie qu'il se vantât d'être illuminé, n'a osé dire seulement ce qu'il deviendrait, ni ce que deviendrait le lendemain la société qu'il établissait; Jésus-Christ a été le seul qui s'est expliqué à pleine bouche, non-seulement sur les circonstances de sa passion et de sa mort, mais encore sur les combats et sur les victoires de son Eglise : « Je vous ai établis, » dit-il, « afin que vous alliez et que vous fructi- « fiiez, et que votre fruit demeure[2]. » Et comment demeurera-t-il ? C'est ce qu'il fallait exprimer pour laisser aux hommes le témoignage certain d'une vérité bien connue. Jésus-Christ n'y hésite pas, il énonce dans les termes les plus précis une durée sans interruption et sans autre fin que celle de l'univers. C'est ce qu'il promet à l'ouvrage des douze pêcheurs, et voilà le sceau manifeste de la vérité de sa parole. On est affermi dans la foi des choses passées en remarquant comme il a vu clair dans un si long avenir. C'est ce qui nous a fait Chrétiens, mais en même temps, c'est ce qui nous fait Catholiques, et on voit manifestement que la science de Jésus-Christ, si divine et si assurée, n'a pu se tromper en rien.

Deux choses affermissent notre foi : les miracles de Jésus-Christ à la vue de ses apôtres et de tout le peuple, avec l'accomplissement visible et perpétuel de ses prédictions et de ses promesses. Les apôtres n'ont vu que la première de ces deux choses, et nous ne voyons que la seconde. Mais on ne pouvait refuser à celui à qui l'on voyait faire de si grands prodiges, de croire la vérité de ses prédictions; comme on ne peut refuser à celui qui accomplit si visiblement les

[1] *Aug.*, *Op. imp. cont. Jul.*, lib. VI, n. 3. — [2] *Ibid.*, lib. II, n. 104. — [3] *Ibid.*, lib. IV. n. 13. — [4] *Ibid.*, liv. II, n. 2. — [5] *Aug.*, *De civit Dei*, lib. XVIII. c. 53, 54, tom. VII.

[1] *Matt.*, XXIV, 12. — [2] *Joan.*, XV, 16.

merveilles qu'il a promises, de croire qu'il était capable d'opérer les plus grands miracles.

Ainsi, dit saint Augustin, notre foi est affermie des deux côtés. Ni les apôtres ni nous ne pouvons douter; ce qu'ils ont vu dans la source les a assurés de toute la suite; ce que nous voyons dans la suite nous assure de ce qu'on a vu et admiré dans la source; mais il faut être Catholique pour entendre ce témoignage. Les hérétiques comme les païens sont contraints de le refuser; puisqu'ils veulent trouver dans l'Eglise, de l'erreur, de l'interruption, un délaissement du côté de Jésus-Christ, ils ne peuvent ajouter foi à la promesse de son éternelle assistance; et on voit que ce n'est pas inutilement que le Fils a rangé « parmi les païens ceux qui « n'écoutent pas l'Eglise [1], » puisque faute de la vouloir écouter dans les nouveautés qu'ils proposent, ils se voient réduits à éluder les promesses de Jésus-Christ et à dire avec les païens que l'Eglise, comme un ouvrage humain, devait tomber.

Revenons aux anciens docteurs, et après avoir produit saint Augustin, remontons jusqu'à l'origine du christianisme. Le même Père nous fera connaître le sentiment de saint Cyprien par ces paroles: « Nous-mêmes, » dit-il [2], « nous n'oserions assurer ce que nous avançons » (touchant la validité du baptême des hérétiques), « si nous n'étions appuyés de l'autorité de l'Eglise universelle, à laquelle saint Cyprien » (qui soutenait le contraire avec l'ardeur que personne n'ignore) « aurait lui-même cédé si la vérité éclaircie eût été dès lors confirmée par un concile universel. » Par où il est plus clair que le jour, non-seulement que saint Augustin baissait la tête sous l'autorité de l'Eglise, mais encore qu'il la tenait si inviolable, qu'il aurait cru faire injure à saint Cyprien, s'il l'eût jugé capable d'y résister.

En effet, il ne faut que voir comment ce saint martyr a parlé de l'unité de l'Eglise, tant en elle-même qu'avec ceux qui nous ont précédés dans la succession de la doctrine et des chaires. Il y a, dit-il [3], dans l'Eglise catholique une tige, une racine, une source, une force pour reproduire sans fin de nouveaux pasteurs qui remplissent les mêmes chaires d'une seule et même doctrine, et dès là un enchaînement d'unité et de succession d'où l'on ne peut sortir sans se perdre. C'est ce qu'il appelle « la tige et « la racine de l'Eglise catholique: » *Ecclesiæ catholicæ radicem et matricem: racine tenace* et inviolable, comme il la nomme, *tenaci radice*, qui retient tellement les vrais fidèles dans son unité, que « ceux qui n'ont point « l'Eglise pour Mère ne peuvent avoir Dieu pour « Père: » *Habere non potest Deum Patrem qui Ecclesiam non habet matrem* [1]. Cent passages de cette force, qu'il n'est pas besoin de rapporter parce qu'ils sont connus de tout le monde, font la matière du livre *De l'unité de l'Eglise*. Et pour faire l'application de ces beaux principes aux hérésies particulières, le même saint, interrogé par un de ses collègues dans l'épiscopat, ce qu'il fallait croire de l'*hérésie de Novatien*, il ne veut pas seulement permettre *qu'on s'informe de ce qu'il enseigne, dès là qu'il n'enseigne pas dans l'Eglise*; c'est assez qu'il soit séparé de cette tige, de cette racine de l'unité hors de laquelle il n'y a point de christianisme; « et, » poursuit-il, « quel qu'il soit, et quelque autorité qu'il se donne, il n'est pas Chrétien n'étant pas dans l'Eglise de Jésus-Christ: *Quisquis ille est, et qualiscumque est, Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est* [2]. » Ainsi tout ce qui est hors l'Eglise n'est rien parmi les Chrétiens, et l'Eglise seule est tout par rapport à Dieu.

Il combat tous les novateurs par cet argument et il ne cesse de leur opposer le concert, l'accord, le concours de toute l'Eglise catholique: *Ecclesiæ catholicæ concordiam ubique cohærentem.* « Ce n'est pas nous, » dit-il [3], « qui nous sommes séparés d'avec eux, mais c'est eux qui se sont séparés d'avec nous: *Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt*; et parce qu'ils sont nouveaux, qu'ils ont trouvé l'Eglise en place, et qu'ils sont tous venus après, *et cum hæreses et schismata postmodum nata sint*; leurs assemblées, les conventicules qu'ils tiennent à part, comme il les appelle, ne peuvent jamais se lier à la tige de l'unité: *Dum conventicula sibi diversa constituunt, unitatis caput atque originem reliquerunt.* »

C'est ainsi que saint Cyprien montrait dans tous les hérétiques, comme nous faisons après lui, ou plutôt après l'apôtre saint Jude, ce malheureux caractère de *se séparer eux-mêmes.* C'est ainsi qu'il leur faisait voir que l'Eglise *qu'ils tâchaient d'établir, était une Eglise humaine: Humanam conantur Ecclesiam facere* [4], et ne tenait rien de l'institution ni des promesses de Jésus-Christ.

Pour ce qui est de la vraie Eglise, elle est, dit-il [5], représentée par saint Pierre; lorsque Jésus-Christ ayant demandé à ses disciples: « Ne « voulez-vous point aussi vous retirer? cet apô- « tre lui répondit au nom de tous: Seigneur, à

[1] *Matth.*, XVIII, 17. — [2] Lib. II, *De bapt.*, cap. 4, n. 5, t. IX. — [3] *De unit. Eccl.*, epist. 41.

[1] *Ibid.* — [2] Epist. 52, *ad Antoniam.* — [3] *De unit. Eccl.* — [4] Epist. *ad Anton.* — [5] Epist. 55 *ad Cornel.*

« qui irions-nous? vous avez des paroles de vie « éternelle ; nous montrant par cette réponse, » poursuit le saint martyr, que qui que ce soit qui quitte Jésus-Christ, « l'Eglise ne le quitte pas, et « que ceux-là sont l'Eglise qui demeurent dans « la maison de Dieu ; » de sorte que le caractère des novateurs est de la quitter, ainsi que le caractère des vrais fidèles est d'y demeurer toujours.

En remontant un peu plus haut, nous trouverons Tertullien que saint Cyprien appelait son maître, et qui méritait ce nom tant qu'il est demeuré lui-même dans cette unité de l'Eglise qu'il a tant louée. Tertullien donc, tant qu'il a été Catholique, a reconnu cette chaîne de la succession qui ne doit jamais être rompue. Selon cette règle on connaît d'abord les hérétiques, par la seule date de leur commencement. « Marcion et Valentin sont venus du temps d'Antonin [1], » on ne les connaissait pas auparavant ; on ne les doit donc pas connaître aujourd'hui. Ce qui n'était pas hier est réputé dans l'Eglise comme ce qui n'a jamais été. Toute Eglise chrétienne remonte à Jésus-Christ de proche en proche, et sans interruption. La vraie postérité de Jésus-Christ va sans discontinuation à l'origine de sa race. Ce qui commence, par quelque date que ce soit, ne fait point race, ne fait point famille, ne fait point tige dans l'Eglise. « Les marcionites ont des Eglises, mais fausses et dégénérantes comme les guêpes ont des ruches [2], » par usurpation et par attentat ; on n'est point recevable à dire qu'on a rétabli ou réformé la bonne doctrine de Jésus-Christ, que les temps précédents avaient altérée [3] ; c'est faire injure à Jésus-Christ que de croire qu'il ait souffert quelque interruption dans le cours de sa doctrine ni qu'il en ait attendu le rétablissement ou de Marcion ou de Valentin, ou de quelque autre novateur quel qu'il soit [4]. « Il n'a pas envoyé en vain le Saint-Esprit, il est impossible que le Saint-Esprit, ait laissé errer toutes les Eglises, et n'en ait regardé aucune [5]. » Montrez-nous-en donc avant vous une seule de votre doctrine : vous disputez par l'Ecriture? vous ne songez pas que l'Ecriture elle-même nous est venue par cette suite : les Evangiles, les Epîtres apostoliques et les autres Ecritures n'ont pas formé les Eglises ; mais leur ont été adressées, et se sont fait recevoir *avec l'assistance du témoignage de l'Eglise : Ejus testimonio assistente* [6]. Ainsi la première chose qu'il faut regarder, *c'est à qui elles appartiennent : cujus sint Scripturæ* [1]. L'Eglise les a précédées, les a reçues, les a transmises à la postérité *avec leur véritable sens* [2]. Là donc où est la *source de la joie*, c'est-à-dire la succession de l'Eglise, « là est la vérité des Ecritures, des interprétations ou expositions, et de toutes les traditions chrétiennes [3]. » Ainsi, sans avoir besoin de disputer par les Ecritures, nous confondons tous les hérétiques, « en leur montrant, sans les Ecritures, qu'elles ne leur appartiennent pas, et qu'ils n'ont pas droit de s'en servir [4]. »

Cet argument est égal contre toutes les hérésies, elles y sont toutes également convaincues : *Revictæ hæreses omnes* [5]. On confond Praxéas, comme on avait confondu Marcion et Valentin. Vous êtes nouveau, *novellus;* vous êtes venu après, *posterus;* vous êtes venu hier, *hesternus* [6], et avant-hier on ne vous connaissait pas. Vous n'êtes rien aux Chrétiens ni à Jésus-Christ, « qui « était hier et aujourd'hui, et qui est de tous les siècles [7] ; » on vous dira comme aux autres : Pourquoi me venez-vous troubler? « je suis en pos- « session, je possède le premier, j'ai mes origines « certaines [8], » je viens en droite ligne et de main en main de *ceux à qui appartenait la chose,* on savait bien que vous viendriez ; nous avons été avertis qu'il s'élèverait des hérésies, et même qu'il le fallait : mais en même temps on nous a déclaré qui vous étiez : des gens sortis hors de la ligne, hors de la chaîne de la succession, hors de la tige de l'unité. Une marque de ma possession incontestable, c'est que vous-mêmes vous avez cru premièrement comme moi : *Constat in Catholicæ primo doctrinam credidisse* [9], et vous avez innové, non-seulement sur moi, mais encore sur vous-mêmes. C'est l'argument que saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, faisait tout à l'heure aux ariens; c'est celui que saint Augustin faisait aux pélagiens ; c'est celui que Tertullien fait à Valentin et à Marcion ; nous l'entendrons faire aux disciples de Bérenger, et nous l'avons déjà fait à toutes les hérésies.

Mais ces arguments, et les autres qu'on vient d'entendre, ne seraient qu'une illusion sans le fondement des promesses de Jésus-Christ, en vertu desquelles l'Eglise devait subsister *tous les jours* sans interruption et *jusqu'à la fin des siècles* dans les apôtres et leurs successeurs. C'est à la doctrine de ce corps apostolique qu'il a plu à Jésus-Christ de nous appeler; mais afin que notre foi ne fût pas pour cela fondée sur des hommes, il a promis à ceux-ci d'être toujours avec eux.

[1] *Tert., Præsc.,* n. 30. — [2] *Adv. Marcion.,* lib. IV, n. 5. — [3] *Adv. Marcion.,* lib. I, n. 20. — [4] *Ibid., Præsc.,* n. 20. — [5] *Præsc.,* n. 28. [6] *Adv. Marc.,* lib. IV, n. 2, 3.

[1] *Præsc.,* n. 19. — [2] *Ib.,* n. 20. — [3] *Ibid.,* n. 19. — [4] *Ibid.,* n. 37. — [5] *Ibid.,* n. 35. — [6] *Ad. Prax.,* n. 2 — [7] *Hebr.,* XIII, 8. — [8] *Præsc.,* n. 37. — [9] *Ibid.,* n. 30.

Je pourrais citer saint *Irénée*, je pourrais citer Origène : pour éviter la longueur, je citerai seulement saint Clément d'Alexandrie, maître d'Origène, qui touchait au temps des apôtres, et qui était le théologien de l'Eglise d'Alexandrie, la plus savante qui peut-être fût dans le monde. C'est lui qui nous montrera la *voie royale* contre toutes les hérésies [1], c'est-à-dire le grand chemin battu par nos pères; il nous marquera l'*ancienne Eglise* qui précède toutes les sectes, et les a toutes vues se séparer d'elle. De cette sorte elle est la seule qui mérite le nom de l'Eglise; les autres sectes *sont des écoles* [2], où l'on dispute; celle-ci est l'*Eglise* où l'on croit; celui donc qui se soulève contre les *traditions* de l'Eglise, c'est-à-dire contre la suite et la succession, *a cessé d'être fidèle,* et a quitté la source. C'est pourquoi tous les novateurs se contredisent eux-mêmes; leur doctrine est inconstante et variable, parce que, dit-il, par une curiosité pernicieuse, par une superbe singularité, « ils méprisent les choses ordinaires, et, tâchant de s'élever au-dessus de ce que la foi rendait commun, ils sortent du sentier de la vérité. La gloire les aveugle; ils veulent faire une secte et une hérésie, et surpasser ceux qui nous ont précédés dans la foi [3]. » On sait leur date; leurs auteurs, dont ils portent encore les noms, sont connus partout; on sait sous quels empereurs ils ont commencé, les lieux et les temps de leur naissance, et il est « constant que l'Eglise catholique les a tous devancés, elle est une comme Dieu est un, elle est ancienne, elle est Catholique; tous ceux qui l'abandonnent l'ont trouvée dans l'éminence de l'autorité et rien ne l'égala jamais. » La quitter, c'était quitter les apôtres et Jésus-Christ même; et c'est ce qu'on appelait abandonner la *tradition*, c'est-à-dire la suite toujours manifeste de la doctrine laissée et continuée dans l'Eglise, le principe de la vérité, et la source qui coulait toujours dans la succession.

Cette doctrine manifestement venait de l'Apôtre, lorsqu'il disait à Timothée : « Ce que vous « avez ouï de moi en présence de plusieurs té- « moins, laissez-le à des hommes fidèles qui « soient capables d'en instruire d'autres [4]. » C'est la règle apostolique, c'est par cette supposition que la doctrine doit aller de main en main : les apôtres l'ont déposée entre les mains de leurs successeurs, *en présence de plusieurs témoins ;* devant toute l'Eglise catholique, comme l'explique Vincent de Lérins, après saint Chrysostome [5], pour éviter la surprise, on ne dit rien en secret, mais ce qui est dit devant tout le monde, passe à tout le monde de main en main; c'est, disait saint Chrysostome [1], le trésor royal qui doit être déposé en lieu public; de pasteur à pasteur, d'évêque à évêque on se donne les uns aux autres la saine doctrine, il n'y a point d'interruption; et tout cela originairement vient de Jésus-Christ, qui disait aux apôtres et à leurs successeurs : *Je suis toujours avec vous.* Dans cette succession la doctrine est toujours la même. C'est pourquoi la fausse doctrine, dans le style de l'Ecriture, s'appelle une autre doctrine : « O Timothée, » dit saint Paul [2], « dénoncez à certaines gens qu'ils n'en- « seignent point d'autre doctrine. L'Evangile « n'est jamais autre » que ce qu'il était auparavant [3]. Ainsi, quel que soit le temps où dans la foi on dise autre chose que ce qu'on disait le jour d'auparavant, c'est toujours l'*hétérodoxie,* c'est-à-dire *une autre doctrine* qu'on oppose à l'*orthodoxie;* et toute fausse doctrine se fera connaître d'abord, sans peine et sans discussion, en quelque moment que ce soit, par la seule innovation, puisque ce sera toujours quelque chose qui n'aura point été perpétuellement connu. C'est par ce témoignage que la foi se rend sensible aux plus ignorants, pourvu qu'ils soient humbles; et tous les jours sont égaux pour y trouver la vérité en possession, puisque Jésus-Christ ne dit pas qu'il sera avec les apôtres et leurs successeurs à de certains jours, mais *tous les jours*.

Par là s'entend clairement la vraie origine de Catholique et d'hérétique. L'hérétique est celui qui a une opinion, et c'est ce que le mot même signifie. Qu'est-ce à dire, avoir une opinion? C'est suivre sa propre pensée et son sentiment particulier. Mais le Catholique est catholique, c'est-à-dire qu'il est universel, et sans avoir de sentiment particulier, il suit sans hésiter celui de l'Eglise.

De là vient qu'un des caractères des novateurs dans la foi, est de s'aimer eux-mêmes. *Erunt homines seipsos amantes : Il y aura des hommes qui s'aimeront eux-mêmes* [4], ou, comme parle saint Jude, digne d'être si souvent cité dans une lettre si courte, *des hommes qui se repaissent eux-mêmes, seipsos pascentes* [5]; qui se repaissent de leurs inventions, jaloux de leur sentiment, amoureux de leurs opinions. Le Catholique est bien éloigné de cette disposition, et sans craindre l'inconvénient d'être jaloux de ses propres pensées, il y a une sainte jalousie, un saint zèle pour les sentiments communs

[1] *Strom.*, lib. VII. — [2] *Ibid* — [3] *Strom.*, lib. VII. — [4] *II Tim.*, II, 2. — [5] *Chrysost.*, in eum loc.

[1] *Ibid.* — [2] *I Tim.*, I, 3. — [3] *Galat.*, I, 7. — [4] *II Tim.*, III, 2. — [5] *Iud.*, 12.

de toute l'Eglise; ce qui fait qu'il n'invente rien, et qu'il n'a jamais envie d'innover.

Pour répondre aux autorités des saints, que nous avons alléguées, on dira que cet argument, qu'on tire de la succession, était bon au commencement, où, tout près de Jésus-Christ et des apôtres, on voyait comme d'un coup d'œil l'origine de l'Eglise. Illusion manifeste! Si dans la promesse de Jésus-Christ sur la durée de son Eglise nous regardions autre chose que la puissance divine qu'il y donne pour fondement : « Toute-puissance, » dit-il [1], « m'est « donnée dans le ciel et sur la terre, » rien ne nous pourrait assurer contre l'altération de la doctrine; un ouvrage humain pourrait tomber après cent ans, comme après mille ans, et les Pères du IIe, IIIe, IVe et Ve siècle, dont nous avons allégué l'autorité se pourraient tromper comme nous dans la succession de l'Eglise et de ses pasteurs. Mais parce que Jésus-Christ et sa parole toute-puissante sont le fondement de notre foi, l'argument est de tous les siècles. Saint Cyprien ne le faisait pas avec moins d'assurance que saint Augustin, et avant lui Tertullien, et avant lui Clément d'Alexandrie. On le fit à Bérenger, avec la même force, après mille ans. Dès qu'il innova sur la présence réelle, on lui objecta d'abord, comme je l'ai démontré ailleurs [2], ce fait constant, qu'il n'y avait pas une Eglise sur la terre, pas une ville, pas un village, de son sentiment; que les Grecs, que les Arméniens, et en un mot tous les Chrétiens d'Orient avaient la même foi que l'Occident; de sorte qu'il n'y avait rien de plus ridicule que de traiter d'incroyable ce qui était cru par le monde entier. Lui-même il l'avait cru comme les autres : il avait été élevé dans cette foi; après l'avoir changée, il y était revenu par deux fois, et, sans oser nier le fait constant de l'universalité de la croyance contraire à la sienne, il se contentait de répliquer, à l'exemple des autres hérétiques, dont nous avons vu les réponses, que « les sages ne doivent pas suivre les sentiments ou plutôt les folies du vulgaire [3]. » Mais Lanfranc, ce saint religieux, ce savant archevêque de Cantorbéry, et les autres, qui faisaient voir que ce qu'il appelait le *vulgaire* [4], c'était tout le clergé et tout le peuple de l'univers; et après un fait si positif, sur lequel on ne craignait pas d'être démenti, on concluait que si la doctrine de Bérenger était véritable, « l'héritage promis à Jésus-Christ était péri, et ses promesses anéanties; enfin que l'Eglise catholique n'était plus, et que, si elle n'était plus, elle n'avait jamais été [1]. » Comme donc, en toute occasion et en tout temps, les hérétiques tenaient le même langage, l'Eglise y opposait toujours les mêmes promesses; l'argument, loin de s'affaiblir, se fortifiait; et bien loin qu'il fût plus clair au commencement de l'Eglise, au contraire plus elle allait en avant, plus paraissait la merveille de son éternelle subsistance, et plus on voyait clairement la vérité de cette sentence : « Le ciel et la terre passeront, mais « mes paroles ne passeront pas [2]. »

Cent ans après Bérenger, saint Bernard alléguait toujours la même preuve, et toujours, s'il se pouvait, avec une nouvelle assurance. « Je « vous ai tenu, » disait l'Epouse [3], « et je ne vous « quitterai point. » Ce Père expliquait ces paroles, *par celles de la promesse* [4] : « Voilà, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des siècles: elle tient Jésus-Christ, parce qu'elle en est tenue: comment donc peut-elle tomber? » Il explique la fin des siècles par le retour des Juifs à l'Eglise: il faut qu'elle dure jusque-là; c'est pourquoi, poursuivait le saint [5], « la race des Chrétiens n'a pas dû cesser un moment, ni la foi sur la terre, ni la charité dans l'Eglise. Les fleuves se sont débordés, les vents ont soufflé, » et sont venus fondre sur elle; mais elle n'est point tombée, « parce qu'elle était fondée sur la pierre, qui est Jésus-Christ, et sur la promesse inviolable : ainsi elle n'a pu être séparée d'avec Jésus-Christ, ni par les vains discours des philosophes, ni par les suppositions des hérétiques, ni par l'épée des persécuteurs. » Fondé sur cette promesse, il oppose aux novateurs de son temps, comme on avait toujours fait, l'*autorité de l'Eglise catholique*, et les Pères qui ont toujours enseigné la vérité, et les Papes et les conciles toujours attachés à la suivre [6]. Cette suite ne peut être interrompue.

Au surplus, sans disputer davantage, il ne faut qu'un peu de bon sens et de bonne foi pour avouer que l'Eglise chrétienne, dès son origine, a eu pour une marque de son unité sa communion avec la chaire de saint Pierre, dans laquelle « tous les autres siéges ont gardé l'unité », *in qua sola unitas ab omnibus servaretur*, comme parlent les saints Pères [7], en sorte qu'en y demeurant, comme nous faisons, sans que rien ait été capable de nous en distraire, nous sommes le corps qui a vu tomber à droite et à gauche tous ceux qui se sont séparés eux-mêmes; et on ne peut nous montrer par un fait positif et constant,

[1] *Matth.*, XXVIII, 20.— [2] *Hug.* Lingon., *Abelm.* Brix., *Ascol.*, *Ep. ad Bereng.*; *Guim.*, liv. III; *Lanf.*, *De corp. et sang. Dom.*, c. 2, 4, 22, etc.; *Hist. des Var.*, lib. XV, tom. VIII.—[3] *Hug.*, Lingon., etc., *ibid.* —[4] *Ibid.*, c. 4.

[1] *Ibid.*, c. 22.—[2] *Matth.*, XXIV, 35.— [3] *Cant.*, III, 4. — [4] *Serm.* 79, *in Cant.*, n. 5, tom. I. — [5] *Ibid.*, n. 4. — [6] *Serm.*, 80, n. 7, 8. — [7] *Opt.*, *Cont. Parm.*, lib. II.

comme il le faudrait pour ne point discourir en l'air, que nous ayons jamais changé d'état, ainsi que nous le montrons à tous les autres.

Dans cet inviolable attachement à la chaire de saint Pierre, nous sommes guidés par la promesse de Jésus-Christ. Quand il a dit à ses Apôtres : « Je suis avec vous, » saint Pierre y était avec les autres ; mais il y était avec sa prérogative, comme le premier des dispensateurs, *Primus Petrus* [1] ; il y était avec le nom mystérieux de Pierre, que Jésus-Christ lui avait donné [2], pour marquer la solidité et la force de son ministère ; il y était enfin comme celui qui devait le premier annoncer la foi au nom de ses frères les apôtres, les y confirmer, et par là devenir la pierre sur laquelle serait fondé un édifice immortel. Jésus-Christ a parlé à ses successeurs comme il a parlé à ceux des autres apôtres, et le ministère de Pierre est devenu ordinaire, principal et fondamental dans toute l'Eglise. Si les Grecs se sont avisés dans les derniers siècles de contester cette vérité, après l'avoir confessée cent fois, et l'avoir reconnue avec nous, non point seulement en spéculation, mais encore en pratique dans les conciles que nous avons tenus ensemble durant sept cents ans ; s'ils n'ont plus voulu dire, comme ils faisaient : « Pierre a parlé par Léon ; Pierre a parlé par Agathon ; Léon nous présidait comme le chef préside à ses membres ; les saints canons et les lettres de notre Père Célestin nous ont forcés à prononcer cette sentence, » et cent autres choses semblables ; les actes de ces conciles, qui ne sont rien moins que les registres publics de l'Eglise catholique, nous restent encore en témoignage contre eux, et l'on y verra éternellement l'état où nous étions en commun dans la tige et dans l'origine de la religion.

Ce sera donc toujours aux Catholiques à confondre ceux qui se séparent, et en les prenant dans le moment funeste pour eux de leur séparation, nous serons en droit de leur dire avec saint Paul : « Est-ce de vous qu'est partie la pa« role de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui « elle est parvenue [3] ? Est-ce de vous qu'elle est « partie ? » montrez-nous sa continuité : « n'est-elle « venue qu'à vous ? » montrez-nous son universalité. Est-ce de vous qu'elle est partie ? devait-elle avoir de vous son commencement ; et ne faut-il pas qu'il paraisse de qui vous la tenez, et comment elle vous est venue de proche en proche ? « N'est-elle venue qu'à vous seul ? » ne devait-elle pas être dans toute la terre, et une parcelle doit-elle l'emporter contre le tout ? C'est par de tels arguments que le docte Vincent de Lérins démontrait, il y a treize cents ans, que l'Eglise a des coutumes établies qui sont autant de démonstrations de la vérité, et qu'il faut compter parmi ces coutumes ce qu'elle a accoutumé de croire.

Loin que la saine doctrine soit capable d'être affaiblie par les nouveautés, au contraire la contradiction des novateurs la fortifie et l'épure. Ecoutons saint Augustin [1] : « Plusieurs choses étaient cachées dans les Ecritures : les hérétiques séparés de l'Eglise l'ont agitée par des questions : ce qui était caché s'est découvert, et on a mieux entendu la vérité de Dieu...Ceux qui pouvaient le mieux expliquer les Ecritures, ne donnaient point de résolution aux questions difficiles, pendant qu'il ne s'élevait aucun calomniateur qui les pressât. On n'a point traité parfaitement de la Trinité avant les clameurs des ariens ; ni de la pénitence, avant que les novatiens s'élevassent contre ; ni de l'efficace du baptême, avant nos rebaptisateurs. On n'a pas même traité avec la dernière exactitude les choses qui se disaient de l'unité du corps de Jésus-Christ, avant que la séparation qui mettait les faibles en péril obligeât ceux qui savaient ces vérités à les traiter plus à fond, et à éclaircir entièrement toutes les obscurités de l'Ecriture. Ainsi, dit saint Augustin, loin que les erreurs aient nui à l'Eglise catholique, les hérétiques l'ont affermie, et ceux qui pensaient mal ont fait connaître ceux qui pensaient bien. On a entendu ce qu'on croyait avec piété, » et la vérité s'est déclarée de plus en plus.

Il se faut donc bien garder de croire que les erreurs quelles qu'elles soient puissent détruire l'Eglise et en interrompre la suite : elles y viennent pour la réveiller, et faire qu'elle entende mieux ce qu'elle croyait.

Par cette sainte doctrine, toute question dans l'Eglise se réduit toujours, contre tous les hérétiques, à un fait précis et notoire : Que croyait-on quand vous êtes venus ? Il n'y eut jamais d'hérésie qui n'ait trouvé d'Eglise actuellement en possession de la doctrine contraire. C'est un fait constant, public, universel et sans exception.

Ainsi, la décision a été aisée ; il n'y a qu'à voir en quelle foi on était quand les hérétiques ont paru, en quelle foi ils avaient été élevés eux-mêmes dans l'Eglise, et à prononcer leur condamnation sur ce fait, qui ne pouvait être caché ni douteux. Demandez à Luther lui-même comment, par exemple, il disait la Messe, avant qu'il se prétendît plus illuminé. Il vous répondra qu'il la disait comme on la disait, comme on la dit encore dans l'Eglise catholique, et la disait dans la foi commune de toute l'Eglise. Voilà sa

[1] *Matth.*, x, 2. — [2] *Marc.*, III, 17. — [3] *I Cor.*, XIV, 36.

[1] *In Psal.* LIV, n. 22, tom. IV.

condamnation prononcée par sa propre bouche: s'il s'est cru contraint à changer ce qu'il a trouvé établi, c'est là son crime et son attentat, qu'il a voulu appeler nouvelle lumière. Il en est de même des autres errants dans tous les autres articles. Ils ont tous voulu, non pas éclaircir ce que l'Eglise savait, mais savoir autre chose qu'elle ; il n'y a point à hésiter sur la décision.

Mais pourquoi donc faire tant de livres contre les hérésies? Saint Augustin vient de vous le dire si clairement ; vous l'avez ouï : « Si vous ne « croyez pas, vous n'entendrez pas, » disait le prophète [1], selon l'ancienne version des Septante : *Nisi credideritis, non intelligetis*; d'où saint Augustin tirait cette conséquence évidente par elle-même : « Le commencement de l'intelli« gence, c'est la foi ; le fruit de la foi, c'est l'intel« ligence : » *Initium sapientiæ fides; fidei fructus intellectus*. Voilà toute l'économie de la doctrine parmi les fidèles. On croit sur la foi de l'Eglise : on entend par les explications plus particulières des saints docteurs. Vous voyiez baptiser les petits enfants, et vous croyiez en simplicité qu'ils étaient pécheurs, puisqu'on leur donnait par le baptême la rémisssion des péchés. Une hérésie vient contester cette vérité ; alors vous développez plus clairement la doctrine de saint Paul sur les deux Adam , le premier et le second ; les paraboles de Jésus-Christ sur la renaissance, et toute la suite des mystères. Le baptême donné en égalité au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, faisait adorer un seul Dieu en trois personnes. Jésus-Christ était appelé le Fils unique : c'en était assez pour établir la foi. Quand les ariens ont voulu embrouiller cette matière, il a fallu, pour l'expliquer dans toute son étendue, détailler, pour ainsi parler, la théologie de saint Jean ; les paroles de Jésus-Christ même, sur son éternelle naissance, et la source de l'unité dans la procession des trois divines personnes. En un mot, vous aviez dans le symbole un abrégé des articles, qui, proposé par l'Eglise, vous ôtait le doute. Les hérésies sont venues pour donner lieu à de plus amples explications ; et de la foi simple, on vous a menés à la plus parfaite intelligence qu'on puisse avoir en cette vie. Ainsi, l'Eglise sait toujours toute vérité dans le fond ; elle apprend par les hérésies, comme disait le célèbre Vincent de Lérins, à l'exposer avec plus d'ordre, avec plus de distinction et de clarté. Mais que sert, direz-vous, cette intelligence à celui qui croit déjà en simplicité ? Beaucoup en toute manière Dieu veut que vous remarquiez tous les progrès de la vérité dans votre esprit : on vous conduit par degrés à la parfaite lumière, et vous apprenez que *de clarté en clarté*, comme dit saint Paul [1], vous devez enfin arriver au plein jour.

Ainsi la décision de l'Eglise est toujours courte et aisée à prononcer dans le fond ; mais il n'en est pas de même des traités des saints docteurs. Pour prononcer une décision, l'on n'a qu'à dire à l'hérétique : Que croyait-on dans l'Eglise, et qu'y aviez-vous appris vous-même ? Le fait est constant : on va vous le déclarer plus précisément que jamais : on ira même au-devant de toutes vos équivoques. Que disent les Ecritures? Les traités des saints docteurs vous l'expliqueront plus amplement. Nous sommes ceux à qui tout profite, et même les hérésies : elles nous rendent plus attentifs, plus zélés, mieux instruits : la chose n'est pas obscure : « Nous avons appris, » dit saint Augustin [2], « et c'est là une principale partie de l'instruction chrétienne ; nous avons appris que chaque hérésie a apporté à l'Eglise sa question particulière, contre laquelle on a défendu plus exactement la sainte Ecriture que s'il ne s'était jamais élevé de pareille difficulté ; » et vous craignez que les hérésies n'obscurcissent ou n'affaiblissent la foi de l'Eglise !

Mais, mes Frères, je parle à vous ; à vous, dis-je, qui faites l'objet de nos plus tendres inquiétudes dans la peine que vous avez de vous réunir avec nous ; je vois ce qui vous arrête. Vous craignez que, sous ce beau nom de l'autorité de l'Eglise et de la foi des promesses, on ne vous pousse trop loin, et qu'on ne se mette en droit de vous faire croire tout ce qu'on voudra. O cœurs pesants et tardifs à croire non ce qui est écrit par les prophètes, mais ce qui a été promis par Jésus-Christ même, commencez par bien peser toutes ces paroles ; que veut dire ce *voilà je suis*, qui rend la chose si présente ? que veut dire cet *avec vous*, ce *tous les jours*, *et jusqu'à la fin du monde*, qui ne souffre ni fin ni interruption ? Voulez-vous toujours éluder les paroles de Jésus-Christ les plus claires, et toujours opposer le sens humain à sa puissance ? Que craignez-vous donc ? Quoi ! de trop croire à Jésus-Christ ; qu'il ne vous pousse trop loin, et qu'à force de croire l'Eglise, à qui il promet son assistance, vous ne tombiez dans l'absurdité ? Mais, au contraire, la foi de l'Eglise en est le remède. Lorsqu'on s'astreint à n'inventer rien, et à suivre ce qu'on a trouvé établi, on n'avance ni absurdité ni rien de nouveau. Consultez l'expérience. D'où sont venues les absurdités ? de ceux qui ont suivi la ligne de la succession, ou de ceux qui l'ont rompue ? Pour ne point ici parler des marcionites, des manichéens, des donatistes, des autres

[1] *Isa.*, VII, 9.

[1] *II Cor.*, III, 18. — [2] *De don persev.*, c. 20, tom. X.

anciens hérétiques, qui sont, dans le siècle précédent, ceux qui ont outré la puissance et l'opération de Dieu, jusqu'à détruire le libre arbitre par lequel nous différons des animaux, introduire une nécessité fatale, et faire Dieu auteur du péché? Ne sont-ce pas les prétendus réformateurs, comme nous l'avons montré ailleurs plus clair que le jour, et de l'aveu de vos ministres [1]? Mais qui sont ceux qui, en revenant de ce blasphème, sont tombés dans un excès opposé, et sont devenus semi-pélagiens? Ne sont-ce pas encore les luthériens, c'est-à-dire de tous les hommes ceux qui ont le plus tâché d'obscurcir l'autorité de l'Eglise catholique? Mais encore, d'où nous est venu ce prodige d'ubiquité? N'est-ce pas de la même source? et cette doctrine, qui selon vous-mêmes, confond les deux natures de Jésus-Christ, n'est-elle pas aujourd'hui établie dans le plus grand nombre des Eglises luthériennes, sans que les autres l'improuvent et s'en séparent? C'est ce que personne n'ignore; et il ne faut pas se montrer vainement savant en prouvant des faits constants. Si vous rejetez de bonne foi ces erreurs dans votre religion, pourquoi présenter votre communion aux luthériens qui les défendent, et participer par ce moyen à tous leurs excès? Mais vous-mêmes, considérez où vous jette votre doctrine de l'inadmissibilité de la justice, et cette certitude infaillible de votre salut, qu'on vous oblige d'avoir, quelques crimes qu'on puisse commettre. On vous cache le plus qu'on peut ces absurdités qui rendent votre religion si visiblement insoutenable. Plût à Dieu que vous en fussiez bien revenus : mais enfin, bien certainement, elles sont reçues parmi vous; on les y a définies de nos jours dans le synode de Dordrect, et on n'en a révoqué les décisions par aucun acte. Vous avez aussi défini dans ce synode, selon qu'il était porté dans vos catéchismes, et dans la formule d'administrer le baptême, que les enfants des fidèles naissent tous dans l'alliance et dans la grâce chrétienne [2]. Vous n'y avez pas décidé moins clairement que la grâce chrétienne ne se perd jamais : d'où il résulte que quand cette grâce est une fois entrée dans une famille, elle n'en sort plus; en sorte que ni les pères ni les enfants ne la peuvent perdre jusqu'à la fin du monde, si cette race dure autant. Quelle plus grande absurdité pouvait-on inventer; et à moins que d'être insensible à la vérité, peut-on demeurer un seul moment dans une religion où l'on croit de tels prodiges?

Venons néanmoins encore à des dogmes plus populaires : n'est-il pas de pratique parmi vous, que chacun, jusqu'aux plus grossiers et aux plus ignorants, doit savoir former sa foi sur les Ecritures; croire par conséquent qu'il les entend assez pour y voir tous les articles de la foi, ne céder jamais à aucune autorité de l'Eglise, ni à aucun de ses décrets; se croire obligé à les examiner tous, et à les soumettre à sa censure? C'est là sans doute ce qu'il faut croire pour être bon protestant. Mais que feront ceux qui, de bonne foi, demeureront convaincus de leur ignorance, et se sentiront incapables de rien prononcer sur des matières si hautes et si disputées? Que feront-ils, dis-je, sinon à la fin de croire bonne toute religion, et se sauver dans l'asile de l'indifférence, qui est en effet la disposition où l'expérience fait voir que vous mène votre Réforme?

Ces choses sont évidentes, et les plus ignorants les peuvent entendre. Mais, ô malheur pour lequel nous ne répandrons jamais assez de larmes! nos frères ne veulent pas nous écouter : souvent ils sont convaincus; ils sentent bien en leur conscience qu'ils n'ont rien à nous répliquer. Toute leur défense est de dire : Si nous avions nos ministres ils sauraient bien vous répondre. Vous réclamez vos ministres, nos chers Frères? Tous les jours nous vous faisons voir à quoi vos ministres vous ont engagés, même dans les décrets de vos synodes : ce sont eux qui, dans ces décrets, vous ont fait passer la réalité aux luthériens, et non-seulement la réalité qui nous est commune avec les luthériens, mais encore l'ubiquité : et dans une autre matière aussi importante, leur doctrine semi-pélagienne contre la grâce du Sauveur. Pressés de tels arguments, vous laissez là vos ministres et vos synodes. Que nous importe? dites-vous, nous nous en tenons à la seule parole de Dieu qui nous est très-claire. Vous lit-on dans l'Evangile les promesses de Jésus-Christ, où vous n'avez rien à répondre; vous en appelez à vos ministres que vous veniez de rejeter. Allons plus haut. Quand il a fallu quitter l'Eglise, où vos pères se sont sauvés avec nous, vous n'avez pas consulté vos anciens pasteurs, quoiqu'ils eussent l'autorité de la succession apostolique : l'Ecriture alors vous paraissait claire : vous y trouviez aisément la résolution des plus grandes difficultés : maintenant vous ne savez rien : savants pour se laisser entraîner à l'esprit de division et de schisme, ils n'en savent pas assez pour en revenir : on leur a seulement appris, pour toute réponse, à demander la communion sous les deux espèces, comme si toute la religion et toute leur prétendue Réforme aboutissait à ce point.

[1] *Hist. des Var.*, liv. XIV. — [2] *Cat.*, dim. 50, *Form. du baptême*; *Synd. Dord.*, sess. 38, c. 17; *Hist. des Var.*, liv. XIV.

Mais avant que de disputer sur les deux espèces, ne faudrait-il pas savoir auparavant ce qu'on vous y donne, si c'est le vrai corps et le vrai sang en substance, ou bien le corps et le sang en figure et en vertu ; si on vous les donne réellement séparés ou réellement unis, et si Jésus-Christ est entier sous chaque espèce avec tout le divin et tout l'humain qui se trouve dans sa personne? C'est de quoi on ne veut plus parler; les Catholiques sont trop forts dans cet endroit, les paroles de Jésus-Christ leur y sont trop favorables. Mais, parce qu'on croit trouver quelque avantage (avantage vain, comme on va voir) dans la communion des deux espèces, on ne veut plus parler que de cela : cette communion, qui, selon Luther, au commencement qu'il s'érigea en réformateur, était une *chose de néant, res nihili*, est devenue le seul sujet de la dispute. « Nous la prendrons, » disait Luther, « si le concile nous la défend ; et nous la refuserons, s'il nous la commande : » tant la matière lui semblait légère et indifférente. Maintenant on veut tout réduire à ce seul point, et c'est là qu'on met toute la religion.

Nous avons expliqué à fond cette matière dans un traité qui n'est pas long ; on n'y a pu opposer que les minuties et les chicanes que tout le monde a pu voir dans les écrits des ministres. Notre réponse est toute prête, il y a longtemps ; et nous nous sentons en état (nous le disons avec confiance), quand les sages le jugeront à propos, de pousser la démonstration jusqu'à la dernière évidence. Aujourd'hui, pour nous renfermer dans notre sujet, nous nous contentons d'appliquer à cette matière la foi des promesses et l'autorité de l'Eglise. *Allez, enseignez et baptisez : Je suis avec vous* [1]. On dira de même : Allez, enseignez, célébrez l'Eucharistie, qui doit durer à jamais, comme le baptême, puisque, selon la doctrine de l'Apôtre, *on y doit annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* [2], par conséquent *jusqu'à la fin*, ainsi qu'il a dit lui-même du baptême. Il la faut donc trouver sans interruption également dans tous les siècles ; et l'effet de la promesse de Jésus-Christ n'a point d'autre fin que celle du monde.

Vous-mêmes vous donnez pour marque de la vraie Eglise, avec la pureté de la parole, la droite administration des sacrements. Il la faut donc trouver dans tous les temps, et dans les derniers comme dans les premiers. Jésus-Christ a également sanctifié dans tous les siècles, quand il a dit : « Je suis avec vous jusqu'à la fin, » et il ne peut y en avoir aucun où l'on ne trouve la vérité du baptême et la vérité de l'Eucharistie. Voilà notre règle, et c'est Jésus-Christ lui-même qui nous l'a donnée ; il l'a lui-même appliquée à l'administration des saints sacrements. « Allez, enseignez et baptisez : je suis avec vous; » recevez le baptême que vous donnera l'Eglise, recevez l'Eucharistie qu'elle vous présentera : sans cela il n'y a point de règle certaine, et parce que vous refusez cette règle, mes Frères, je vous le dis, vous n'en avez point.

Nous en avons une autre, direz-vous, bien plus assurée, bien plus claire ; c'est, pour commencer par l'Eucharistie, d'y faire ce qu'y a fait le Sauveur du monde, selon qu'il l'a ordonné, en disant : *Faites ceci*. Eh bien ! vous voulez donc faire tout ce qu'il a fait : être assis autour d'une table en signe de concorde et d'amitié, comme les enfants bien-aimés du grand Père de famille; et, quand le nombre en sera trop grand, être du moins distribués « par bandes et par compagnie, » *per contubernia* [1] ; en sorte qu'on vous mette ensemble, le plus qu'on pourra, *cent à cent, cinquante à cinquante*, comme les cinq mille que le Sauveur nourrit dans le désert. Vous voulez manger *d'un même pain* rompu entre vous, comme saint Paul l'insinue [2], et comme Jésus-Christ l'avait pratiqué, et boire tous dans la même coupe en témoignage d'union, et pour accomplir ce qu'a prononcé Jésus-Christ: « Buvez-en tous et divisez-la entre vous, » qui est un signe d'amitié, d'hospitalité, de fidèle correspondance. Vous voulez faire ce divin repas sur le soir, à la fin du jour, *après le soupé* [3], pour exprimer que le Fils de Dieu nous préparait son banquet à la fin des siècles et au dernier âge du monde. Vous vous moquez, direz-vous, de nous réduire à ces minuties. Dites donc que le Fils de Dieu a fait tout cela sans dessein, et qu'il n'y a pas du mystère en tout ce qu'il fait dans une action si importante et si solennelle, ou que, pour discerner ce qu'il veut qu'on fasse, vous avez pour règle, non point sa pratique et sa parole, mais votre propre raisonnement. Est-ce là, mes Frères, la règle que vous prenez pour assurer votre salut? Venons pourtant à des choses que vous croyez plus importantes; que dites-vous de la fraction du pain? N'est-elle pas essentielle à la sainte Cène, comme le signe sacré du corps de Jésus-Christ rompu à la croix [4]? Avouez la vérité; vous le tenez tous, et vous ne cessez d'avoir cette parole à la bouche ; mais en même temps, pourquoi tolérez-vous les luthériens qui n'ont point cette fraction? pourquoi, dis-je encore un coup, les tolérez-vous, non-seulement en général par votre tolérance uni-

[1] *Matth.*, XXVIII. 19, 20. — [2] *I Cor.*, XI, 26.

[1] *Marc.*, VI. 39, 40. — [2] *I Cor.*, X, 16, 17. — [3] *Ibid.*, 11, 25. — [4] *Traité de la com. sous les deux esp.*, part. II, c. 12.

verselle envers eux, mais encore par un acte exprès où cette infraction de la loi de Jésus-Christ leur est pardonnée? Le fait est constant et avoué par vos ministres. Où avez-vous trouvé dans l'Evangile qu'une chose si expressément pratiquée par Jésus-Christ, et encore par une raison si essentielle, fût indifférente, ou ne fut point du nombre de celles dont il a dit : *Faites ceci?* Reconnaissez que vos ministres vous abusent, et qu'ils vous donnent pour règle, en cette occasion, non point la parole de Jésus-Christ, mais leur politique et leur aveugle complaisance pour les luthériens.

Passons outre. Que ferez-vous à ceux que leur aversion naturelle et insurmontable pour le vin exclut de cette sainte Cène? la refuserez-vous tout entière à ces infirmes, parce que vous ne pouvez pas la leur donner tout entière, ni comme vous la croyez établie par Jésus-Christ [1] ? Ce serait le bon parti, selon vos principes, mais il n'est pas soutenable; et vous leur donnez l'espèce du pain toute seule, comme le règle votre discipline après les synodes : mais en ce cas que leur donnez-vous ? Ont-ils la grâce entière du sacrement, ou ne l'ont-ils pas? Où Jésus-Christ ne prononce rien, comment prononceriez-vous, si, comme nous, vous n'avez recours à la tradition et à l'autorité de l'Eglise? Ce qu'ils reçoivent, est-ce quelque chose qui n'appartienne en aucune sorte au sacrement [2], comme le dit le ministre Jurieu, ou quelque chose qui y appartienne, comme le soutient contre lui le ministre de la Roque? Déterminez-vous, mes Frères. M. Jurieu se fonde sur ce que le sacrement mutilé n'est pas le sacrement de Jésus-Christ. M. de la Roque soutient, au contraire, qu'on ne met point dans l'Eglise une institution humaine à la place du sacrement de Jésus-Christ. Ils ont raison tous deux selon vos principes, et vous n'avez point de règles pour sortir de cet embarras.

Mais il y a quelque chose de plus essentiel encore : c'est la parole de consécration et de bénédiction où la forme du sacrement est établie [3]. Appelez-la comme vous voudrez : en général, parmi vous comme parmi nous et parmi tous les Chrétiens, le sacrement consiste principalement dans la parole qui est jointe à ce qu'on appelle l'élément et la matière : *Je vous baptise*; et le reste doit être ajouté à l'eau pour faire le vrai baptême; et la vertu, l'efficace, la vie, pour ainsi parler, du sacrement, est dans la parole. En particulier, dans la Cène, Jésus-Christ a béni, il a prié, il a invoqué son Père pour opérer la merveille qu'il préparait dans l'Eucharistie. Il a parlé, l'effet a suivi. Saint Paul marque expressément dans l'Eucharistie, *la coupe bénie que nous bénissons* [1] : le pain sacré n'est pas moins béni ni moins consacré par la parole. Mais quelle est-elle? Est-il libre, ou de ne rien dire, comme le permet votre discipline, ou de dire tout ce qu'on veut, sans se conformer à ce que l'Eglise a toujours dit par toute la terre? Mais si l'on peut ne rien dire, laissera-t-on un si grand sacrement sans parole, et le *calice de la bénédiction*, ainsi nommé par saint Paul, demeurera-t-il sans être béni? Cette bénédiction est-elle quelque chose de permanent, comme l'a cru l'ancienne Eglise, ou quelque chose de passager, comme le croit toute la Réformation prétendue ? Quoi qu'il en soit, qui prononcera cette bénédiction? sera-ce celui qui représente Jésus-Christ, et qui préside à l'action, c'est-à-dire le ministre, ou, à son défaut, un prêtre, un ancien? Un diacre pourra-t-il être le consécrateur, ou en tout cas le distributeur du sacrement; surtout un diacre le sera-t-il de la coupe selon la pratique de l'ancienne Eglise? Tout cela est indifférent, dites-vous. C'est pourtant Jésus-Christ seul, comme celui qui présidait à l'action, qui a béni, qui a dit : Prenez, mangez et buvez; ceci est mon corps, ceci est mon sang : et nul autre n'en a fait l'office et la cérémonie. Si cela est indifférent, il sera donc indifférent de faire ou de ne pas faire ce qu'il a fait, et votre règle, qui se proposait pour modèle ce qu'il a fait, ne subsiste plus.

Mais la nôtre est invariable, nous l'avons apprise dès le baptême; sans nous informer si l'on nous plongeait dans l'eau, selon l'exemple de Jésus-Christ et des Apôtres, selon la pratique de toute l'Eglise durant treize à quatorze cents ans, selon la force de cette parole : *baptisez*, qui constamment veut dire : *plongez*; selon le mystère marqué par l'Apôtre même, qui est d'être *ensevelis avec Jésus-Christ* [2], par cette immersion nous recevons le baptême comme nous le donne l'Eglise, persuadés que cette parole : « Allez, enseignez et baptisez : et voilà, je suis avec vous » enseignants et baptisants, a un effet éternel. Nous ne nous informons pas non plus, si on sépare l'enseignement d'avec le baptême, contre ce qui semblait paraître dans l'institution de Jésus-Christ *les enseignant et les baptisant*. Baptisés petits enfants, sans témoignage de l'Ecriture, nous ne sommes point en peine de notre baptême ; nous ne nous embarrassons pas non plus où nous l'avons reçu, dans l'Eglise et hors de l'Eglise, par des mains pures et par des mains infectées de la souillure du schisme et de l'erreur; il nous suffit d'être baptisés, comme nous l'en-

[1] *Trait. de la com.*, c. 3. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, c. 6.

[1] *I Cor.*, x, 16. — [2] *Rom.*, vi, 4; *Col.*, ii, 12.

seigne celle à qui Jésus-Christ a dit : « Je suis avec vous. »

Vous répondrez : Nous le recevons aussi de la même sorte, et nous ne sommes non plus en peine de notre baptême que vous. C'est ce qui nous surprend : que vous ayez la même assurance sans en avoir le même fondement. Ou suivez la parole à la rigueur, ou cessez de vous fier à un baptême que vous n'y trouvez pas. Que si vous reconnaissez la foi des promesses et l'autorité de l'Eglise, reconnaissez-la en tout, et suivez-la dans l'Eucharistie, ainsi que dans le baptême. Pourquoi mesurez-vous à deux mesures? pourquoi marchez-vous d'un pas incertain dans les voies de Dieu? *Usquequo claudicatis inter duas vias* [1] ?

Jésus-Christ a institué et donné l'Eucharistie à ses disciples assemblés; l'Eglise a-t elle cru pour cela que cette pratique fût de la substance du sacrement? Point du tout ; dès l'origine du christianisme on a porté l'Eucharistie aux absents [2], on a réservé la communion pour la donner aux malades; après la communion reçue dans les assemblées ecclésiastiques, chacun a eu droit de l'emporter dans sa maison pour communier toute la semaine et tous les jours en particulier; ces communions se sont faites sous l'espèce du pain, et ces communions sous une espèce ont été, sans comparaison, les plus communes : dans les assemblées ecclésiastiques, il était si libre de recevoir une des espèces, ou toutes les deux, et on y prenait si peu garde, qu'on ne connut les manichéens, qui répugnaient à celle du vin, qu'après un long temps, par l'affectation de ne le prendre jamais ; et quand, pour les distinguer des fidèles avec lesquels ils tâchaient de se mêler, on crut nécessaire d'obliger tous les Chrétiens aux deux espèces, on sait qu'il en fallut faire une loi expresse pour un motif particulier [3]. Qui ne connaît pas le sacrifice des présanctifiés, où l'Orient et l'Occident ne consacrant pas, réservaient l'espèce du pain consacrée dans le sacrifice précédent, pour en communier tout le clergé et tout le peuple [4]? Le mélange des deux espèces, universellement pratiqué depuis quelques siècles par toute l'Eglise d'Orient, se trouve-t-il davantage dans l'institution de Jésus-Christ, que la communion sous une espèce? Il est donc plus clair que le jour, par tous ces exemples, et par ces diverses manières, pratiquées sans hésiter et sans scrupule dans l'Eglise, qu'il n'y a en cette matière que sa pratique et sa tradition qui fassent loi selon l'intention de Jésus-Christ, et enfin que la substance de ce divin sacrement est d'y recevoir Jésus-Christ présent, mais comme une victime immolée; ce qui arrive toujours, soit qu'on prenne le sacré corps comme épuisé de sang, ou le sang sacré comme désuni du corps, ou l'un ou l'autre, quoique inséparables dans le fond, mystiquement séparés par la consécration, et comme par l'épée de la parole.

C'est aussi par cette raison que la communion du peuple sous une espèce s'est introduite sans contradiction et sans répugnance. On n'eut point de peine à changer ce qui avait toujours été réputé libre et ce fut à peine trois cents ans après que la coutume en fut établie dans tout l'Occident, qu'on s'avisa en Bohême de s'en plaindre.

Enfin, mes Frères, j'oserais vous dire que pour peu qu'on apportât de bonne foi à cette dispute, et qu'on en ôtât l'esprit de chicane et de contention, tant réprouvé par l'Apôtre, il n'y a point d'article de nos controverses où nous soyons mieux fondés sur l'autorité de l'Eglise, sur sa pratique constante et sur la parole de Jésus-Christ même, comme il a été démontré dans le concile de Trente [1].

On ne cherche que des apparences pour vous entretenir dans la division : témoin encore ce qu'on vous met sans cesse à la bouche sur le service en langue vulgaire, qui se fait, dit-on, en langue inconnue. Par ces discours, on pourrait croire que la langue latine n'est pas connue du clergé et d'une très-grande partie du peuple. Mais ceux qui l'entendent vous l'expliquent ; ceux qui sont chargés de votre instruction sont chargés aussi par l'Eglise, dans le concile de Trente [2], de vous servir d'interprètes ; il ne tient qu'à vous, pendant que l'Eglise chante, d'avoir entre vos mains les Psaumes, les Ecritures, les autres leçons et les autres prières de l'Eglise. Qu'avez-vous donc à vous plaindre? Aime-t-on si peu l'unité du christianisme, qu'on rompe avec l'Eglise pendant qu'elle fait ce qu'elle peut pour édifier tout le monde? Que ne reconnaissez-vous plutôt l'amour de l'antiquité dans le langage dont se sert l'Eglise romaine? Accoutumée au style, aux expressions, à l'esprit des anciens Pères qu'elle reconnaît pour ses maîtres, elle en remplit son office, et se fait, pour ainsi dire, un plaisir d'avoir encore à la bouche, et de conserver en leur entier les prières, les collectes, les liturgies, les Messes, comme ils les ont eux-mêmes appelées, que ces grands Papes, saint Léon, saint Gélase, saint Grégoire, à qui l'Eglise est si redevable, ont préférées à l'autel, il y a mille et douze cents ans. Vos ministres affectent souvent de vous parler avec une espèce de dé-

[1] *III Reg.*, XVIII, 21. — [2] *Traité de la com.*, part. I, chap. 2. — [3] *Ibid.*, c. 5. — [4] *Ibid.*, c. 6.

[1] Sess. 21, c. 1; *Trait. de la com.*, part. II. ch. 9. — [2] Sess. 22, c. 8.

dain de ces grands Papes, qu'ils trouvent contraires à leurs prétentions. Mais en leur cœur, malgré qu'ils en aient, ils ne peuvent leur refuser la vénération qui est due à ceux qu'on a toujours crus aussi éminents par leur piété et par leur savoir, que par la dignité de leur siége. Ainsi nous nous glorifions en Notre-Seigneur de dire encore les Messes comme ils les ont digérées. Le fondement, la substance, l'ordre même, et en un mot, toutes les parties en viennent de plus haut : on les trouve dans saint Ambroise, dans saint Augustin, dans les autres Pères et enfin dès l'origine du christianisme. Car ce qui se trouve ancien et universel, en ces premiers temps, ne peut pas avoir une autre source. L'Orient a le même goût pour saint Basile, pour saint Chrysostome et pour les autres anciens Pères, dont il retient le langage dans le service public, quoiqu'il ne subsiste plus que dans cet usage. Toutes les Eglises du monde sont dans la même pratique. N'est-ce pas une consolation pour l'Eglise, de se voir si bien établie depuis tant de siècles, que les langues qu'elle a ouies primitivement, et dès sa première origine, meurent, pour ainsi dire, à ses yeux, pendant qu'elle demeure toujours la même ? Si elle les conserve autant qu'elle peut, c'est qu'elle aime l'ancienne foi, l'ancien culte, les anciens usages, les anciens rites des Chrétiens. Mais que sera-ce si l'on vous dit que les Juifs mêmes, par révérence pour le texte original des Psaumes de David, les chantaient en hébreu dans Jérusalem et dans le temple, depuis même que cette langue avait cessé d'être vulgaire ? C'est ce qu'ils font encore aujourd'hui par toute la terre, de tradition immémoriale. De cette sorte, il sera vrai que Jésus-Christ aura assisté à un tel service, et l'aura honoré de sa présence toutes les fois qu'il sera entré dans les synagogues. Mais laissons les dissertations. N'est-ce pas assez que saint Paul, que vous produisez si souvent contre les langues inconnues, les permette même dans l'Eglise, pourvu qu'on les interprète pour l'édification des fidèles[1] ? C'est ce qu'il répète par trois fois dans le chapitre que l'on nous oppose. Nous sommes visiblement de ceux qui *avons soin qu'on vous interprète* ce qu'il y a de plus mystérieux et de plus caché, *curet ut interpretetur*. Nous vous avons déjà averti que le concile de Trente a ordonné aux pasteurs d'expliquer dans leurs instructions pastorales chaque partie du service et des saintes cérémonies de l'Eglise[2]. Nous-mêmes nous vous avons donné, par le même concile de Trente, une *Exposition de la doctrine catholique*, qui n'est pas la nôtre ; mais, nous l'osons dire, celle des évêques et du Pape même, qui l'a honorée deux fois d'une approbation authentique. On tâche en vain de vous aigrir contre ce concile. On en trouve la vraie défense comme celle des autres conciles dans ses décrets et dans sa doctrine irrépréhensible. Nous vous avons aussi donné notre *Catéchisme*, et en particulier celui des fêtes, où tous les mystères sont expliqués, et des *Heures*, où sont en français les plus communes prières de l'Eglise. Que si ce n'est pas assez, nous sommes prêts à vous donner par écrit et de vive voix, et la lettre et l'esprit de toutes les prières ecclésiastiques, par les explications les plus simples et les plus de mot à mot. Ne voyez-vous pas les saints empressements des évêques en France, dont nous tâchons aujourd'hui d'imiter le zèle, à vous donner dans les premiers siéges les instructions les plus particulières sur les articles où l'on nous impose, et à la fois à vous mettre en main un nombre infini de fidèles versions[1] ? Reconnaissez donc que vos ministres, par leurs vaines plaintes, ne songent qu'à faire à l'Eglise une querelle, pour ainsi parler, de guet-apens, et contre le précepte du Sage, *ne cherchant qu'une occasion de rompre avec leurs amis et avec leurs frères*[2]. La paix et la charité n'est pas en eux.

Cessez donc dorénavant de vous glorifier de l'intelligence de l'Ecriture, et ne vous laissez plus flatter d'une chose qui aussi bien ne vous est pas nécessaire. Soyez de ces petits et de ces humbles, *que la simplicité de croire met dans une entière sûreté : Quos credendi simplicitas tutissimos facit*. Je parle après saint Augustin, et saint Augustin a parlé après Jésus-Christ même. Il a dit : « Ta foi t'a sauvé[3] ; ta foi, » dit Tertullien, « et non pas d'être exercé dans « les Ecritures : » *Fides tua te salvum fecit, non exercitatio Scripturarum*[4]. Le Saint-Esprit a confirmé cette vérité par une sainte expérience, en donnant la foi comme à nous, à des peuples qui n'avaient pas l'Ecriture sainte. Saint Irénée et les autres Pères en ont fait la remarque dès leurs temps, c'est-à-dire dès les premiers temps du christianisme, et on a suivi cet exemple dans tous les siècles. Car aussi la charité ne permettait pas d'attendre à prêcher la foi, jusqu'à ce qu'on sût assez des langues irrégulières, ou barbares, ou trop recherchées, pour

[1] *I Cor.*, XIV. 5, 13, 27 seq. — [2] Sess. 22, c. 8.

[1] Bossuet a en vue M. le cardinal de Noailles, archevêque de Paris ; M. Colbert, archevêque de Rouen ; M. de Nesmond, évêque de Montauban, et d'autres évêques qui publièrent des Instructions sur des matières de controverse, et qui enrichirent leurs diocèses de plusieurs livres de prières et de piété. Leurs instructions pastorales leur méritèrent, de la part du ministre Basnage, des attaques fort vives. (*Note de Leroi.*)

[2] *Prov.*, XVIII, 1. — [3] *Matth.*, X, 22; *Marc.*, X, 52. — [4] *De præsc.*, n. 14.

y faire une traduction aussi difficile et aussi importante que celle des livres divins, ou bien d'en faire dépendre le salut des peuples. On leur portait seulement le sommaire de la foi dans le Symbole des apôtres. Ils y apprenaient qu'il y avait une Eglise catholique qui leur envoyait ses prédicateurs, et leur annonçait les promesses dont ils voyaient à leurs yeux l'accomplissement par toute la terre comme parmi eux, à la manière qu'on a expliquée. Ils croyaient, et, comme les autres Chrétiens, ils étaient justifiés par la foi en Jésus-Christ, et en ses promesses sacrées. Au surplus, j'oserai vous dire, nos chers Frères, qu'il y a plus d'ostentation que de vérité dans la fréquente allégation de l'Ecriture où vos ministres vous portent. L'expérience fera avouer à tous les hommes de bonne foi, que ce qu'on apprend par cette pratique, c'est le plus souvent de parler en l'air, et de dire à la fois ce qu'on entend et ce qu'on n'entend pas. Ce n'est pas l'effet d'une bonne discipline de rendre les ignorants présomptueux, et les femmes mêmes disputeuses. Vos ministres vous font accroire que ce n'est rien attribuer de trop au simple peuple, que de lui présenter l'Ecriture seulement pour y former sa foi. Vous ne songez pas que c'est là précisément la difficulté qu'il lui fallait faire éviter. C'est une ancienne maxime de la religion, que nous trouvons dans Tertullien, dès les premiers temps, qu'il faut savoir *ce qu'on croit, et ce qu'on doit observer avant que de l'avoir appris*[1], par un examen dans les formes. L'autorité de l'Eglise précède toujours, et c'est la seule pratique qui peut assurer notre salut : sans ce guide, on marche à tâtons dans la profondeur des Ecritures, au hasard de s'égarer à chaque pas. Nous l'avons démontré ailleurs plus amplement pour ceux qui en voudront savoir davantage[2]; mais nous en disons assez ici pour convaincre les gens de bonne foi, et qui savent se faire justice sur leur incapacité et leur ignorance. Que ceux-là donc cherchent leur foi dans les Ecritures, que l'Eglise n'a pas instruits et qui ne la connaissent pas encore. Pour ceux qu'elle a conçus dans son sein, et nourris dans son école, ils ont le bonheur d'y trouver leur foi toute formée, et ils n'ont rien à chercher davantage.

C'est le moyen, dites-vous, d'inspirer aux hommes un excès de crédulité qui leur fait croire tout ce qu'on veut sur la foi de leur curé ou de leur évêque. Vous ne songez pas, nos chers Frères, que la foi de ce curé et de cet évêque, est visiblement la foi qu'enseigne en commun toute l'Eglise : il ne faut rien moins à un catholique. Vous errez donc, en croyant qu'il soit aisé de l'ébranler dans les matières de foi: il n'y a rien au contraire de plus difficile puisqu'il faut pouvoir à la fois ébranler toute l'Eglise malgré la promesse de Jésus-Christ. Ainsi quand il s'élève un novateur, de quelque couleur qu'il se pare, et quelque beau tour qu'il sache donner aux passages qu'il allègue, l'expérience de tous les siècles fait voir qu'il est bientôt reconnu, et ensuite bientôt repoussé, malgré ses spécieux raisonnements, par l'esprit d'unité qui est dans tout le corps, et qui ne cesse jusqu'à la fin de réclamer contre.

Mais vous, qui vous glorifiez de ne croire qu'avec connaissance, et nous accusez cependant d'une trop légère créance, souffrez qu'on vous représente comment on vous a conduits depuis le commencement de votre Réforme prétendue. Aux premiers cris de Luther, Rome, comme une nouvelle Jéricho, devait voir tomber ses murailles. Depuis ce temps, combien vous a-t-on prédit la chute de Babylone? Je ne le dis pas pour vous confondre : mais enfin rappelez vous-mêmes en votre pensée combien on [1] vous a déçus, même de nos jours. Toutes les fois que quelque grand prince s'est élevé parmi vous, comme il s'en élève partout, et même parmi les païens et les infidèles, de quelles vaines espérances ne vous êtes-vous pas laissés flatter? Quels traités n'allait-on pas faire en votre faveur? Quelles ligues n'a-t-on pas vues sans pouvoir jamais entamer le défenseur de l'Eglise ? Qu'a-t-il réussi de ces projets tant vantés par vos ministres? Ceux qu'on vous faisait regarder comme vos restaurateurs, ont-ils seulement songé à vous dans la conclusion de la paix ? Jusqu'à quand vous laisserez-vous tromper? Encore à présent il court parmi vous un *Calcul exact*[2], que nous avons en main, selon lequel Babylone, votre ennemie, devait tomber sans ressource, tout récemment et dans le mois de mai dernier. On donne tels délais qu'on veut aux prophéties qu'on renouvelle sans fin ; et cent fois trompés, vous n'en êtes que plus crédules.

Je veux bien rapporter ici la réponse de M. Basnage, dans un ouvrage dont il faudra peut-être vous parler un jour. « On trouve, » dit-il [3], « un livre entier dans l'*Histoire des Variations*, où l'on rit de la durée de nos maux, et de l'illusion de nos peuples, qui ont été fascinés par de fausses espérances. Mais en vérité, M. de Meaux devrait craindre la condamnation que l'Ecriture prononce contre ceux à qui la prospérité a fait

[1] *De coron.*, n. 2. — [2] *Hist. des Var.*, liv. XV; *Conférence avec M. Claude; Disc. sur l'Hist. univ*, part. II, vers la fin.

[1] Le ministre Jurieu et les petits prophètes des Cévennes. — [2] *Cal. exact de la durée de l'emp. papal.* Mai 1699 (Il est de Jurieu.) — [3] *Hist. eccl.*, liv. V, ch. 3, n. 9. p 1453.

des entrailles cruelles; car il faut être barbare pour nous insulter sur les maux que nous souffrons, et que nous n'avons pas mérités. Une longue misère excite la compassion des âmes les plus dures, et on doit se reprocher d'y avoir contribué par ses vœux, par ses désirs et par les moyens qu'on a employés pour perdre tant de familles, plutôt que d'en faire le sujet d'une raillerie. » Et un peu après, sur le même ton [1]: « Quand il serait vrai qu'on court avec trop d'ardeur après les objets qui entretiennent l'espérance, et qu'on se repaît de quelques idées éblouissantes, d'où l'on sentirait fortement la vanité, si l'esprit était dans la tranquillité naturelle, ce ne serait pas un crime qu'on dût noircir par un terme emprunté de la magie, » c'est-à-dire par celui de fascination. M. Basnage voudrait nous faire oublier que le sujet de nos reproches n'est pas que les prétendus réformés conçoivent de fausses espérances: c'est une erreur assez ordinaire dans la vie humaine; mais que leurs pasteurs, que ceux qui leur interprètent l'Ecriture sainte s'en servent pour les tromper; qu'ils prophétisent de leur cœur, et qu'ils disent: « Le « Seigneur a dit, quand le Seigneur n'a point « parlé [2]: » que l'illusion était si forte que cent fois déçus, par un abus manifeste des oracles du Saint-Esprit et du nom de Dieu, on ne s'en trouve que plus disposé à se livrer à l'erreur: toute l'éloquence de M. Basnage n'empêchera pas que ce ne soit un digne sujet, non pas d'une raillerie, dans une occasion si sérieuse et dans un si grand péril des âmes rachetées du sang de Dieu, mais d'un éternel gémissement pour une fascination si manifeste. Ce terme, que saint Paul emploie envers les Galates ses enfants [3], n'est pas trop fort dans une occasion si déplorable, et nous tâchons de l'employer avec la même charité qui animait le cœur de l'Apôtre de qui nous l'empruntons.

Malgré tous ces inutiles discours, et sans craindre les vains reproches de M. Basnage qui visiblement ne nous touchent pas, je ne cesserai nos chers Frères, de vous représenter que c'est là précisément ce qui vous devait arriver par le juste jugement de Dieu. Vous vous faites un vain honneur de ne pas croire à l'Eglise dont Jésus-Christ vous dit que *si vous ne l'écoutez, vous serez semblables aux païens et aux publicains* [4]. Vous ne croyez pas aux promesses qui la tiennent toujours en état jusqu'à la fin des siècles: il est juste que vous croyiez les prophéties imaginaires; semblables à ceux dont il est écrit que, pour s'être rendus *insensibles à l'amour de la vérité, ils sont livrés à l'opération de l'erreur, en sorte qu'ils ajoutent foi au mensonge* [1].

Voyons néanmoins encore quel usage de l'Ecriture on vous apprend dans nos controverses. Je n'en veux point d'autre exemple que l'objection que vous ne cessez de nous faire, comme si nous étions de ceux qui disent: *Jésus-Christ est ici ou il est là* [2]. Avouez la vérité, nos chers Frères; aussitôt qu'on traite avec vous de la présence réelle, ce passage vous revient sans cesse à la bouche: vous n'en pesez pas la suite. « Il s'élèvera de faux christs et de « faux prophètes. Si l'on vous dit donc: Il est « dans le désert, ne sortez pas pour le chercher: « il est dans les lieux les plus cachés de la mai- « son, ne le croyez pas [3]; » il est plus clair que le jour qu'il parle de ceux qui viendront à la fin des temps, et dans la grande tentation de la fin du monde, s'attribuer le nom de Christ. La même chose est répétée dans saint Marc [4]. Saint Luc le déclare encore par ces paroles: « Donnez- « vous garde d'être séduits, car plusieurs vien- « dront en mon nom en disant: C'est moi; et « le temps est proche; n'allez donc point après « eux [5] ». Ce sens n'a aucun doute, tant il est exprès. Cependant, s'il vous faut croire, celui « qui dit, c'est moi, et le temps de ma venue « approche, » c'est le Christ que nous croyons dans l'Eucharistie: c'est celui-là qui se veut faire chercher ou dans le désert ou dans les maisons. Je crois bien que vos ministres se moquent eux-mêmes dans leur cœur d'une illusion si grossière mais cependant ils vous la mettent dans la bouche, et, pourvu qu'ils vous éblouissent en se jouant du son des paroles saintes, ils ne vous épargnent aucun abus, aucune profanation du texte sacré.

C'est l'effet d'un pareil dessein qui les oblige à vous proposer, contre la durée éternelle promise à l'Eglise, ces paroles de Jésus-Christ: « Lorsque le Fils de l'homme viendra, pensez- « vous trouver de la foi sur la terre [6]? » Mais s'il faut en toute rigueur « qu'en ce temps-là, où « l'iniquité croîtra, et où la charité se refroi- « dira dans la multitude [7], » cette foi qui opère par la charité soit non point offusquée par les scandales, mais entièrement éteinte, à qui est-ce que s'adressera cette parole: « Quand ces « choses commenceront, regardez et levez la « tête; parce que votre rédemption approche [8]? » Où sera « ce dispensateur fidèle et prudent, que « son maître, quand il viendra, trouvera attentif « et vigilant [9]? » A quelle Eglise accourront les

[1] Pag. 1434. — [2] *Eze.*, XIII, 7. — [3] *Galat.*, III. 1. — [4] *Matth.*, XVIII, 17.

[1] *I Thess*, II, 10. — [2] *Matth.*, XXIV, 23. — [3] *Ibid.*, 24, 26. — [4] *Marc.* XIII, 21. — [5] *Luc.*, XXI, 8. — [6] *Luc.*, XVIII. 8. — [7] *Matth.*, XXIV, 12. — [8] *Luc.*, XXI, 28. — [9] *Luc.*, XII, 42.

Juifs, si miraculeusement convertis, après que la plénitude de la gentilité y sera entrée? Que si vous dites qu'aussitôt après le monde se replongera dans l'incrédulité, et que l'Eglise sera dissipée sans se souvenir d'un événement qu'on verra accompagné de tant de merveilles, comment ne songez-vous pas à ce beau passage d'Isaïe, cité par saint Paul [1], pour le prédire, et dont voici l'heureuse suite: « Le pacte que je ferai avec « vous, c'est que mon esprit qui sera en vous, et « ma parole que je mettrai dans votre bouche y « demeurera, et dans la bouche de vos enfants, « aujourd'hui et à jamais, dit le Seigneur? » Ce qui se conservera dans la bouche de tous les fidèles sera-t-il caché? et ce qui passera de main en main, souffrira-t-il de l'interruption?

Pendant que nous représenterons à nos frères errants ces vérités adorables, joignez-vous à nous, peuple fidèle: aidez l'Eglise votre mère à les enfanter en Jésus-Christ: vous le pouvez en trois manières, par vos douces invitations, par vos prières et par vos exemples.

Concevez avant toutes choses un désir sincère de leur salut, témoignez-le sans affectation et de plénitude de cœur: tournez-vous en toute sorte de formes pour les gagner. *Reprenez les uns*, comme dit saint Jude [2], en leur remontrant, mais avec douceur, que ceux qui ne sont pas dans l'Eglise sont déjà *jugés*. Quand vous leur voyez de l'aigreur, « sauvez-les en les arrachant « du milieu du feu: ayez pour les autres une « tendre compassion avec une crainte » de les perdre, ou de manquer à quelque chose pour les attirer. *Parlez-leur*, dit saint Augustin [3], *amanter, dolenter, fraterne, placide: avec amour, avec douceur*, sans dispute, *paisiblement*, comme on fait *à son ami*, à son voisin, *à son frère*. Vous qui avez été de leur religion, racontez-leur, à l'exemple de ce même Père revenu du manichéisme, par quelle trompeuse apparence vous avez été déçus; par où vous avez commencé à vous détromper; par quelle miséricorde Dieu vous a tirés de l'erreur, et la joie que vous ressentez en vous reposant dans l'Eglise, où vos pères ont servi Dieu et se sont sauvés, d'y trouver votre sûreté, comme les petits oiseaux dans leur nid ou sous l'aile de leur mère.

C'est dans cet esprit que saint Augustin racontait au peuple de Carthage les erreurs de sa téméraire et présomptueuse jeunesse: comme il y savait raisonner et disputer, mais non encore s'humilier; et comme enfin il fut pris dans de spécieux raisonnements, auxquels il abandonnait son esprit curieux et vain. C'était pourtant sur l'Ecriture qu'il raisonnait. « Superbe que j'étais, » dit-il [1], « je cherchais dans les Ecritures ce qu'on n'y pouvait trouver que lorsqu'on est humble. Ainsi, je me fermais à moi-même la porte que je croyais m'ouvrir. Que vous êtes heureux, poursuivait-il, peuples catholiques, vous qui vous tenez petits et humbles dans le nid où votre foi se doit former et nourrir, au lieu que moi, malheureux, qui croyais voler de mes propres ailes, j'ai quitté le nid, et je suis tombé avant que de pouvoir prendre mon vol. Pendant que, jeté à terre, j'allais être écrasé par les passants, la main miséricordieuse de mon Dieu m'a relevé, et m'a remis dans ce nid, » et dans le sein de l'Eglise d'où je m'étais échappé. Que pouvez-vous représenter de plus affectueux et de plus tendre à ceux qui, prévenus contre l'Eglise, craignent l'abri sacré que la foi y trouve contre les tentations et les erreurs?

Lorsque vous travaillez avec nous à ramener nos Frères, le discours le plus ordinaire que vous entendrez est, qu'ils souffrent persécution: cette pensée les aigrit et les indispose. La question sera ici de savoir s'ils souffrent pour la justice. S'il y a eu des lois injustes contre les Chrétiens, *il y en a* eu aussi, dit saint Augustin [2], de très-justes « contre les païens; il y en a eu contre les Juifs, enfin, il y en a eu contre les hérétiques. » Voulait-on que les princes religieux les laissassent périr en repos, dans leur erreur, sans les réveiller? Et pourquoi donc ont-ils en main la puissance? L'examen de leur doctrine, dit le même Père [3], a été fait par l'Eglise: « Il a été fait et par le Saint-Siége apostolique, et par le jugement des évêques: *Examen factum est apud apostolicam Sedem; factum est in episcopali judicio:* » ils y ont été condamnés en la même forme que toutes les anciennes hérésies. « La leur étant condamnée par les évêques, il n'y a plus d'examen à faire et il ne reste autre chose sinon, dit saint Augustin, qu'ils soient réprimés par les puissances chrétiennes: *Damnata ergo hæresis ab episcopis non adhuc examinanda, sed coercenda est a potestatibus Christianis.* » Vous voyez, selon l'ancien ordre de l'Eglise, ce qui reste à ceux qui ont été condamnés par les évêques. C'est ce que disait ce Père aux pélagiens. Il le disait, il le répétait au dernier ouvrage sur lequel il a fini ses jours; il le disait donc plus que jamais plein d'amour, plein de charité dans le cœur, plein de tendresse pour eux; car c'est là ce qu'on veut porter devant le tribunal de Dieu, lorsqu'on y va comparaître. Revêtez-vous donc envers nos Frères errants d'entrailles de miséricorde; tâchez de les faire entrer dans les

[1] *Isa.* LIX, 21. — [2] *Jud*, 22, 23. — [3] *Serm.* 294, n. 20, tom V.

[1] *Serm.* 51, n. 6. — [2] *Serm* 62, n. 18. — [3] *Op. imp. cont. Jul.*, lib. II, n. 103, t. X.

sentiments et dans le zèle de notre grand roi : la foi où il les presse de retourner est celle qu'il a trouvée sur le trône depuis Clovis, depuis douze à treize cents ans ; celle que saint Remi a prêchée aux Français victorieux, celle que saint Denis et les autres hommes apostoliques avaient annoncée aux anciens peuples de la Gaule, où les successeurs de saint Pierre les ont envoyés. Depuis ce temps, a-t-on dressé une nouvelle Eglise et un nouvel ordre de pasteurs ? N'est-on pas toujours demeuré dans l'Eglise qui avait saint Pierre et ses successeurs à sa tête ? Les rois et les potentats qui ont innové, qui ont changé la religion qu'ils ont trouvée sur le trône, en peuvent-ils dire autant? Pour nous, nous avons encore les temples et les autels que ces grands rois, saint Louis, Charlemagne et leurs prédécesseurs ont érigés. Nous avons les volumes qui ont été entre leurs mains ; nous y lisons les mêmes prières que nous faisons encore aujourd'hui ; et on ne veut pas que leurs successeurs travaillent à ramener leurs sujets égarés, comme leurs enfants, à la religion sous laquelle cette monarchie a mérité de toutes les nations le glorieux titre de très-chrétienne?

Saint Augustin, que j'aime à citer comme celui dont le zèle pour le salut des errants a égalé les lumières qu'il avait reçues pour les combattre, à la veille de cette fameuse conférence de Carthage, où la charité de l'Eglise triompha des donatistes, plus encore que la vérité et la sainteté de sa doctrine, parlait ainsi aux Catholiques [1] : « Que la douceur règne dans tous vos discours et dans toutes vos actions. Combien sont doux les médecins pour faire prendre à leurs malades les remèdes qui les guérissent ? Dites à nos Frères : Nous avons assez disputé, assez plaidé ; enfants, par le saint baptême, du même Père de famille, finissons enfin nos procès : vous êtes nos Frères ; bons ou mauvais, voulez-le, ne le voulez pas, vous êtes nos Frères. Pourquoi voulez-vous ne le pas être ? il ne s'agit pas de partager l'héritage, il est à vous comme à nous ; possédons-le en commun tous deux ensemble. Pourquoi vouloir demeurer dans le partage? Le tout est à vous. Si cependant ils s'emportent contre l'Eglise et contre vos pasteurs, c'est l'Eglise, ce sont vos pasteurs qui vous le demandent eux-mêmes : ne vous fâchez jamais contre eux ; ne provoquez point de faibles yeux à se troubler eux-mêmes. Ils sont durs, dites-vous, ils ne vous écoutent pas ; c'est un effet de la maladie. Combien en voyons-nous tous les jours qui blasphèment contre Dieu même ! Il les souffre, il les attend avec patience; attendez aussi de meilleurs moments : hâtez ces heureux moments par vos prières. Je ne vous dis point : Ne leur parlez plus ; mais quand vous ne pourrez leur parler, parlez à Dieu pour eux, et parlez-lui du fond d'un cœur où la paix règne. »

Mes chers Frères les Catholiques, continuait saint Augustin, « quand vous nous voyez disputer pour vous, priez pour le succès de nos conférences ; aidez-nous par vos jeûnes et par vos aumônes : donnez des ailes à vos prières, afin qu'elles montent jusqu'aux cieux ; par ce moyen, vous ferez plus que nous ne pouvons faire..... vous agirez plus utilement par vos prières que nous par nos discours et par nos conférences. » Demandez à Dieu, pour eux, un amour sincère de la vérité : tout dépend de la droite intention : tous s'en vantent, tous s'imaginent l'avoir ; mais combien est subtile la séduction qui nous cache nos intentions à nous-mêmes ! Dans l'état où ils se trouvent, disent-ils, tout leur est suspect ; et s'ils se sentent portés à nous écouter, ils ne peuvent plus discerner si c'est l'inspiration ou l'intérêt qui les pousse. Mais savent-ils bien si leur fermeté n'est pas un attachement à son sens? Nous rendons ce témoignage à plusieurs d'eux, comme saint Paul le voulait bien rendre aux Israélites qui résistaient à l'Evangile : *Ils ont le zèle de Dieu :* mais savent-ils si c'est bien un *zèle selon la science* [1] ; si ce n'est pas plutôt un *zèle amer*, comme l'appelle saint Jacques [2] ? Combien en voit-on, qui, par un faux zèle, dont on se fait un fantôme de piété dans le cœur, croient rendre service à Dieu en s'opposant à sa vérité? Venez, venez à l'Eglise, à la promesse, à Jésus-Christ même qui l'a exprimée en termes si clairs ; c'est où je vous appelle dans ce doute. O Dieu ! mettez à nos Frères dans le fond du cœur une intention qui plaise à vos yeux, afin qu'ils aiment l'unité, non point en paroles, mais en œuvre et en vérité ; leur conversion est à ce prix, et nul de ceux qui vous cherchent avec un cœur droit ne manque de vous trouver.

Quand on tâche de les engager à se faire instruire, on trouve dans quelques-uns un langage de docilité, qui leur fera dire qu'ils sont prêts à tout écouter, et qu'il faut leur donner du temps pour chercher la vérité. On doit louer ce discours, pourvu qu'il soit sincère et de bonne foi. Mais en même temps il faut leur représenter, selon la parole de Jésus-Christ [3], que l'on ne cherche que pour trouver ; l'on ne demande que pour obtenir ; l'on ne frappe qu'afin qu'il nous soit ouvert. Au reste, Dieu nous rend facile à trouver la voie

[1] *Serm.* 357, *De laud. pac.* n. 4.

[1] *Rom.*, x, 2. — [2] Jac., III, 14. — [3] *Matth.*, VII, 7.

qui mène à la vie, car il veut notre salut, et n'expose pas ses enfants à des recherches infinies; autrement on pourrait mourir entre deux, et mourir hors de l'Eglise, dans l'erreur et dans les ténèbres, par où l'on est envoyé, selon la parole de Jésus-Christ, *aux ténèbres extérieures*[1], loin du royaume de Dieu, et de sa lumière éternelle. Pour éviter ce malheur, il faut se hâter de trouver la foi véritable et prendre pour cela un terme court. Il est vrai que pour élever l'âme chrétienne, Jésus-Christ lui propose des vérités hautes, qui feraient naître mille questions, si on avait à les discuter les unes après les autres; mais aussi pour nous délivrer de cet embarras, qui jetterait les âmes dans un labyrinthe d'où l'on ne sortirait jamais, et mettrait le salut trop en péril, il a tout réduit en un seul point, c'est-à-dire à bien connaître l'Eglise, où l'on trouve tout d'un coup toute vérité autant qu'il est nécessaire pour être sauvé. Tout consiste à bien concevoir six lignes de l'Evangile, où Jésus-Christ a promis, en termes simples, précis et aussi clairs que le soleil, d'être « tous les « jours avec les pasteurs de son Eglise jusqu'à la « la fin des siècles. » Il n'y a point là d'examen pénible à l'esprit humain : on n'a besoin que d'écouter, de peser, de goûter parole à parole les promesses du Sauveur du monde. Il faut bien donner quelque temps à l'infirmité et à l'habitude, quand on est élevé dans l'erreur; mais il faut, à la faveur des promesses de l'Eglise, conclure bientôt, et ne pas être de ceux dont parle saint Paul, qui, pour leur malheur éternel, « veulent toujours apprendre, et qui n'arrivent « jamais à la connaissance de la vérité[2]. »

Mais voulez-vous gagner les errants, aidez-les principalement par vos bons exemples. Que la présence de Jésus-Christ sur nos autels fasse dans vos cœurs une impression de respect qui sanctifie votre extérieur. « Que vos taberna- « cles sont aimables, ô Seigneur des armées! « mon cœur y aspire, et est affamé des délices de « votre table sacrée[3]. » O Dieu, que ces scandaleuses irrévérences, qui sont le plus grand obstacle à la conversion de nos frères, soient bannies éternellement de votre maison! C'est par là que l'iniquité et les faux réformateurs ont prévalu. « La force leur a été donnée contre le sa- « crifice perpétuel » qu'ils ont aboli en tant d'endroits, « à cause des péchés du peuple : la « vérité est tombée par terre : le sanctuaire a « été foulé aux pieds[4]. » Des hommes qui s'aimaient eux-mêmes ont rompu le filet, et se sont fait des sectateurs. Le vain titre de réformation les flatte encore. *Ils ont fait*, c'est-à-dire ils ont réussi pour leur malheur. *Ils ont abattu des forts*, ou qui semblaient l'être : ils ont ébranlé des colonnes, et entraîné des étoiles; mais leur progrès a ses bornes, et ils n'iront pas plus loin que Dieu n'a permis. Il a puni par un même coup les nations de qui il a retiré son saint mystère dont ils abusaient, et ceux dont les artifices en ont dégoûté les peuples ingrats. Humilions-nous sous son juste jugement, et implorons ses miséricordes, afin qu'il rende à sa sainte Eglise cette grande partie de ses entrailles qui lui a été arrachée.

Cessons de nous étonner qu'il y ait des schismes et des hérésies; nous avons vu pourquoi Dieu les souffre; et quelques grandes qu'aient été nos pertes, il n'y a jamais que la paille que le vent emporte. Il faut qu'il en soit jeté au dehors; il faut qu'il en demeure au dedans; il faut, dis-je, qu'il y ait de la paille dans l'aire du Seigneur et des méchants dans son Eglise. Si l'amas en est grand, aussi sera-t-il jeté dans un grand feu. Cependant, mes Frères, la paille croîtra toujours avec le bon grain; plantée sur la même terre, attachée à la même tige, échauffée du même soleil, nourrie par la même pluie, jetée en foule dans la même aire, elle ne sera point portée au même grenier : rendons-nous donc le bon grain de Jésus-Christ. Que nous servirait d'avoir été dans l'Eglise, et d'en avoir cru les promesses, si nous nous trouvions à la fin, ce qui à Dieu ne plaise, dans le feu où brûleront les hérétiques et les impies? Plutôt attirons-les, par nos bons exemples à l'unité, à la vérité, à la paix : et pour ne laisser sur la terre aucun infidèle par notre faute, goûtons véritablement la sainte parole; faisons-en nos chastes et immortelles délices; qu'elle paraisse dans nos cœurs et dans nos pratiques. Que nos frères ne pensent pas que nous les détournions de la lire et de la méditer nuit et jour : au contraire ils la liront plus utilement, et plus agréablement tout ensemble, quand, pour la mieux lire, ils la recevront des mains de l'Eglise catholique, bien entendue et bien expliquée, selon qu'elle l'a toujours été. Ce n'est pas les empêcher de la lire, que de leur apprendre à faire cette lecture avec un esprit docile et soumis, pour s'en servir sans ostentation et dans l'esprit de l'Eglise, pour la réduire en pratique, et prouver par nos bonnes œuvres, comme disait l'Apôtre saint Jacques[1], que la vraie foi est en nous.

[1] *Matth.*, XXII, 13. — [2] *II. Tim.*, *III.* 7. — [3] *Psal.* LXXXII, 1. — [4] *Dan.*, VIII, 12.

[1] *Jacq.* II, 18.

DEUXIÈME INSTRUCTION

OU RÉPONSE AUX OBJECTIONS D'UN MINISTRE CONTRE LA PREMIÈRE INSTRUCTION.

Jacques-Bénigne, par la permission divine, évêque de Meaux, au clergé et au peuple de notre diocèse, salut et bénédiction.

« Heureux qui trouve un ami fidèle, et qui « annonce la justice divine à une oreille atten- « tive[1] ! » C'est à cette béatitude que j'aspire dans cette Instruction. J'ai proposé dans la précédente les promesses de Jésus-Christ prêt à retourner au ciel, d'où il était venu pour assurer ses apôtres de la durée éternelle de leur ministère, et j'ai montré que cette promesse, qui rend l'Eglise infaillible, emporte la décision de toutes les controverses qui sont nées, ou qui pourront naître parmi les fidèles. Les ministres demeurent d'accord que si l'interprétation des paroles de Jésus-Christ est telle que je la propose, ma conséquence est légitime; mais ils soutiennent que je l'ai prise dans mon esprit, et que la promesse de Jésus-Christ n'a pas le sens que nous lui donnons. Il m'est aisé de faire voir le contraire ; et si vous voulez m'écouter, mes chers Frères, j'espère de la divine miséricorde, de vous rendre la chose évidente. Pourrez-vous me refuser l'audience que je vous demande au nom et pour la gloire de Jésus-Christ? Il s'agit de voir si ce divin Maître aura pu mettre en cinq ou six lignes de son Evangile tant de sagesse, tant de lumière, tant de vérité, qu'il y ait de quoi convertir tous les errants, pourvu seulement qu'ils veuillent bien nous prêter une oreille qui écoute, et ne pas fermer volontairement les yeux. Ce discours tend uniquement à la gloire du Sauveur des âmes, et il n'y aura personne qui ne le bénisse, si l'on trouve qu'il ait préparé un remède si efficace aux contestations qui peuvent jamais s'élever parmi ses disciples.

Qu'on ne dise pas que c'est une matière rebattue, et qu'il serait inutile de s'en occuper de nouveau. Point du tout. Un ministre habile vient de publier un livre sous ce titre : *Traité des préjugés faux et légitimes, ou Réponses aux Lettres et Instructions pastorales de quatre prélats; MM. de Noailles, cardinal, archevêque de Paris; Colbert, archevêque de Rouen; Bossuet, évêque de Meaux; et Nesmond, évêque de Montauban; divisé en trois tomes : à Delft, chez Adrien Beman : MDCCI.*

On serait d'abord effrayé de la longueur de ces trois volumes, d'une impression fort serrée, si on allait se persuader que j'en entreprenne la réfutation entière. Non, mes Frères, l'auteur de cette réponse a mis à part ce qui me touche, et c'est à quoi est destiné le livre IV du tome II[1].

Dès le commencement de son ouvrage, il en avertit le lecteur par ces paroles[2] : « Enfin l'*Instruction pastorale* de M. de Meaux, contenant les promesses que Dieu a faites à l'Eglise, a paru lorsque l'édition de cet ouvrage était déjà fort avancée. Elle entrait si naturellement dans notre dessein, que nous n'avons pu nous dispenser d'y répondre. » Et un peu après « M. de Meaux sait effectivement choisir ses matières; celle de l'Eglise lui a paru susceptible de tous les ornements qu'il a voulu lui donner; et si les années ont diminué le feu de son esprit et la vivacité de son style, elles ne l'ont pas éteint. On a tâché de prévenir les effets que l'éloquence et la subtilité de ce prélat pouvaient faire dans l'esprit des peuples, en faisant dans le IVe livre (du tome II) une discussion assez exacte des avantages qu'il donne à l'Eglise et à ses pasteurs. »

Ces avantages, que je donne à l'Eglise et à ses pasteurs, ne sont autres que ceux qui leur sont donnés par Jésus-Christ même, lorsqu'il promet d'être tous les jours avec eux jusqu'à la fin de l'univers. Je m'attache uniquement à ce texte, pour ne point distraire les esprits en diverses considérations. C'est en vain que le ministre insinue que, tout affaibli que je suis par les années, on a encore à se défier de l'éloquence et de la subtilité qu'il m'attribue. Il sait bien, en sa conscience, que cet argument est simple. Il n'y a qu'à considérer avec attention les paroles de Jésus-Christ dans leur tout, et ensuite l'une après l'autre. C'est ce que je ferai dans ce discours, plus uniquement que jamais. Je n'ai ici besoin d'aucuns ornements ni d'aucune subtilité, mais d'une simple déduction des paroles de l'Evangile.

J'avoue que les traités de controverse ont quelque chose de désagréable. S'il ne fallait qu'instruire en simplicité de cœur ceux qui errent apparemment de bonne foi, de tels ouvrages apporteraient une sensible consolation; mais on est contraint de parler contre les ministres, qu'on voudrait pouvoir épargner comme les autres errants, puisqu'enfin, ce sont des hommes et des chrétiens; et on serait heureux de ne pas entrer dans les minuties, dans les chicanes, dans les détours artificieux dont ils chargent leurs écrits. Il n'y a point de bon cœur qui ne souffre dans ces disputes, et qui ne plaigne le temps qu'il y faut donner. Mais comment refuser à la charité ces fâcheuses discussions? Puisque donc on ne peut s'en dispenser sans dénier aux errants le

[1] *Eccli.*, XXV, 12.

[1] Tom. II, p. 537. — [2] Tom. I, *Avert.* n. 3.

secours dont ils ont besoin, éloignons du moins de ces traités tout esprit d'aigreur ; faisons si bien qu'on ne perde pas, s'il se peut, la piste de l'Evangile. C'est à quoi je dois travailler principalement dans ce discours, où je me propose d'en expliquer les promesses fondamentales. Elles consistent en sept ou huit lignes ; et afin qu'on ne puisse plus les perdre de vue, je commence par les réciter : « Toute puissance m'est donnée « dans le ciel et dans la terre. Allez donc, et en- « seignez toutes les nations, les baptisant au nom « du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur « enseignant à garder tout ce que je vous ai com- « mandé : et voilà, je suis tous les jours avec « vous (par cette toute-puissance) jusqu'à la fin « du monde[1]. » Si je trouve dans cette promesse faite aux apôtres et à leurs successeurs les avantages qui ne leur appartiennent pas, il sera aisé de le remarquer, puisque l'auteur a pris soin de les ramasser dans un livre particulier, qui est le quatrième de son ouvrage, *avec une discussion assez exacte*. Le soin qu'il prend d'avertir son lecteur, qu'il n'écrit point pour les théologiens et pour les savants, et que c'est ici « une pièce destinée au peuple[2], » nous fait entendre quelque chose de simple et de populaire, qui par là doit être aussi très-intelligible. Dieu soit loué ! Si l'on tient parole, nous n'avons point à examiner des arguments trop subtils, où le peuple ne comprend rien, et l'auteur se va renfermer dans les vérités dont tout le monde est capable. Il répète dans le corps du livre[3] : « Nous n'écri- « vons pas pour les savants, trop versés dans « cette matière pour y recevoir instruction ; « mais pour un peuple, qui a perdu ses livres et « l'habitude de parler de ces matières, et d'en « entendre parler. » On lui va donc composer un livre, où il retrouve ce qu'il a perdu de plus simple, de plus nécessaire, et de plus clair dans les autres. Les savants et les curieux ne sont point appelés à cette dispute : c'est aux peuples qu'on veut montrer la voie du salut, dans les avantages que Jésus-Christ a promis à leurs pasteurs, afin de les diriger sans périls, comme sans discussion dans les voies de la vérité et du salut éternel. Comme ma preuve dans ce dessein doit être formelle et précise, le peuple le plus ignorant la doit voir sans beaucoup de peine ; mais en même temps si les réponses du ministre ne sont manifestement que de vains détours, elles ne feront que montrer à l'œil la faiblesse de la cause qu'il veut soutenir. Refuser une ou deux heures de temps, ou quelque peu davantage, si la chose le demandait, à la considération d'un passage de l'Evangile, dont le sens est si aisé à entendre, et dont le fruit sera la décision de toutes les controverses, ne serait-ce pas à la fois vouloir s'opposer à son salut éternel, à la gloire de Jésus-Christ, à la vérité des promesses qu'il a faites en termes si clairs à son Eglise et à ses pasteurs?

Dès le premier chapitre du livre IV[1], le ministre croit révolter contre moi tous les esprits, en disant : « M. de Meaux réduit tout à un seul point de connaissance, qui est l'autorité de l'Eglise. Tout, dit-il, consiste à bien concevoir six lignes de l'Evangile[2], où Jésus-Christ a promis en termes simples, précis, aussi clairs que le soleil, d'être tous les jours avec les pasteurs de son Eglise jusqu'à la fin des siècles. » Le ministre s'écrie ici : « Dieu a donc grand tort d'avoir fait de si gros livres et de les avoir mis entre les mains de tout le monde. Six lignes : que dis-je, six lignes? six mots gravés sur une planche à Rome auraient levé toutes les difficultés, puisqu'il devait y avoir à Rome une succession d'hommes infaillibles, et qu'il n'y a point de curé dans l'Eglise qui puisse changer sa doctrine. » N'embrouillons point les matières. Il ne s'agit ni de Rome, ni de l'infaillibilité de ses Papes, dont le ministre sait bien que nous n'avons jamais fait un point de foi, ni de celle que le ministre veut imaginer que nous donnons aux curés et aux pasteurs en particulier : il est question de savoir si la sagesse de Jésus-Christ est assez grande pour renfermer en six lignes de quoi trancher tous les doutes par un principe commun et universel. Qui osera contester à Jésus-Christ cet avantage? « Mais, dit-on, si tout est réduit à six lignes, Dieu a donc grand tort d'avoir fait de si gros livres : » comme qui dirait : Si après avoir récité deux préceptes de la charité, qui n'ont pas plus de six lignes, Jésus-Christ a prononcé qu'*en ces deux préceptes*, c'est-à-dire dans ces six lignes, *était renfermé toute la loi et les prophètes*[3] : si saint Paul a poussé plus loin ce mystérieux abrégé, en disant que tout était compris dans ce seul mot, *diliges*, etc.[4], pourquoi fatiguer le monde à lire ces gros livres des Ecritures, et obliger les prophètes à multiplier leurs prophéties? Si, conformément à cette doctrine, saint Augustin a enseigné que l'Ecriture ne commande que la charité et ne défend que la convoitise, pourquoi mettre tant de grands volumes entre les mains des fidèles ? Comme donc Dieu a donné un abrégé de toute la doctrine des mœurs qu'il a comprise en six lignes, ainsi Jésus-Christ en a donné un pour ce

[1] *Matth.*, XXVIII, 18, 19, 20. — [2] *Avert.*, n. 3. — [3] Tom. I, c. 2, n. 4, p. 125.

[1] Tom. II, lib. IV, p. n. 13, p. 553. — [2] *Matth.*, XXVII, 20. — [3] *Matth.*, XXII, 40. — [4] *Rom.*, XIII, 9.

qui regarde la foi, en comprenant dans six lignes toutes les voies qui nous mènent à la vérité et ne demandant autre chose sinon que l'on reçoive les enseignements qui se trouveront perpétués dans la succession des pasteurs, avec qui il sera *tous les jours*, depuis les apôtres jusqu'à nous et *jusqu'à la fin du monde*.

Il ne faut donc pas s'étonner que Jésus-Christ ait renfermé en six lignes tant de sagesse, et le remède de tant de maux. Au reste, ce que ce ministre trouve si étrange n'est pas seulement accordé par les Catholiques, mais encore par les protestants. Je n'en connais point parmi eux de plus éclairé que Bullus, prêtre protestant anglais, le défenseur invincible de la divinité du Fils de Dieu et de la foi de Nicée, contre les sociniens à qui il oppose, en ces termes, l'autorité infaillible du concile de Nicée : « Si, » dit-il [1], « dans un article principal, on s'imagine que tous les pasteurs de l'Eglise auront pu tomber dans l'erreur et tromper tous les fidèles, comment pourrait-on défendre la parole de Jésus-Christ, qui a promis à ses apôtres, et en leurs personnes à leurs successeurs, d'être toujours avec eux? Promesse, poursuit ce docteur, qui ne serait pas véritable, puisque les apôtres ne doivent pas vivre si longtemps, n'était que leurs successeurs sont ici compris en la personne des apôtres mêmes. » Voilà donc manifestement l'Eglise et son concile infaillible, et son infaillibilité établie sur la promesse de Jésus-Christ entendue selon nos maximes. Si l'on dit que c'est là produire en témoignage un particulier protestant, qui parle contre les principes de sa religion, c'est ce qui fait voir que ce n'est pas nous qui inspirons de tels sentiments, mais qu'on les prend dans le fond commun du christianisme, quand on combat naturellement pour la vérité, comme faisait ce savant auteur contre ses ennemis les plus dangereux.

Mais ce n'est plus un particulier, c'est tout un synode, qui oppose aux remontrants, lorsqu'ils rejetaient l'autorité des synodes qu'on assemblait contre eux : « que Jésus-Christ, qui avait promis à ses apôtres l'Esprit de vérité, avait aussi promis à son Eglise d'être toujours avec elle; » d'où il tire cette conséquence : « Que lorsqu'il s'assemblerait de plusieurs pays, des pasteurs, pour décider, selon la parole de Dieu, ce qu'il faudrait enseigner dans les Eglises, il fallait avec une ferme confiance se persuader que Jésus-Christ serait avec eux selon sa promesse [2]. » C'est un synode qui parle ; il n'est que provincial, je l'avoue ; mais il est lu et approuvé par le synode de Dordrect, où toute la Réforme était assemblée sans en excepter aucun pays ; en sorte qu'on l'appelait le synode *comme œcuménique* de Dordrect. Qui leur inspirait ce langage si contraire aux maximes de leur religion ? D'où leur venait cette ferme confiance : confiance *selon la promesse*, et par conséquent, selon l'expression de saint Paul [1], confiance selon la foi, plus inébranlable que les fondements de la terre, quoique soutenue du doigt de Dieu ? C'est que les hommes se trouvent souvent imprimés de certaines vérités fortes qu'ils ne suivent pas. Ils posent le principe; ils ne peuvent soutenir la conséquence. Les philosophes connaissent le pouvoir immense de Dieu : ils n'ont pas la force de l'adorer, et se perdent dans leurs pensées. Le Juif croit Michée, qui lui annonce la venue du Christ dans Bethléem [2]; il n'a pas le courage de s'élever à sa naissance éternelle avec le même prophète. Notre ministre demeure d'accord qu'il « ne faut jamais quitter l'église de Dieu. Où est, » dit-il [3], « l'homme assez fou pour contester qu'on ne doive toujours demeurer dans l'Eglise de Dieu ? Il vaudrait autant demander s'il est permis de se damner. » Voilà de belles paroles, mais qui s'en vont en fumée et se réduisent à rien, si l'on ne fait qu'éluder toutes les expressions des promesses faites à l'Eglise, pour en venir à conclure qu'*on se peut sauver dans le schisme* [4], loin de vouloir demeurer dans l'Eglise de Dieu, comme la suite le fera paraître.

Mais il faut considérer d'abord comme le ministre incidente sur chaque parole des promesses de Jésus-Christ. Répétons-les donc encore une fois, et n'oublions pas, sur toutes choses, qu'elles commencent par ces termes, qui sont l'âme et le soutien de tout le discours : « Toute puissance « m'est donnée dans le ciel et dans la terre ; » ce qu'il continue en cette sorte : « Allez donc » avec la foi et la certitude que doit inspirer un tel secours ; « allez, enseignez les nations, et les « baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-« Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je « vous ai commandé : et voilà je suis avec vous, » par cette toute-puissance à laquelle rien n'est impossible, « je suis, » dis-je, « avec vous, j'y « suis tous les jours jusqu'à la fin du monde [5]. » Osez tout, entreprenez tout, allez par toute la terre y attaquer toutes les erreurs ; ne donnez de bornes à votre entreprise ni dans les lieux, ni dans les temps : votre parole ne sera jamais sans effet : « je suis avec vous » le monde ne pourra vous abattre; le temps, ce grand destructeur de tous les ouvrages des hommes, ne vous anéantira pas ; je suis avec vous, » moi le

[1] *Bull., def. fid. Nic.*, procem., n. 1. — [2] *Syn. Delph., Act. Decis.*, p. 55.

[1] *Rom.*, IV, 13, 16, 19 seq. — [2] *Mich.*, 5; 2. — [3] *Avert.*, n. 8. — [4] Ci-dessous. — [5] *Matth.*, XXVIII. 18 seq.

Tout-Puissant, dès aujourd'hui, « tous les jours, « et jusqu'à la fin du monde. »

Ces paroles portent la lumière jusque dans les cœurs les plus ignorants : embrouillons-les donc, disent vos ministres. C'est ce que va entreprendre, avec plus d'adresse que jamais, celui qui m'attaque ; et voici par où il commence. « M. de Meaux, qui soutient que ces deux mots, *Je suis avec vous*, sont simples, précis, clairs comme le soleil, et qu'ils n'ont besoin d'aucun commentaire, est obligé d'y en faire un, dans lequel il insère ses préjugés, et fait dire à Jésus-Christ ce qui lui plaît [1]. » Voyons, lisons, examinons, s'il y a un seul mot du mien dans ce qu'il appelle mon commentaire. « Il y trouve (M. de Meaux) une Eglise toujours visible, comme une chose qui est sortie avec emphase de la bouche de Jésus-Christ. » Laissons l'emphase qu'il ajoute, et voyons si j'explique bien les paroles du Fils de Dieu : « Il ne faut pas demander, c'est ainsi, » dit-il, « que M. de Meaux fait parler ce divin Maître, si le nouveau corps, la nouvelle congrégation, c'est-à-dire la nouvelle Eglise que je vous ordonne de former, sera visible, étant, comme elle le doit être, composée de ceux qui donnent les sacrements et de ceux qui les reçoivent. Cependant, » poursuit le ministre, « Jésus-Christ n'a rien dit de semblable. » Il n'a rien dit de semblable, mes Frères ? L'a-t-on pu penser : que la distinction expresse de ceux qui enseignent et de ceux qui sont enseignés, de ceux qui baptisent et de ceux qui sont baptisés, n'eût rien de semblable à une Eglise visible ? A quoi donc est-elle semblable ? A une Eglise invisible ? La fausseté saute aux yeux. La prédication de la parole est comprise, en termes formels, sous cette expression *enseignez* : l'administration des sacrements n'est pas moins évidemment contenue sous le baptême qui en est la porte : ce sont là les caractères propres et essentiels qui rendent l'Eglise visible ; tous les Chrétiens, sans en excepter les protestants, l'entendent ainsi. C'est donc ici une chose qui non-seulement est semblable à l'Eglise visible, mais qui est l'Eglise visible elle-même.

Passons, et écoutons le ministre. « M. de Meaux trouve encore ici l'Eglise composée de toutes les nations, jusqu'à la fin des siècles [2]. » Eh ! de quoi sera donc formée, d'où sera tirée, de qui sera composée cette Eglise, dont les pasteurs ont reçu cet ordre : « Allez par tout le monde, prê- « chez l'Evangile à toute créature [3] » ; et encore : « Allez, enseignez toutes les nations [4] ? » Mais, direz-vous, il n'exprime pas que l'Eglise, qu'il a désignée par ces paroles, sera jusqu'à la fin composée de toutes les nations. Non, sans doute : il ne dit pas, non plus que moi, que toutes les nations y seront toujours actuellement rassemblées ; mais les Apôtres et leurs successeurs ne cesseront de prêcher et d'annoncer l'Evangile à toutes les nations, au sens que saint Paul disait après le Psalmiste : « Le bruit que fait leur pré- « dication (celle des Apôtres) retentit par toute « la terre, et la voix s'en fait entendre par tout « l'univers [1] ; » et encore : « Votre foi est an- « noncée par tout le monde [2] ; » et encore : « L'Evangile est parvenu jusqu'à vous, comme « il est dans tout l'univers, et y fructifie et y « croît, comme parmi vous [3]. » Il ne dit pas que tout le monde doive croire à la fois : « Cet Evan- « gile doit être prêché ou sera prêché (successi- « vement) par toute la terre, en témoignage à tou- « tes les nations ; et après viendra la fin [4]. » C'est Jésus-Christ même qui parle, et il donne à son Eglise le terme de la fin de l'univers, pour porter à toute la terre la lumière de l'Evangile.

Mais tous croiront-ils ? Non, répond saint Paul [5] : « Tous n'obéissent pas à l'Evangile, selon « que dit Isaïe : Seigneur, qui croira les choses « que nous avons ouïes ? Mais je dirai : N'ont-ils « pas ouï ? puisqu'il est écrit : Le bruit s'en est « fait entendre par toute la terre. » S'il y a des particuliers qui ne croient pas à l'Evangile, qui doute qu'il n'y ait aussi des nations, puisqu'on en trouve même « à qui l'Esprit de Jésus ne per- « met pas de prêcher [6], » durant de certains moments ? Allez donc chicaner saint Paul, et Jésus-Christ même, et alléguez-leur la Chine, comme vous faites sans cesse, et, si vous voulez, les terres australes, pour leur disputer la prédication écoutée par toute la terre. Tout le monde, malgré vous, entendra toujours ce langage populaire qui explique *par toute la terre*, le monde connu, et dans ce monde connu une partie éclatante et considérable de ce grand tout ; en sorte qu'il sera toujours véritable que ce sera de ce monde que l'Eglise demeurera toujours composée, et que la fin du monde la trouvera *enseignant et baptisant les nations*, et recueillant de chaque contrée ceux que Dieu lui voudra donner.

Voilà ce commentaire chimérique qu'on m'accuse de faire à ma fantaisie des promesses de Jésus-Christ ; quand je n'allègue que saint Paul et Jésus-Christ lui-même, pour les expliquer. Mais voici encore une autre partie de ce commentaire des promesses de l'Evangile : « M. de

[1] Tom. II, liv. IV, c. 2, n. 3, p. 559.—[2] Tom. II, liv. IX, c. 2, n. 3, p. 559, —[3] *Marc.*, XIV, 13. —[4] *Mat.* I, XVIII, 19.

[1] *Rom.*, X, 18. [2] *Rom.*, I, 8. —[3] *Col.*, I, 6. —[4] *Matth.*, XXIV, 14.— [5] *Rom.*, X, 16. —[6] *Act.*, XVI, 6, 7.

Meaux y trouve une Eglise qui subsistera rangée sous un même gouvernement, c'est-à-dire sous l'autorité des mêmes pasteurs ; » à quoi le ministre ajoute, en insultant : « Le simple ne voyait point cela dans le texte de saint Matthieu [1] ; » comme qui dirait : Le simple n'y voyait pas que le troupeau serait gouverné par les enseignements des Apôtres à qui il est dit : « Allez, enseignez, leur apprenant à garder tout ce que « je vous ai commandé. » Le simple ne voyait pas que c'est là le gouvernement ecclésiastique : le simple ne voyait pas que toute l'autorité des pasteurs devait consister à donner les sacrements, ou bien à les refuser aux indignes, selon qu'ils écouteraient ou qu'ils n'écouteraient pas la prédication de leurs pasteurs ; ce que ce même ministre conclut enfin par cette amère raillerie : « Le peuple ne voyait pas toutes ces choses ; il avait besoin d'un autre soleil, c'est-à-dire de M. de Meaux, pour l'éclairer, et pour lui découvrir ce qui est plus clair que le soleil [2]. » Il fallait un *nouveau soleil*, pour apprendre au peuple que partout où il y a prédication, sacrement, gouvernement ecclésiastique, il y a une Eglise visible à qui appartiennent les promesses, puisque c'est à elle en termes formels, qu'elles sont adressées par le Sauveur du monde.

Mais écoutons encore où le ministre se réduit : « Pesons, » dit-il [3], « toutes les paroles de Jésus-Christ comme M. de Meaux les a pesées, et par ce moyen nous en découvrirons le sens et la vérité. » C'est là, mes Frères, ce que je prétends ; et puisque votre ministre le prétend aussi, c'est pour lui que je vous demande une audience particulière.

« Premièrement, M. de Meaux borne cette promesse aux pasteurs de son Eglise, quoiqu'elle soit commune à tous les fidèles, avec lesquels Jésus-Christ sera jusqu'à la consommation des siècles. » Il produit saint Hilaire et saint Chrysostome, et se donne la peine de prouver ce que personne ne contesta jamais. Quand j'ai dit que la promesse de Jésus-Christ s'adressait directement aux pasteurs, j'ai pour garant Jésus-Christ, qui leur dit lui-même : *enseignez et baptisez.* Il parle donc directement à ceux qu'il a préposés à la prédication et à l'administration des sacrements. Mais tout cela est fait pour le peuple : « tout est à vous, » dit saint Paul [4], « soit « Paul, soit Céphas, soit Apollon. » Nous ne sommes que les ministres de votre salut, dont la dispensation nous est commise. Jésus-Christ est avec les Apôtres pour le profit des fidèles, les fidèles sont donc compris dans la promesse : « Je vous prie, » dit-il [1], « mon Père, non-seulement pour ceux-ci, » c'est-à-dire pour mes Apôtres, « mais encore pour tous ceux qui croiront en « moi par leur parole. » On voit qu'il prie pour les fidèles en les attachant aux Apôtres. On n'a pas besoin d'alléguer saint Hilaire ni saint Chrysostome ; la chose parle d'elle-même ; et le profit des fidèles sous le ministère marque clairement la part qu'ils ont à la promesse, encore qu'elle se trouve directement adressée à leurs pasteurs, comme il fallait, pour établir l'autorité, aussi bien que l'éternité de leur ministère.

Ecoutez donc les paroles, et prenez l'esprit et l'intention des promesses de Jésus-Christ : *Je suis avec vous,* qui enseignez, qui administrez les sacrements, et qui gouvernez par ce moyen le peuple fidèle : *Je suis avec vous,* et votre ministère subsistera : *Je suis avec vous,* et je bénirai ce ministère ; il sera saint et fructueux, et ne cessera jamais de l'être, parce que je promets, moi qui peux tout, et ma présence immuable sera tout ensemble l'objet et le soutien de la foi.

Ne croyez donc pas qu'il ne promette que l'extérieur du ministère : c'est bien ce qu'il exprime nommément dans sa promesse ; mais l'effet intérieur, les grâces intérieures y sont attachées et renfermées, parce que Jésus-Christ est toujours présent pour donner efficace à sa parole et à ses sacrements, comme il sera plus amplement expliqué en son lieu.

Le ministre poursuit en cette sorte : « Jésus-Christ, le meilleur de tous les interprètes, a fait la même promesse aux laïques (qu'aux pasteurs), en leur disant qu'ils demeureront en lui, et lui en eux. L'union est intime, réciproque, et marque une durée éternelle. Cependant, quoique Jésus-Christ ait promis aux fidèles une union éternelle, M. de Meaux ne voudrait pas soutenir que les laïques auront toujours une lumière éclatante, et une connaissance pure de la vérité : et lui qui nous fait un si grand crime de la justice inamissible et de la persévérance des saints, devrait avoir conclu que si Dieu, malgré sa promesse de demeurer dans les saints, les laisse tomber dans le crime, et du crime sous la puissance du démon, il peut aussi laisser son Eglise dans l'erreur et le vice, malgré cette parole : *Je suis avec vous* [2]. »

Il ne faudrait point mêler tant de choses, si l'on voulait éclaircir plutôt qu'embrouiller la question. Surtout il ne faudrait point confondre ensemble la doctrine de *l'inamissibilité de la justice avec celle de la persévérance des saints,* ni avancer, ce qui n'est pas, que je fais un crime

[1] Tom. II, p. 557. — [2] Tom. II, p. 560. — [3] Tom. II, n. 4, p. 560
[4] *I Cor.*, XIII, 22.

[1] *Joan.*, XVII, 20. — [2] Tom. II, n. 11, p. 560.

de l'une comme de l'autre. La doctrine de la persévérance n'a jamais été révoquée en doute; celle de l'inadmissibilité de la justice est particulière aux calvinistes, et par le peu qu'en dit notre ministre, on doit sentir qu'elle est impie. « L'union, » dit-il [1], « que Jésus-Christ promet aux laïques est intime, réciproque, et d'une éternelle durée; néanmoins, malgré sa promesse de demeurer dans les saints, il les laisse tomber dans le crime et sous la puissance du démon; ainsi le laïque en qui Jésus-Christ demeure, avec qui son union est intime, réciproque, et d'une éternelle durée, » est en même temps dans le crime, et sous la puissance de l'enfer. En faudrait-il davantage pour quitter une religion où l'on enseigne des absurdités, disons des impiétés si manifestes?

L'application de l'auteur aux promesses faites à l'Eglise n'est pas moins étrange, et il faudra dire que par la même raison qu'un particulier peut être, dans le même temps, uni intimement à Jésus-Christ et sous la puissance du démon, par cette même raison la société des pasteurs se trouvera par l'erreur, par la corruption, et enfin en toutes manières, sous la puissance des ténèbres; pendant que « tous les jours, sans interruption, Jésus-Christ sera avec elle. Quelle « convention y aura-t-il donc avec Jésus-Christ « et Bélial [2]? » et la Réforme est-elle venue pour les concilier ensemble?

Ouvrez les yeux, mes chers Frères, et voyez que l'on vous amuse, non-seulement en vous proposant des questions hors de propos, mais encore en sauvant une erreur par une autre, au lieu de les condamner toutes deux. Dieu n'a promis à aucun des saints qu' « il ne perdrait « jamais la justice ni l'union intime avec lui, » comme l'ont perdue, du moins pour un temps, un David, un Salomon, un saint Pierre. Dieu n'a promis à aucun des saints, comme il a fait à l'Eglise entière, *d'être* avec lui *tous les jours*, c'est-à-dire sans la moindre interruption, *et jusqu'à la fin des siècles* : le terme de *la fin des siècles*, qu'il donne à son assistance, dénote l'Eglise telle qu'elle est en ce monde, visible par toute la terre, à qui il donne pour caractère de sa visibilité la prédication et les sacrements, et lui promet de la conserver *tous les jours* en cet état, tant que l'univers subsistera. A-t-il dit quelque chose de semblable de son union avec aucun saint particulier? Ecoutons : « Vous êtes purs encore, » dit le Sauveur [3], « demeurez en moi et moi en vous; » tant que vous serez en moi, je serai en vous : est-ce à dire vous y serez toujours? Point du tout, puisqu'il vient de dire : *Vous êtes encore purs*; pour insinuer qu'ils cesseraient bientôt de l'être, leur chef en le reniant, et tous en tombant dans l'incrédulité pendant le scandale de la croix. Il poursuit : « Qui demeure en moi et moi en « lui, portera beaucoup de fruit [1]; » qui en doute? Mais voulait-il dire que pendant le temps de leur incrédulité *ils dussent demeurer en lui et lui en eux*, et porter des fruits de vie éternelle, pendant qu'au contraire ils ne produisaient que des fruits d'incrédulité et de mort? Le disciple bien-aimé prononce : « Dieu est amour : » et ainsi « quiconque demeure dans l'amour, de-« meure en Dieu et Dieu en lui [2]. » Qui ne le sait pas? On y demeure en effet tant qu'on aime d'un vrai amour. Est-ce à dire qu'on *demeure toujours en Dieu* sans aucune interruption, même en reniant, en maudissant, et en jurant qu'on ne connaît pas Jésus-Christ? Qui osera prononcer un tel blasphème? Reconnaissez donc, encore un coup, que les passages qu'on vous allègue n'ont rien de commun avec celui dont il s'agit, où Dieu promet, sans réserve ni restriction, à son Eglise visible, à la communion des pasteurs et des troupeaux, d'être avec elle *tous les jours*, et que le monde périra avant qu'il les abandonne.

Et remarquez, mes chers Frères, que je ne vous jette ni dans des discours inutiles ou d'une grande recherche, ni dans des questions ou subtiles ou étrangères : seulement je pèse avec vous, parole à parole, les promesses de Jésus-Christ, sans qu'il faille ouvrir d'autres livres que l'Evangile, ou que jusqu'ici il s'y trouve la moindre difficulté. Voyons si votre ministre en use de même.

« M. de Meaux, » poursuit-il [3], « applique la promesse de Jésus-Christ uniquement aux pasteurs et aux évêques latins. » On vous amuse, mes Frères; je ne distingue dans la promesse ni Latins, ni Grecs, et j'y comprends également tous les pasteurs grecs, latins, scythes et barbares, qui succèderont aux apôtres sans interruption, et sans avoir changé leur doctrine par aucun fait positif. Ainsi, ce qu'on dit des Grecs jusqu'ici demeure inutile : il faudra seulement nous souvenir d'examiner en son lieu la foi des Grecs, et s'il est vrai qu'ils n'aient jamais abandonné la succession ; ce qui ne regarde ni l'examen, ni l'intelligence de la promesse dont il s'agit, considérée en elle-même.

Laissons donc en surséance, pour un peu de temps, ce qui regarde l'application de la promesse ou aux Latins, ou aux Grecs, ou aux autres peuples particuliers, puisqu'il n'en est rien dit

[1] Tom. II, n. 4, p. 560. — [2] *II Cor.*, VI, 15. — [3] *Joan.*, XV, 3, 4.

[1] *Ibid.*, 5. — [2] *I Joan*, IV, 16. — [3] Tom. II, n. 6, p. 561.

dans cette promesse, et continuons à peser les propres paroles qu'elle contient.

« C'est assez parler des personnes, » continue votre ministre [1], « venons au fond. Jésus-Christ promet à l'Eglise qu'il sera toujours avec elle : ce terme, *avec elle*; » dit M. de Meaux, « marque une protection assurée et invincible de Dieu : » ce qu'il avoue en disant : « Il a raison jusque-là. » Si j'ai raison jusque-là, je tire deux conséquences : l'une, que l'Eglise visible sera toujours; l'autre qu'elle sera attachée aux pasteurs qui prendront la place des apôtres, et que l'erreur y sera toujours exterminée. C'est ici que votre ministre cite ces paroles de mon Instruction : « Ceux qui voudront être enseignés de Dieu n'auront qu'à vous croire, comme ceux qui voudront être baptisés n'auront qu'à s'adresser à vous [2]. » A cela, quelle réponse ? Le ministre avoue que Dieu « peut suppléer à tous nos besoins par sa présence quand il veut [3] ; mais, » ajoute-t-il « il ne le fait pas toujours. Où est donc cette protection assurée et invincible, que j'ai raison de reconnaître dans ces paroles : *Je suis avec vous ?* » et comment est-elle assurée, si Dieu pouvant la donner, il ne le veut pas ?

Pour montrer que ces paroles : *Je suis avec vous*, emportent une protection assurée autant qu'invincible, j'allègue ce qui fut dit par l'ange à Gédéon : « Vous sauverez Israël, parce que je « suis avec vous; » et je produis en même temps plusieurs passages où cette parole : *Je suis avec vous*, marque un effet toujours certain [4]. Le ministre n'a pu le nier, comme on a vu ; mais sur l'exemple de Gédéon, il répond deux choses [5] ; la première : « Comme tous ceux avec qui Dieu est, n'ont pas la force de Gédéon pour tuer miraculeusement six vingt mille hommes dans une bataille; ainsi, quoique Dieu soit avec les successeurs des apôtres, il ne s'ensuit pas qu'ils doivent étendre comme eux l'Eglise jusqu'au bout du monde, ni avoir la même autorité qu'eux. » C'est la première réponse; voici la seconde : « Comme la présence de Dieu, qui était avec Gédéon, ne l'empêcha pas de faire un éphod, après lequel Israël idolâtra, ce qui fut un lacet à sa maison [6]; ainsi la présence de Dieu dans l'Eglise n'empêche pas que ses principaux chefs n'introduisent en certains lieux l'erreur, et ne rendent l'Eglise très-obscure par leur idolâtrie. » Vous le voyez, mes chers Frères, il n'a pas osé pousser à bout sa conséquence. Pour la tirer tout entière, il devait conclure que tous les pasteurs pourraient tomber dans l'idôlatrie ; il n'a osé le conclure que des principaux. Il devait encore conclure que *toute l'Eglise devait être obscure par l'idolâtrie* : il a évité ce blasphème, qui ferait horreur, et n'ose livrer à l'idolâtrie que *certains lieux;* ce qui n'empêcherait pas la pureté du culte dans le gros. Il a donc senti lui-même la défectuosité manifeste de son principe, qu'il n'a osé pousser à bout. Mais, quoiqu'il en soit, ses deux réponses vont tomber sans ressources par un seul mot.

Cette parole : *Je suis avec vous*, n'emporte de *garde assurée* et de *protection invincible*, que dans l'effet pour lequel Dieu l'a prononcée, et pour lequel il a promis d'être avec nous. C'était à l'effet de défaire les Madianites, et d'en délivrer Israël, que Dieu était avec Gédéon : aussi cet effet n'a-t-il pas été manqué, et les Madianites ont été taillés en pièces par ce capitaine. C'était aussi à l'effet d'enseigner la vérité et d'administrer les sacrements, que Jésus-Christ devait être *tous les jours et jusqu'à la fin du monde* avec ses apôtres et leurs successeurs : cet effet est donc celui qui n'a pu manquer; autrement il ne sert de rien d'avoir avec soi le Tout-Puissant, si l'on peut perdre l'effet pour lequel il assure qu'il y est, et qu'il sera toujours. Appliquons la même chose à l'éphod érigé par Gédéon ; l'effet de cette promesse : *Je suis avec vous*, était accompli par la défaite des Madianites, pour laquelle elle était donnée : l'éphod qui vient si longtemps après n'appartient pas à cette promesse, et le ministre, qui nous le produit, abuse trop visiblement de votre créance.

« M. de Meaux, poursuit le ministre [1], devait remarquer que Dieu avait promis à l'Eglise judaïque d'être éternellement avec elle, d'y mettre son nom à jamais, et néanmoins que cette présence n'a pas empêché ni sa ruine, ni que, pendant qu'elle a duré, il n'y ait eu des abominations et des idolâtries jusque dans le temple, et que les prêtres et les sacrificateurs ne se soient corrompus. »

Pour procéder nettement, je distingue ici deux difficultés : l'une qu'on tire de la ruine de l'Eglise judaïque, et l'autorité qu'on tire de sa corruption pendant qu'elle subsistait.

Pour la ruine, il est vrai que Dieu avait dit, qu' « il mettrait à jamais son nom dans le tem-« ple de Salomon; et, » ce qu'il y a de plus fort, « qu'il y aurait tous les jours ses yeux et son « cœur : » promesse qui ne paraît pas de moindre étendue que celle de Jésus-Christ dont nous parlons. Voilà du moins l'argument de votre ministre dans toute sa force. Remarquez pourtant,

[1] Tom. II, liv. IV, c. 3, n. 1, p. 566.— [2] *Prem. Inst. past.* — [3] Tom. II, p. 567.— [4] *Prem. inst. past.* — [5] Tom. II. p. 567, 568. — *Judic.* VI.

[1] Tom. II, p. 567, 671.

mes chers Frères, qu'il n'a osé citer ce passage entier, de peur d'y trouver sa confusion. Lisons-le donc tel qu'il est [1] : « Je mettrai mon nom à « jamais dans cette maison, et j'y aurai tous les « jours mes yeux et mon cœur. Si tu marches « dans mes voies, comme a fait ton père David, « j'établirai ton trône à jamais. Si au contraire « vous et vos enfants cessez de me suivre, et ado- « rez des dieux étrangers, j'arracherai Israël de « la terre que je leur ai donnée, et je rejetterai « de devant ma face le temple que j'ai consacré « à mon nom ; en sorte qu'Israël sera la risée e « la fable de tout l'univers, et que ce temple sera « un exemple à tous les peuples du monde. » On vous a tu, mes chers Frères, la condition expressément apposée à la promesse de la Synagogue : et vous ne voulez pas voir la différence entre cette promesse absolue : « Et voilà, je suis avec « vous tous les jours, » et celle-ci ; « J'y serai, si « vous faites bien. »

Votre ministre objecte souvent : Quoi donc ! ne faudra-t-il point quitter l'Eglise, si elle tombe dans l'idolâtrie et dans l'erreur ? autre illusion, puisque c'est là précisément ce qui est exclu comme impossible par cette promesse absolue : *Je suis avec vous tous les jours* : étant choses visiblement incompatibles et que Jésus-Christ soit *avec elle tous les jours*, et qu'elle soit quelque jour livrée à l'idolâtrie et à l'erreur, avec lesquelles Jésus-Christ ne demeure pas.

Et pour parler plus à fond, sans nous jetter néanmoins dans des discussions embarrassantes, est il possible, mes Frères, que vous ne vouliez pas voir dans l'Eglise judaïque ou la Synagogue par sa condition devait tomber ; au lieu qu'au contraire l'Eglise de Jésus-Christ par sa condition devait subsister à jamais, malgré les efforts de l'enfer ? La chose ne reçoit pas de difficulté. « Dieu promet un Nouveau Testament : donc le « premier doit vieillir et être aboli, » conclut saint Paul [2]. « Dieu promet en Jésus-Christ un « nouveau sacerdoce selon l'ordre de Melchisé- « dech : » donc il promet en même temps l'abolition de la loi, puisque, selon le même saint Paul, « la loi doit passer en même temps que le « sacerdoce [3]. » Jésus-Christ a lui-même prononcé, selon la prophétie de David, que « la « pierre qui devait faire la tête du coin, devait « être auparavant rejetée par les Juifs [4] : d'où il devait arriver qu'il serait contraint de leur ôter la vigne, et de la donner à d'autres ouvriers [5]. Jésus-Christ a vu aussi dans Daniel l' « abomination « de la désolation dans le lieu saint; et, » dit-il, « que celui qui lit, entende [6], » afin qu'on soit attentif à ce grand mystère. Dans ce mystère était compris le *meurtre du Christ* par les Juifs; et après ce meurtre, l' « entière dissipation de tout « ce peuple, avec l'abomination et la désolation « jusqu'à la fin [1]. » Y a-t-il donc un aveuglement pareil à celui de régler les promesses faites à l'Eglise par celles de la Synagogue, et de ne voloir jamais reconnaître, ni mettre de différence entre celle dont Dieu se retire, et celle à qui il proteste qu'il est toujours avec elle: entre celle à qui il dit : « Je suis avec vous « jusqu'à la fin, » et celle dont il est écrit : « La « désolation jusqu'à la fin demeure sur elle ? »

Voilà une claire résolution de l'argument que l'on tire de la ruine de la Synagogue. Mais on a objecté, en second lieu, que du moins Dieu était présent dans l'Eglise judaïque tant qu'elle devait subsister, et néanmoins que « cette présence n'a pas empêché que, pendant le temps qu'elle a duré, il n'y ait eu des idolâtries et des abominations jusque dans le temple, et que les prêtres et les sacrificateurs ne se soient corrompus [2]. » Voilà sans doute votre argument le plus spécieux : mais ouvrez les yeux, mes chers Frères, et voyez avec quelle précision nous y répondons par cette seule demande.

Veut-on que l'Eglise judaïque ait été dans ces obscurcissements tellement abandonnée, que Dieu ne lui laissât aucune visibilité, en sorte qu'on la perdît de vue, et que le fidèle ne sût plus à quoi se prendre dans sa communion ? C'est ce qu'il faudrait prouver, et c'est, en effet, la prétention des ministres. Mais elle est directement opposée à la parole de Dieu. Il n'y a qu'à l'écouter dans Jérémie, où il dit : « Depuis le temps « que je vous ai tirés de l'Egypte jusqu'à ce jour, « je n'ai cessé d'avertir vos pères par un témoi- « gnage public, en me levant pendant la nuit, « et dès le matin, et leur envoyant mes servi- « teurs les prophètes, et ils n'ont pas écouté [3]. » Dieu se compare à un maître vigilant, ou, si vous voulez, à cette femme des Proverbes « qui « se relève la nuit sans laisser éteindre sa lam- « pe [4], » pour mettre à la main d'un chacun de ses domestiques en particulier, et par un soin manifeste, « la nourriture convenable. » Il répète sept ou huit fois cette parole pour l'inculquer davantage, et il prend son peuple à témoin qu'il ne leur a jamais manqué, pas même à l'extérieur : et vous voulez qu'à l'extérieur le fidèle, qui cherche l'Eglise, ne sache, durant certains temps, à quoi se prendre, non plus qu'un pilote dérouté pour qui ne luit plus l'astre qui doit conduire sa navigation !

[1] *III Reg.*, IX, 3 et seq.; *III Par.*, VII, 15, 16. — [2] *Hebr.*, VII, 8, 9 et seq. — [3] *Hebr.*, VII, 12. — [4] *Matth.*, XXI, 42. — [5] *Ibid.*, 40, 41. — [6] *Matth.*, XXIV, 15.

[1] *Dan.*, IX, 26, 27. — [2] Tom. II, p. 567 568. — [3] *Jerem.*, VII, 13, 15, etc. — [4] *Prov.*, XXXI, 15, 18.

Ne voyez-vous pas que Dieu, non content de leur avoir une fois donné sa loi, se lève encore la nuit, tous les jours, et dès le matin, pour leur envoyer ses prophètes? Et ne dites pas que ce ministère des prophètes était extraordinaire, ou qu'il n'était pas continu parmi les Juifs. Car c'est démentir l'Ecriture et Dieu même qui les assure que « depuis le temps qu'il les a retirés de l'E« gypte jusqu'à ce jour [1], » il n'a cessé de les envoyer, ni de parler à son peuple publiquement, nuit et jour; en sorte que rien n'a manqué à leur instruction : et vous voulez qu'il soit moins soigneux de l'Eglise chrétienne, après qu'il l'a assemblée par le sang de son Fils et qu'il l'a affermie par ses promesses! Remarquez encore que ce ministère des prophètes, bien qu'extraordinaire, était ordinaire en ce temps, et jusqu'après le retour de la captivité; puisqu'on voit partout la congrégation, le corps, la société, les habitations des prophètes et de leurs enfants, et que ceux qui les voulaient contrefaire, s'ingérant par eux-mêmes dans le ministère, prophétique, étaient confondus sur l'heure par les vrais prophètes du Seigneur, comme Ananias par Jérémie [2].

Pour comble de conviction, il faut ajouter qu'à ce ministère extraordinaire, quoique continu, des prophètes, Dieu n'a jamais cessé de joindre le ministère ordinaire du sacerdoce établi par Moïse; et on ne peut le nier sans démentir Ezéchiel, qui a prononcé ces paroles : « Les sacrifi« cateurs et les lévites enfants de Sadoc, qui ont « gardé les cérémonies de mon sanctuaire pen« dant l'erreur des enfants d'Israël, seront tou« jours devant ma face [3]. » Pesez ces mots, « qui ont gardé » et mis en pratique « les cérémonies de mon sanctuaire, » et ce qu'on appelle le droit lévitique et sacerdotal : et encore : « Le sanc« tuaire sera dans la possession des enfants de « Sadoc, qui ont gardé mes cérémonies durant « l'erreur des autres lévites et des enfants d'Is« raël [4] : » et vous voulez que durant ce temps le culte fût aboli!

Remarquez que le sacerdoce d'Aaron était éternel et ne devait jamais discontinuer jusqu'à ce que fût venu le temps destiné à sa translation marquée par saint Paul, comme on a vu. Outre cette promesse générale, Dieu avait dit en particulier à Phinées, fils d'Eléazar, fils d'Aaron : « Je fais avec lui, et avec sa race, le pacte d'un « sacerdoce éternel [5] » On voit bien qu'il faut toujours sous-entendre une éternité telle qu'elle pouvait convenir à une loi qui, par sa constitution, devait tomber comme la loi l'exprime elle-même. Dieu avait encore promis, du temps d'Héli et de ses enfants : « Je susciterai un sa« crificateur, et je lui édifierai une maison fidèle; « et il marchera tous les jours devant mon « Christ [1] : » pour marquer que le sacerdoce ne souffrirait point d'interruption dans tous les temps pour lesquels il était établi.

L'effet suivit la promesse : et non-seulement la race d'Aaron, où le sacerdoce était attaché, ne défaillit pas ; mais le Saint-Esprit nous assure que l'observance du culte public demeura dans les plus illustres des pontifes et dans la race de Sadoc, qui servait dès le temps de David et sous Salomon : et vous dites indéfiniment que les sacrificateurs étaient corrompus.

On ne lit, en aucun endroit, que la circoncision, qui mettait les Juifs et leurs enfants sous le joug de la loi, ni les autres cérémonies du temple aient cessé. Les prophètes ne s'en plaignent pas, ni que rien leur eût manqué dans les sacrements de l'ancien peuple.

C'est dans les temps du plus grand obscurcissement et sous Achaz même, qu'Isaïe a prophétisé, comme le porte l'intitulation de sa prophétie [2]. C'est dans un autre pareil obscurcissement que Jérémie et Ezéchiel prophétisaient, unis aux prêtres, étant prêtres eux-mêmes. Le ministère ordinaire subsistait toujours. Les prophètes n'ont jamais fait de séparation, et au contraire, ils ralliaient tous les gens de bien dans l'observance du culte public et extérieur,

Où veut-on que se prononçassent ces jugements solennels contre les rois impies, comme un Achaz, un Manassès et les autres, où l'on condamnait leur mémoire en les privant de la sépulture royale, et Manassès même, malgré sa pénitence, à cause du scandale horrible qu'il avait causé? qui, dis-je, prononçait ces jugements si soigneusement marqués dans l'Ecriture [2], s'il n'y avait pas, dans l'Eglise, un tribunal révéré de toute la nation, où la religion prévalait après les règnes les plus impies?

Voilà des faits, et des faits illustres, et des faits plus éclatants que le soleil, qui font voir qu'au milieu de la défection qui semblait comme universelle, et au milieu de la violence de quelques rois, qui empêchaient, autant qu'ils pouvaient, le culte de Dieu, il subsistait malgré eux, et que la vérité se faisait sentir dans le ministère public. Ne dites donc pas, avec votre ministre [3], que « l'Eglise était réduite à un petit nombre de fidèles qu'on pouvait à peine distinguer de la génération tortue et perverse. » Car quel veut-on qu'ait été « ce sang innocent, que Manassès fit

[1] *Jer.*, VII, XI, XXIV, XXV, XXVI, XXXV. — [2] *Jer.*, XXVIII, 15, 16, 17. — [3] *Ezech.*, XLIV, 15 — [4] *Ezech.*, XLVIII, 11. — [5] *Num.*, XXV, 11, 12, 13.

[1] *I Reg.*, II, 35. — [2] *Isa.*, I, 1. — [2] *II Par.*, XXVIII, 27 ; XXXIII, 20. — [3] Tom. II, p. 568.

« regorger dans Jérusalem [1] ? » Ce sang innocent, était-ce un sang idolâtre, était-ce le sang de ceux qui se laissaient corrompre par les séductions de ce prince, ou le sang de ceux qui résistaient à ses volontés, et combattaient jusqu'à la mort pour la religion et pour le vrai culte, du nombre desquels on tient que fut Isaïe ? Et, quoi qu'il en soit pour ce dernier fait, n'est-il pas constant que dans le temps du plus grand obscurcissement, c'est-à-dire sous Manassès, ce n'était pas le sang d' « un petit nombre de fidèles » que ce prince impie répandit, puisqu'il est écrit expressément qu'« il en remplit Jérusalem et qu'elle en avait « jusqu'à la gorge [2] : » et on vous dit qu'on ne savait plus où était l'Eglise et qu'on l'avait perdue de vue !

Voici pourtant votre dernier retranchement : c'est d'en appeler au temps de Jésus-Christ, « où l'Eglise se voyait réduite à un petit nombre de fidèles qu'on ne pouvait plus distinguer qu'avec peine au milieu de la génération tortue et perverse. Cela, » dit-il [3], « arriva du temps de Jésus-Christ. » Ce sont les propres paroles de votre ministre. Mais l'Evangile le dément en termes formels ; et quoique le moment fût venu où l'Eglise judaïque allait être réprouvée, Jésus-Christ, par l'autorité que lui donnaient tant de miracles qui ne laissaient aucune excuse aux incrédules, lui conserva, jusqu'au bout, le caractère de sa visibilité : en sorte qu'elle ne fut jamais plus reconnaissable.

En effet, il reconnut, dans Jérusalem, le siége de la religion, en l'appelant « la ville du grand « Roi [4]. » Le zèle qu'il eut pour le temple, dont il chassa les profanateurs [5], démontra la sainteté de cette maison, jusqu'à la veille de sa ruine, et de l'abomination qu'il reconnaissait devoir être bientôt dans le lieu saint.

Il reconnut la vérité du sacerdoce dans la Synagogue, lorsqu'il y envoya les lépreux qu'il avait guéris : « Allez, » dit-il [6], « montrez-vous aux « prêtres. »

Il fit porter honneur, jusqu'à la fin, à la chaire de Moïse ; et deux jours devant la sentence qui le condamnait à mort, il disait encore : « Les « docteurs de la loi et les pharisiens sont assis « sur la chaire de Moïse » (à cause qu'ils composaient le conseil ordinaire de la nation) ; « faites « donc ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils « font [7] : » où il fait deux choses : l'une, de déclarer cette chaire pure jusqu'alors des erreurs courantes parmi les docteurs, qu'elle n'avait point passées en dogme ; l'autre, d'établir la maxime sur laquelle roule la religion, et le remède perpétuel contre tous les schismes : que la corruption des particuliers laisse en son entier l'autorité de la chaire.

Quoique la sentence de mort qu'on prononça contre lui fût le dernier coup de la réprobation de la Synagogue, il voulut que cette sentence eût quelque chose de plus prophétique, à cause qu' « elle fut prononcée par le pontife de cette « année, » comme le remarque saint Jean [1] ; et au moment même que la sentence fut prononcée, il fut fidèle à répondre au pontifice qui l'interrogeait juridiquement, « s'il était le Fils « de Dieu [2] : » tant il fut soigneux de garder toute bienséance et toute justice, et de conserver, autant qu'il se put, à la chaire qui tombait tous les caractères de sa visibilité.

Il est vrai qu'il avait pourvu à l'éternité de son culte, et qu'il avait commencé la nouvelle Eglise visible qui devait durer à jamais, à laquelle il dit aussi bientôt après : « Voilà, je suis avec « vous [3]. »

Votre ministre continue à éluder ces paroles, en disant « que le sort de l'Eglise peut changer comme celui des royaumes de la terre, et qu'il suffit que Dieu, dont la présence est intérieure et spirituelle, donne aux persécutés des consolations et des sentiments de son amour qui les soutiennent dans les afflictions, parce qu'il suffit, pour accomplir la promesse de Dieu, que son Eglise subsiste jusqu'à la fin des siècles, et cette Eglise subsiste dans le petit troupeau comme dans la multitude [4]. »

Encore un coup, mes chers Frères, on élude la promesse, on abuse des consolations intérieures et spirituelles, pour exclure la nécessité des soutiens extérieurs de la foi, sans laquelle il n'y a point de consolation ni d'intérieur. Or, il a plu à Jésus-Christ d'attacher la foi à la prédication et à la perpétuité du ministère visible. En l'ôtant, on vante inutilement les consolations intérieures, puisqu'on les éteint dans leur source. Ainsi il est inutile d'alléguer le *petit troupeau*, et l'on ne prouve rien, si l'on ne montre qu'il n'a pas besoin de tenir à la suite perpétuelle du saint ministère : mais, au contraire, qu'il doit agir comme en étant détaché, ce qui n'est pas expliquer, mais abolir la promesse.

Le ministre tâche d'établir qu'il n'y a nulle conséquence à tirer des apôtres à leurs successeurs, en marquant trois dons dans les premiers qui ne sont point dans les autres, à savoir, le don des miracles, le don d'infaillibilité, et le don de sainteté. Il commence par les miracles, en parlant ainsi : « M. de Meaux veut que l'Eglise

[1] *IV Reg.*, XXI, 16. — [2] *Ibid.* — [3] Tom. II, p. 568. — [4] *Matth.*, V, 35. — [5] *Matth.*, XXI, 12 ; *Joan.*, II, 15, 16. — [6] *Matth.*, VII, 4. — [7] *Ibid.*

[1] *Joan.*, XI, 49, 50, 51 ; XVIII, 14. — [2] *Matth.*, XXVI, 63, 64. — [3] *Matth.*, XXVIII, 20. — [4] Tom. II, p. 569.

jouisse jusqu'à la fin des siècles, précisément des mêmes effets de la présence de Dieu, et des mêmes priviléges que les apôtres; » ce qu'il réfute en cette sorte: « Dieu était avec les apôtres par une présence miraculeuse; je veux dire qu'il leur donnait la vertu de guérir les malades et de ressusciter les morts [1]. » C'est là qu'il allègue ces paroles: « Ils chasseront les démons, ils guériront les malades, » et le reste qu'on peut lire dans saint Marc [2].

Il n'y a qu'un mot à répondre. Ces paroles et celles-ci de même sens: « Guérissez les malades, ressuscitez les morts, » etc. [3], appartiennent aux grâces extraordinaires, qui constamment et de l'aveu du ministre même doivent cesser. On les compare avec celles-ci: « Enseignez et baptisez, » qui sont du ministère ordinaire de tous les jours et inséparables de l'Eglise, auquel aussi Jésus-Christ attache, en termes formels, la perpétuelle durée; n'est-ce pas vouloir tout confondre, et peut-on montrer un plus visible dessein de trouver de l'embarras où il n'y en a point?

Il n'y a pas moins d'illusion dans ces paroles: « L'onction intérieure donnée à chacun des apôtres, qui leur enseignait toute vérité et les rendait tous infaillibles, était le second effet de la présence de Dieu. » Ainsi, pour vérifier la promesse, « il faut que tous les évêques, du moins ceux de l'Eglise latine, qui ont vécu, ou qui vivront jusqu'à la fin du monde, soient purs dans la foi et infaillibles dans la doctrine. » Aussi nous attribue-t-il, en cent endroits de son livre [4], l'erreur de faire infaillibles comme les apôtres tous les évêques et tous les curés. Mais la réponse est aisée; car qui ne voit que pour accomplir la promesse faite à un corps, on n'est pas astreint à le vérifier dans chaque particulier? C'est assez que le corps subsiste, et que la vérité prévale toujours contre un Arius, contre un Pélage, contre un Nestorius, contre tous les autres errants. Il n'est pas besoin pour cela que tous les évêques soient infaillibles.

Quand Dieu tant de fois a envoyé au combat le camp d'Israël, avec la promesse d'une victoire assurée, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il ne dût jamais périr aucun des combattants ou des chefs; et quoiqu'il en tombât à droite et à gauche, l'armée était invincible. Il en est ainsi de l'armée que Jésus-Christ a mise en bataille contre les erreurs. Il ne faut pas s'imaginer que la défection de quelques-uns, quels qu'ils soient, rende la victoire douteuse; autrement les décisions des conciles les plus universels et les plus saints seraient inutiles par la résistance d'un seul. Cinq ou six évêques l'emporteraient à Nicée contre trois cent dix-huit évêques, avec qui tous les évêques du monde seraient constamment et publiquement en communion. C'est donc aux ministres une témérité inouïe, de venir déclarer à Jésus-Christ, que s'il ne rend infaillible chaque pasteur, ils ne croient pas qu'il leur ait rien promis. Dieu ne rend pas impeccables tous ceux qu'il préserve du péché; et de même, sans rendre infaillibles tous ceux qu'il conserve dans la profession ouverte de la vérité, c'est assez qu'il sache les moyens de les garantir actuellement de l'erreur. Mais le ministre a trouvé beau d'attribuer cette absurdité, parlons simplement, de donner ce ridicule aux Catholiques, et leur faire dire que, pour accomplir la promesse: « Je suis « toujours avec vous, » il faut croire que tous les évêques et tous les curés sont infaillibles. C'est ce qu'il répète à chaque page du livre dont je vous expose les illusions; et ainsi plus de la moitié de ce livre tombe, dès qu'il est certain que, bien éloigné de rendre infaillibles tous les pasteurs, à quoi nous n'avons jamais seulement pensé, il n'est pas même nécessaire qu'aucun particulier le soit; puisqu'on peut justifier sans tout cela la vérité de la promesse: « Je suis avec vous; » et qu'il suffit pour produire un si grand effet, que Dieu sache tellement se saisir des cœurs, que la saine doctrine prévale toujours dans la communion visible et perpétuelle des successeurs des apôtres.

Mais voici une troisième absurdité où le ministre voudrait nous pousser, en soutenant que, pour vérifier la promesse au sens que nous l'entendons, il faudrait que les successeurs des apôtres succédassent tous à leur sainteté comme à leur doctrine. « La pureté des mœurs, dit-il [1], « était un troisième fruit de la présence de Dieu dans les apôtres. Ces saints hommes et leurs successeurs entraînaient les peuples par la lumière de leurs bonnes œuvres... Cet endroit embarrasse M. de Meaux... M. de Meaux abandonne cette promesse claire comme le soleil, à l'égard de la sainteté des mœurs, si nécessaire à l'Eglise pour la rendre visible; puisque les vices déshonorent l'Eglise de Dieu, et la rendent souverainement obscure et même odieuse aux infidèles. » Voilà le discours de votre ministre. Mais il m'impose manifestement. Cet embarras où il veut me mettre est imaginaire. et quatre articles de notre doctrine, exposés en peu de mots, le vont démontrer.

1. L'Eglise enseigne toujours hautement et visiblement la bonne doctrine sur la sainteté des

[1] Tom. II, p. 569 et 570. — [2] *Marc.*. XVI, 17. — [3] *Matth.*, X, 8. — [4] Tom. II. p. 571 et pag. 533, 556, etc.

[1] Tom. II. n. 7, 8, 9, p. 572, 573, 564.

mœurs: elle est envoyée pour cela par ces paroles de la promesse dont il s'agit: « Enseignez-« leur à garder tout ce que je vous ai comman-« dé [1], » ce qui comprend toute sainteté. Elle est toujours assistée pour accomplir ce commandement; et ces paroles: « Je suis avec vous, » (enseignants et baptisants) en sont la preuve.

2. La doctrine de la sainteté des mœurs n'est jamais sans fruit. C'est ce qui suit des mêmes paroles; et si Jésus-Christ est *toujours* avec ceux qui prêchent, leur prédication ne sera jamais destituée de son effet.

3. Si donc il y a dans l'Eglise des désobéissants et des rebelles, il y aura aussi des saints et des gens de bien, tant que la prédication de l'Evangile subsistera, c'est-à-dire sans interruption et sans fin.

4. Encore que le bon exemple des pasteurs soit un excellent véhicule pour insinuer l'Evangile, Dieu n'a pas voulu attacher la marque précise de la vraie foi, à la sainteté de leurs mœurs, puisqu'on ne la peut connaître, et que tel qui paraît saint n'est qu'un hypocrite; et au contraire il l'a attachée à la profession de la doctrine, qui est publique, certaine, et ne trompe pas. « Je suis, » dit-il, « avec vous » (enseignants); et encore plus expressément: « Ils sont assis sur la chaire: » ils ont la succession manifeste et légitime, ainsi qu'il a été dit: « Faites « donc ce qu'ils vous disent, et ne faites pas ce « qu'ils font [2]. »

Où est ici l'embarras que l'on m'attribue? Comment peut-on dire que j'abandonne la sainteté des mœurs, moi qui, sur l'expresse promesse de Jésus-Christ, fais voir l'Eglise enseignant toujours une saine et sainte doctrine, une doctrine toujours féconde par la parole de l'Evangile, qui ne cessera jamais d'être en sa bouche; une doctrine, par conséquent, qui produit continuellement des saints, et qui renferme tous les saints dans son unité? Telle est la doctrine de l'Eglise catholique. Quel embarras peut-on feindre dans une doctrine si clairement décidée par Jésus-Christ? Vos ministres veulent-ils dire qu'on puisse prescrire contre la règle par les mauvais exemples, ou qu'ils l'empêchent de subsister dans toute sa force? C'est une erreur manifeste, et qui tend à la subversion totale de l'Eglise. Ainsi, quelque grande que soit ou puisse être la corruption qu'on imagine dans les mœurs, on ne peut pas dire qu'elle prévale, puisque la règle de la vérité subsistera toujours en son entier.

« M. de Meaux, » dit-on [3], « se fait l'objection, et se parle ainsi à lui-même: Pourquoi vous restreignez-vous à dire que les erreurs seront toujours exterminées dans l'Eglise, et que n'assurez-vous, aussi qu'il n'y aura jamais de vices? » Il est vrai; je reconnais mes paroles: mais quel embarras contiennent-elles? Le voici selon le ministre [1]: « Que répond à cela M. l'évêque? Il reconnaît la puissance de Dieu; mais il ne laisse pas de la borner: parce qu'il faut savoir ce que Jésus-Christ a promis; et que, loin de promettre qu'il n'y aurait que des saints dans son Eglise, il nous apprend au contraire qu'il y aurait des scandales. » Qu'y a-t-il là je vous prie qui me cause le moindre embarras? N'est-il pas vrai que Jésus-Christ a prédit dans son Eglise les scandales que j'ai marqués? Ne voit-on pas dans ces paraboles *les filets remplis des poissons de toutes les sortes, bons et mauvais* [2]? « Je borne, » dit-on, « la puissance de « Dieu. » Est-ce la borner, que de montrer par l'Evangile, en termes formels, à quoi elle se restreint elle-même? Le ministre le nie-t-il? Il ne le fait, ni ne l'ose. Est-ce là une doctrine douteuse et embarrassante? En vérité, mes chers Frères, on vous en impose trop grossièrement, quand on imagine de *tels embarras*.

On demande si Jésus-Christ n'a donc promis que l'extérieur, et s'il ne promet pas en même temps les grâces intérieures et la sainteté dans son Eglise. La réponse est prompte par le discours précédent. Jésus-Christ influe et au dedans et au dehors: il inspire la sainte parole, et il lui donne son efficace. Quand donc il dit: « Je « suis avec vous, » il promet également l'un et l'autre; mais il n'a besoin de parler que du ministère extérieur: parce que c'est à ce ministère qu'il a voulu que la grâce intérieure fût attachée ainsi qu'il a daigné l'expliquer lui-même. Il y aura donc des scandales dans le royaume de Jésus-Christ, puisqu'il l'a prédit: ces scandales n'empêcheront pas qu'il ne soit avec son Eglise, et que la vérité, qu'on y prêchera toujours, n'ait son efficace, puisqu'il l'a ainsi promis. La simplicité de cette doctrine ne laisse aucun lieu aux subtilités du ministre.

Mais voici son grand argument [3]: « Si Dieu a menacé son Eglise qu'il y aurait des scandales, le même Dieu lui impose la triste nécessité d'y voir des hérésies: *Il faut qu'il y ait des hérésies entre vous*, dit saint Paul. » Je réponds: Achevez du moins le passage. Mes chers Frères, « il faut « qu'il y ait des hérésies, afin que ceux qui « sont à l'épreuve parmi vous, soient manifes-« tés [4]. » C'est une épreuve qui opère la manifestation des fidèles, loin de les cacher et de les

[1] *Matth.*, XXVIII, 20. — [2] *Matth.*, XXIII. 2, 3. — [3] Tom. II, p. 672.

[1] Tom. II, p. 673. — [2] *Matth.*, XIII, 47. 48. — [3] Tom. II, p. 674 675, 676. — [4] *I Cor.*, XI, 19.

rendre invisibles. Il faut qu'il naisse des hérésies dans l'Eglise ; mais il faut aussi qu'elles y soient condamnées par ceux qui succéderont aux apôtres pour enseigner et pour baptiser ; autrement Jésus-Christ n'est plus avec eux.

On a beau vous répéter cent et cent fois : « Quand le Fils de l'homme viendra, il ne trou- « vera plus de foi sur la terre. » Car, premièrement, Jésus-Christ n'a point parlé de cette sorte: il a parlé en interrogeant : « Pensez-vous que le « Fils de l'homme trouve de la foi? » où il interroge les hommes plutôt sur ce qu'ils peuvent penser, que sur ce qui sera en effet. Et, pour m'expliquer davantage, c'est de votre cru que vous dites : « Il ne parle point des scandales qui naissent de la corruption des mœurs, il nous menace positivement que la foi s'éteindra et qu'il n'y en aura plus sur la terre [1]. »

Il s'adoucit pourtant ailleurs [2]; mais toujours en supposant sans raison, qu'il s'agit de la foi catholique : « S'il n'y a, dit-il [3], « presque plus de foi, il faut que les hérésies aient gagné le dessus. » Quelle erreur! Car qui vous a dit qu'il ne parle point de cette foi *qui transporte les montagnes*; de cette foi dont il est écrit : *Ta foi t'a sauvé,* qui se montre par les œuvres ; de cette foi qui rend le cœur pur, et qui justifie le pécheur ; de cette foi, en un mot, *qui opère par la charité,* selon qu'il est dit en un autre endroit qui regarde comme celui-ci la fin du monde : « Parce que l'iniquité abonde, la cha- « rité sera refroidie dans la multitude [4] ? » On ne peut nier que ce ne soit là l'exposition des saints Pères [5], et on n'a aucune raison à leur opposer. Tirez maintenant votre conséquence : s'il y a peu de cette foi qui opère par la charité, si alors elle devient rare à comparaison de l'iniquité qui abondera, « il faut que les hérésies aient gagné le dessus, et que la vérité ait été longtemps opprimée et ensevelie sous les triomphes de l'erreur [6]. » Vous y ajoutez, le *longtemps;* vous y ajoutez, *la vérité opprimée et ensevelie;* vous y ajoutez, *les triomphes de l'erreur :* vous changez tout; mais prouvez du moins qu'il y ait un mot dans l'Evangile qui marque l'extinction de la sainte doctrine et la victoire de l'erreur. Répondez du moins à quelle Eglise reviendront les Juifs, si l'Eglise de Jésus-Christ est ensevelie. Comment est-ce que « la trompette ramassera les élus des quatre « vents [7], » s'ils ne sont pas répandus par toute la terre ? ou si le nombre en est si petit, à qui dit-on : « Levez la tête quand ces choses com- « menceront, parce que votre rédemption ap- « proche [1] ? » Est-ce à des invisibles, à des inconnus, que Dieu laissera sans Eglise, sans société, sans sacrements, sans pasteurs ? Il n'y aura plus de prédication, plus de baptême, plus d'Eucharistie ; et ce mystère, où selon saint Paul, « on annoncera la mort du Fils de Dieu « jusqu'à ce qu'il vienne [2], » aura cessé avant sa venue? Où l'Antechrist trouvera-t-il ceux qu'il tâchera de séduire, et qu'il persécutera par toute la terre à toute outrance, si l'on ne sait où ils sont? Ne pourra-t-on plus pratiquer ce commandement de Jésus-Christ : « Dites-le « à l'Eglise [3], » ou bien faudra-t-il le dire à une inconnue ? Ne faudra-t-il plus apprendre alors, selon saint Paul, à « édifier par sa bonne vie « l'Eglise, qui est la colonne et l'appui de la « vérité [4], » ou bien cherchera-t-on à édifier une Eglise qu'on ne verra point? ou si c'est, comme personne n'en peut douter, l'Eglise visible qu'on tâchera d'édifier, et de se rendre, avec le même Apôtre, « la bonne odeur de « Jésus-Christ en tout lieu [5], « la *colonne* sera-t-elle tombée? le *soutien de la vérité* sera-t-il à bas? Mais que deviendra l'ordonnance du grand Père de famille, qui veut « qu'on laisse croî- « tre jusqu'à la moisson l'ivraie avec le bon « grain [6]? » Remarquez bien, *jusqu'à la moisson :* partout où sera ce bon grain, partout aussi l'ivraie y sera mêlée; et toujours, *jusqu'à la moisson* que Jésus-Christ explique lui-même « la fin du monde [7], » ils croîtront ensemble: ou il faut démentir la parabole. Vraiment vous errez grossièrement: et vous nous faites un tissu de trop de mensonges. Avouez donc à la fin que notre doctrine n'a nul embarras. L'Eglise aura toujours des saints, parce que toujours et partout on y prêchera la doctrine sainte. La marque pour connaître cette Eglise, c'est la succession des pasteurs sans interruption en remontant jusqu'aux apôtres ; les vices y abonderont, comme Jésus-Christ l'a prédit: et, quoi que vous puissiez dire, la merveille sera toujours, qu'ils ne la pourront éteindre ni cacher, puisque toujours elle enseignera, et que Jésus-Christ sera toujours avec elle.

C'est ce que le ministre ne veut pas entendre. « M. de Meaux trouve une merveille de la Providence dans la durée de l'Eglise, qui subsiste malgré les vices [8]. » Cette doctrine paraît étrange à mon adversaire, et il la tourne en ridicule par ces paroles : « C'est, en effet, quelque chose d'étonnant que Dieu aime le vice, et qu'il le tolère, et

[1] Tom. II, p. 678. — [2] Tom. II, p. 620, 677, etc. — [3] Tom. II, p. 575. — [4] *Matth.*, XXIV, 12. — [5] *Aug.*, epist. 93, *ad Vinc.*, n. 33, tom. II; *Hieron.*, *Dial. adv. Lucifer.*, c. 6. — [6] Pag. 575. — [7] *Matth.*, XXIV, 31.

[1] *Luc.*, XXI, 21. — [2] *I Cor.*, XI, 26. — [3] *Matth.*, XVIII, 17. — [4] *I Tim.*, II, 15. — [5] *I Cor.*, II, 14, 15. — [6] *Aug.*, epist, 93, *ad Vinc.* — [7] *Matth.*, XIII, 38. — [8] Tom. II, p. 575.

que ce ne soit plus un obstacle qui retarde les effets de sa grâce et la connaissance infaillible de la vérité. » Ecoutez bien, mes chers Frères, ce que vous dit votre ministre, et comme il mêle le vrai et le faux pour vous embrouiller l'esprit : « Dieu, » dit-il, « aime le vice et le tolère. » Il est certain qu'il le tolère, il est faux qu'il l'aime; et on confond ces deux choses. Comment l'aime-t-il, si son Eglise. où il le tolère, ne cesse de le condamner publiquement? Est-ce aimer le vice que de l'empêcher de nuire à la vérité? Vous nous faites dire que « le vice n'est pas un obstacle « qui retarde les effets de la grâce; » c'est nous imputer une doctrine que personne n'enseignera jamais : mais vous ajoutez : « le vice ne « retarde pas la connaissance infaillible de la « vérité. » Si vous disiez, *ne l'empêche pas* dans l'universalité de l'Eglise, vous auriez raison, et il n'y aurait rien dans ce discours que de glorieux à Dieu et à Jésus-Christ. Il ne faut ni ajouter, ni ôter à la promesse; et, soit que les opiniâtres contradictions, que les passions déréglées des hommes peuvent exciter dans l'Eglise, retardent ou non la déclaration solennelle de la vérité, Jésus-Christ n'a pas prononcé que l'enfer ne combattra pas, mais qu'*il ne prévaudra pas contre l'Eglise*[1] : ainsi, vous ne cherchez qu'à nous imposer, qu'à tout confondre; et le faux saute aux yeux dans tout votre discours.

Reprenons donc vos trois arguments : On ne prouve rien, dites-vous, contre les Eglises protestantes par ces paroles : *Je suis avec vous*, etc., si l'on ne prouve que Jésus-Christ laisse aux successeurs des apôtres le même don des miracles, ne les fait tous infaillibles, ne les fait tous saints comme les apôtres l'étaient: or, cela n'est pas : donc cette promesse ne prouve rien contre les Eglises protestantes. Tel est leur raisonnement, comme on vient de voir. Mais j'ai démontré, au contraire, que sans avoir besoin que les pasteurs qui ont succédé aux apôtres soient doués comme eux du don des miracles, comme eux soient tous infaillibles, comme eux soient tous saints, on prouve très-bien que la vérité prévaudra toujours dans le ministère ecclésiastique, et, par conséquent, que ceux-là sont très-condamnables, qui enseignent que ce ministère peut cesser, ou qu'il peut cesser d'enseigner la vérité, ou qu'il la faut chercher en d'autres bouches qu'en celles des ministres qu'on trouve établis, qui est ce que j'avais à prouver.

Ainsi l'idée du ministre ne fait qu'éluder la promesse de Jésus-Christ, en réduisant sa présence à un fait vague et incertain, sur lequel on ne peut jamais être convaincu de faux. Car on réduit Jésus-Christ à être présent *par les consolations intérieures du Saint-Esprit*, que tout le monde et les faux prophètes, comme les véritables, peuvent tous également promettre, sans craindre d'être démentis par un fait constant. Mais Jésus-Christ ne parle pas en l'air, à Dieu ne plaise; il adresse manifestement sa parole à ceux qui enseignent et qui administrent les sacrements. Il leur promet donc une présence proportionnée à cet état extérieur et sensible, et il ne donne pas à garant sa toute-puissance, pour ne rien faire qui paraisse aux yeux de ses fidèles, puisqu'il y en veut affermir la foi par un manifeste et sensible accomplissement de ses divines promesses. Il en a fait pour l'intérieur, que chacun dans l'occasion peut reconnaître en soi-même; il en a fait pour l'extérieur, et celle que nous traitons est de ce nombre. Les grâces intérieures s'y trouvent aussi, puisqu'ainsi qu'il a été dit[1], elles ne manquent jamais d'accompagner la saine doctrine, mais en même temps il faut chercher dans cette promesse, comme font aussi les Catholiques, un fait palpable, constant et précis, qui fasse voir Jésus-Christ toujours véritable, et nous assure de l'avenir comme du passé; c'est ce qu'il fallait pour sa gloire, et afin de manifester sa sagesse au monde.

Quelques évidentes que soient nos raisons et nos réponses, la victoire de la vérité sera plus sensible, si après avoir exposé plus amplement les vains incidents des ministres sur la promesse de Jésus-Christ, nous comparons en peu de paroles notre interprétation avec la leur.

Il n'y a rien de plus simple que notre manière d'entendre cet endroit de l'Evangile. Il contient un commandement et une promesse, avec le digne fondement de l'un et de l'autre. « Toute « puissance m'est donnée dans le ciel et dans la terre[2]. » Qui peut commencer par un tel discours peut commander tout ce qu'il y a de plus difficile, peut promettre tout ce qu'il y a de plus excellent. Tel est donc le commandement : « Allez, enseignez et baptisez; » non les Juifs, comme Jean-Baptiste, mais toutes les nations, que je veux toutes soumettre à votre parole. La promesse de même force suit incontinent, *et voilà*, l'effet est aussi prompt qu'assuré, *je suis avec vous*, dans ces fonctions sacrées que je vous ordonne. Ainsi, vous enseignerez, vous baptiserez et vous administrerez les sacrements, dont je suis l'instituteur : je bénirai votre ministère; il subsistera toujours il aura toujours son effet, qui aussi n'est autre que celui pour lequel *je suis avec vous*. On n'y verra jamais d'interruption, pas même celle d'un jour; le monde finira plus

[1] *Matth.*, XVI, 18.

[1] Ci-dessus, pag, 426, 433. — [2] *Matth.*, XXVIII, 18.

tôt que vos fonctions saintes et mon secours tout-puissant: « le ciel et la terre passeront, mais mes « paroles ne passeront pas[1]; » tout coule naturellement. Quels termes pouvait-on choisir autres que ceux-ci pour exprimer notre sentiment? Ce n'est pas ici une explication, c'est la chose même : on voit qu'une parole attire l'autre, c'est la nue proposition de la suite et du tissu de tout le discours, et la chose par elle-même n'aurait besoin, pour être entendue, que de ce peu de paroles.

Si donc il a fallu nous étendre, ce sont les vains incidents qu'on a affectés, pour embrouiller la matière, qui en sont la cause. *Je suis avec vous*, dit le ministre, ne veut pas dire une assistance infaillible pour l'effet marqué; cette assurance n'empêche pas que le ministère ne tombe dans l'idolâtrie avec Gédéon; et ceux avec qui Jésus-Christ sera toujours, n'en seront pas moins idolâtres; les promesses de l'Eglise chrétienne, qui est née pour subsister sur la terre jusqu'à la fin du monde, ne seront pas moins sujettes à la défaillance que celles de la Synagogue, à qui Dieu avait marqué le jour de sa chute; Jésus-Christ ne promet à un ministère extérieur que des consolations intérieures; pour participer à la promesse d'être aidé efficacement dans les fonctions ordinaires et perpétuelles du ministère sacré, il ne suffit pas de succéder aux apôtres dans ces fonctions, quoique ce soit les seules que Jésus-Christ marque ; il faut encore avoir tous les autres dons desquels ce divin Maître ne dit mot : comme eux faire des miracles, être saints, être infaillibles comme eux chacun en particulier ; autrement on ne pourra point s'assurer d'être du nombre de leurs successeurs, ou distribuer aucune des grâces du ministère : et Jésus-Christ ou ne pouvait ou ne voulait pas conserver, sans tous ces dons conférés à chaque particulier, les fonctions ordinaires et perpétuelles de ce ministère apostolique, quoiqu'il ait dit : « Je suis avec « vous; » et encore : « Faites ce qu'ils disent, « mais ne faites pas ce qu'ils font. » C'est en abrégé ce qu'a dit votre ministre. Après cela, mes chers Frères, peut-on ne pas voir la simplicité d'un côté et l'embrouillement de l'autre; la suite, la précision et la netteté de la doctrine des Catholiques ; l'affectation, la contradiction, l'esprit de contention dans celle de vos docteurs?

Je vous raconterai en simplicité ce qu'a dit un autre ministre, dans une lettre manuscrite qui vient de tomber entre mes mains. Il me reprend d'avoir traduit : « Je suis avec vous jusqu'à la « fin des siècles, » quoique j'ai traduit indifféremment en d'autres endroits, *la fin du monde*. Mais le ministre prétend qu'il fallait traduire, jusqu'à *la fin du siècle*, comme porte l'original, τοῦ αἰῶνος. Sur ce fondement il assure que l'assistance promise en ce lieu par Jésus-Christ ne passe pas le siècle où les apôtres ont vécu : tout ira bien, durant environ soixante ou quatre-vingts ans, si l'on veut, qu'il restera en vie quelqu'un des apôtres, comme si on ne devait plus ni enseigner, ni baptiser après eux, ou que Jésus-Christ n'ait eu dans sa promesse aucun égard à ces fonctions qui sont les seules qu'il exprime ! Que vous dirai-je, mes Frères? Un ministre, et un ministre savant, ne songe pas que la *fin du siècle* est dans l'Evangile, et surtout dans celui de saint Matthieu, d'où est tirée la promesse que nous traitons, une phrase consacrée pour exprimer la fin du monde : « la moisson est la fin du monde : » *consummatio sæculi*, αἰῶνος; » coup sur coup, au verset d'après : « il en sera ainsi à « la fin du monde[1]; » et encore un peu après, les mêmes mots. En est-ce assez, ou lirai-je encore au chapitre XXIV du même Evangile : « Maître, quel sera le signe de votre avénement « et de la fin du monde[2]? » Et Jésus-Christ et ses disciples parlaient ainsi avec tout le peuple. Ainsi on trouve dans le même Evangile : « Je « suis avec vous jusqu'à la fin du monde[3]. » Toutes les Bibles traduisent de même, et les vôtres comme les nôtres indifféremment; et votre ministre a voulu me contredire, en oubliant la version qu'il avait en main toutes les fois qu'il est monté en chaire : tant il est dur aux ministres de faire durer la promesse de Jésus-Christ jusqu'à la fin de l'univers.

Le même ministre, que je nommerais volontiers, s'il n'était plus régulier de lui laisser ce soin à lui-même, quand il lui plaira, a inventé une nouvelle interprétation de ces paroles : « Les « portes d'enfer ne prévaudront point contre l'E-« glise. » Les portes d'enfer, dit-il, sont, dans le cantique d'Ezéchias [4], ce qu'on appelle autrement les portes de la mort; d'où il conclut que Jésus-Christ n'a d'autre dessein que de rassurer son Eglise contre la mort par la foi de la résurrection, comme si la mort était la seule ennemie que Jésus-Christ dût abattre aux pieds de l'Eglise. Mais le ministre savait le contraire; l'ennemi que l'Eglise avait à combattre, était celui que l'Eglise appelle le prince du monde ; il voulait affermir l'Eglise « contre les principautés et les puissances » dont saint Paul le fait « triompher à la croix [5]. » Jésus-Christ nous donne partout l'idée d'un empire opposé au sien, mais qui ne peut rien contre lui. Il ne faut qu'ouvrir l'Ecriture, pour

[1] *Matth.*, XXIV, 35.

[1] *Matth.*, XIII, 39, 40, 49. —[2] *Matth.*, XXIV. 3. —[3] *Matth.*, XXVIII, 20. —[4] *Isa.*, XXXVIII, 10. —[5] *Col.*, II, 15.

trouver partout que la puissance publique paraisssait aux portes des villes où se tenaient les conseils et se prononçaient les jugements. Ainsi les *portes d'enfer* signifient naturellement toute la puissance des démons. Tout le monde l'entend ainsi, Catholiques et protestants indifféremment. Il ne fallait donc pas seulement affermir l'Eglise contre la mort, mais encore contre toute sorte de violence et toute sorte de séduction. C'est même principalement contre l'erreur que Jésus-Christ voulait munir son Eglise. Saint Pierre avait confessé sa divinité, tant en son nom qu'au nom de tous les apôtres [1] ; et Jésus-Christ lui promet que *l'enfer ne pourrait rien* contre cette foi si hautement manifestée ; pour cela il établit un corps où elle sera toujours annoncée aussi clairement que saint Pierre venait de le faire. Ce corps, c'est ce qu'il appelle son Eglise: Eglise toujours visible par la prédication de cette foi, à qui aussi il donne aussitôt après un ministère visible et extérieur : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera, » dit-il à saint Pierre, « lié dans le ciel, » et le reste que tout le monde sait. Si l'enfer prévaut contre l'Eglise, la puissance de lier et de délier tombera d'un même coup ; si au contraire il n'y a aucun moment où l'Eglise qui prêche la foi succombe aux efforts de l'enfer, Pierre confessera toujours, Pierre exercera jusqu'à la fin la puissance de lier et de délier qui lui est donnée. « Jésus-Christ sera « donc toujours avec son Eglise jusqu'à la fin « du monde. » Les promesses de l'Evangile se prêtent la main les unes aux autres. C'est ainsi que l'Eglise catholique les exalte et les considère dans toute leur connexion ; c'est ainsi que la nouvelle réforme les détourne et les affaiblit. Je n'en dis pas davantage, et je laisse le reste à la réflexion de nos Frères.

Cette doctrine des Catholiques est un remède assuré contre tous les schismes et contre toutes les hérésies futures : elle prouve invinciblement que toute secte qui ne naît pas dans la suite de la succession des apôtres, qui ne montre pas devant elle, ainsi que nous avons dit, une Eglise toujours subsistante dans la même profession de foi, sort de la chaîne, interrompt la succession, et se range au nombre de ceux dont saint Jude a dit qu' « ils se séparent eux-mêmes [2] ; » ce qui emporte leur condamnation par leur propre bouche, comme je l'ai démontré dans la première *Instruction pastorale* [3]. Ainsi, la promesse dont nous parlons, pourvu qu'on y apporte un œil simple et un cœur droit, est la fin des hérésies et des schismes. C'était un effet digne de cette préface : « Toute puissance m'est « donnée dans le ciel et sur la terre ; » et ma preuve demeure invincible, sans avoir encore ouvert un seul livre que l'Evangile, ni supposé d'autres faits que des faits constants et sensibles.

Après une exposition si simple et si claire de la promesse du Tout-Puissant, chaque protestant n'a qu'à penser en soi-même : Que dirais-je ? Le sens est clair, les paroles de Jésus-Christ sont expresses ; on n'a pu les éluder que par des gloses contraires manifestement au texte et à la doctrine des Ecritures : il faut donc que cette promesse ait son entière exécution. Lorsqu'on nous allègue des faits qui semblent s'y opposer, on dispute contre Jésus-Christ : c'est à nous à examiner si nous pouvons nous persuader à nous-mêmes, de bonne foi, que nous avions des pasteurs de notre créance et de notre communion, quand nous nous sommes séparés. Mais le fait même dément cette prétention. Car, s'il y avait alors des pasteurs de notre créance, pourquoi a-t-il fallu en élever d'autres, ou renoncer à la foi de ceux qui nous avaient baptisés ? Osons-nous prétendre seulement que dans tous les siècles passés, à remonter sans interruption jusqu'aux apôtres, nous puissions nommer nos pasteurs ? Mais où les trouverons-nous ? Nous alléguons des témoins dispersés par-ci par-là Mais Jésus-Christ promettait une suite, une suc. cession, un *tous les jours*, un *jusqu'à la fin des siècles*, etc. Pour corps d'Eglise, nous alléguons les vaudois et les albigeois. Mais en laissant à part tous les faits qu'établissent les Catholiques sur cette matière, c'en est un constant qu'ils avaient tous le même embarras, et ne pouvaient, non plus que nous, nommer leurs prédécesseurs. Ainsi vint un Arius, ainsi un Pélage, ainsi un Nestorius, ainsi tous les autres qui ont voulu s'établir en renonçant à la foi des siècles immédiatement précédents. Vous êtes, mes Frères, dans le même cas, et la date de votre rupture, comme de la leur, est manifeste et ineffaçable.

On a osé vous dire, mes chers Frères, que Jésus-Christ était venu de la même sorte. Quand j'ai parlé des schismatiques et des hérétiques, qui s'étaient formés en se séparant à la fois et de leurs prédécesseurs, et de tout le reste de l'Eglise, j'avais remarqué que « pour les convaincre de schisme, il n'y avait qu'à les ramener à leur origine : que le point de la rupture demeurerait, pour ainsi dire, toujours sanglant ; et que ce caractère de nouveauté que toutes les sectes séparées porteront éternellement sur le front, sans que cette empreinte se puisse effacer, les rendrait toujours reconnaissables [1]. » Chose étrange ? on ose attribuer à Jésus-Christ même toutes ces notes flétrissantes ; et si l'on en croit

[1] *Matth.*, XVI, 16, 18. — [2] *Jud.*, 19, — [3] *Prem. Inst. past.* p. 395.

[1] *Prem. Inst. past*, p. 395.

le ministre [1], « le Fils de Dieu n'avait aucun de « ces trois caractères qu'on donne aujourd'hui à « l'Eglise, » c'est-à-dire, comme il l'avait définie dès le commencement, « l'ancienneté, la durée et l'étendue [2]. »

Pour la durée, sans doute il ne l'avait pas dès le premier jour ; mais une éternelle durée était due à l'ouvrage qu'il commençait. On ne doit pas lui reprocher que l'étendue lui manquait dans le temps qu' « il n'était encore envoyé qu'aux « brebis perdues de la maison d'Israël [3]. » Il fallait d'ailleurs que ce *petit grain de froment* se multipliât par sa mort [4]. Quand on conclut après cela que « l'Eglise n'a point d'autres caractères que son Chef [5], » et ainsi qu'il ne faut lui attribuer ni durée, ni étendue, ni ancienneté, on combat directement le dessein de Dieu, qui voulait donner à ce Chef des membres par toute la terre. C'est vouloir empêcher l'arbre de croître, à cause qu'il est petit dans sa racine. Tout cela est d'une visible absurdité ; et l'impiété manifeste, c'est de dire que *l'ancienneté manque à Jésus-Christ*. C'est par où commence le ministre, et se sentant accablé par l'autorité des patriarches et des prophètes qui attendaient sa venue, il y répond en cette sorte : « Les prédictions des prophètes sur la venue du Messie, ne changent point l'état de la question ; car les prophètes n'avaient point prédit que le Messie romprait avec les sacrificateurs et avec l'Eglise judaïque pour former une nouvelle communion [6]. » Si l'on veut dire que Jésus-Christ ait rompu avec les prêtres de la Loi, on est démenti par son Evangile ; mais si l'on prétend que la réprobation de la Synagogue par Jésus-Christ ne soit point annoncée par les prophètes, que veulent donc dire tant de passages où tout ce qui est arrivé à la Synagogue, c'est-à-dire sa réprobation, celle de son temple, de ses sacrifices, de son sacerdoce et de toutes ses cérémonies, est raconté et circonstancié avec une telle évidence, que l'Evangile n'a rien eu à y ajouter ? Cependant on ose vous dire que les prophètes n'en ont rien prédit : ils n'ont rien prédit de la nouvelle société où tous les gentils doivent entrer, à l'exclusion des Juifs ; le ministre sait le contraire, et ce n'est point ici une vérité qu'on doive prouver aux Chrétiens. Pourquoi donc a-t-on avancé un si visible mensonge, si ce n'est qu'on veut oublier l'antiquité attribuée à Jésus-Christ par ces paroles : « Il était hier et aujourd'hui et il est aux « siècles des siècles [7] ? « C'est qu'à quelque prix que ce soit, pour excuser la Réforme qui s'est séparée elle-même, on veut donner jusqu'au Fils de Dieu le caractère de novateur et de séparé de l'Eglise.

Votre ministre ne s'en cache pas. Selon lui, Jésus-Christ était seul, comme Calvin le fut au commencement de son innovation : « Je n'aime pas, » dit-il [1], « à mettre Calvin en parallèle avec Jésus Christ, et ce n'est pas ma pensée. » Que veut donc dire cette suite : « Mais puisque l'Eglise réformée est la même que Jésus-Christ a établie, il nous doit être permis de dire que la réduction d'une société à un seul homme n'est pas sans exemple ; puisque l'Eglise chrétienne commence nécessairement par là ? » Ainsi on veut réduire l'Eglise dans toute sa suite à l'état où elle devait être au commencement, par un dessein déterminé de Dieu. Mais en cela on se trompe encore, lorsqu'on lui conteste l'antiquité sous ce prétexte. Jésus-Christ avait pour lui tous les temps qui précédaient sa venue, puisqu'il y était attendu sans l'interruption d'un seul jour, et que même, quand il parut, tout le monde savait où il devait naître [2]. Je ne parle point des autres endroits où il est parlé de lui-même comme de l'objet de l'espérance publique. On veut cependant le regarder comme un séparé de l'Eglise, lorsque tous ceux qui attendaient le royaume de Dieu étaient unis avec lui.

On veut effacer d'un seul trait ce qu'a fait Jésus-Christ jusqu'à la fin de sa vie pour honorer l'Eglise judaïque et la chaire de Moïse. Bien éloigné de se séparer d'avec elle, ou d'en séparer ses disciples, il leur a déclaré qu' « il les envoyait « pour moissonner » ce qui avait été semé par les prophètes [3] : « d'autres, » dit-il [4], « ont tra- « vaillé, et vous êtes entrés dans leur travail : » remarquez ces mots ; c'est le même ouvrage, la même foi, la même Eglise, dont on ne s'est séparé qu'après que, justement réprouvée pour son infidélité, elle a effectivement perdu ce titre

Pendant que l'on conteste à Jésus-Christ son ancienneté, contre la foi des Ecritures et la doctrine commune de tous les Chrétiens, on l'accorde à une *Eglise chinoise* qu'on a érigée, dès le commencement du livre, sous ce titre exprès *l'Eglise des Chinois est ancienne* [5]. Etrange sorte d'Eglise, sans foi, sans promesse, sans alliance, sans sacrements, sans la moindre marque de témoignage divin, où l'on ne sait ce que l'on adore et à qui l'on sacrifie, si c'est au ciel ou à la terre, ou à leurs génies, comme à celui des montagnes et des rivières, et qui n'est après tout qu'un amas confus d'athéisme, de politique et d'irréligion, d'idolâtrie, de magie, de divination et de sorti-

[1] Tom. II, c. IX, n. 1 et 2, p. 675. — [2] Tom. II, c. I, n. 2, 3, etc., p. 518. — [3] *Matth.*, X, 6 ; XV, 14. — [4] *Joan.*, XII, 24. — [5] Tom. II, p. 675. — [6] *Ibid.* — [7] *Heb.*, XIII, 18.

[1] Tom. II, p. 711. — [2] *Matth.*, II, 5. — [3] *Joan.*, IV, 38. — [4] *Ibid.* — [5] Tom. II, c. I, n. 6, p. 540, 541.

lége : et on prend le ton le plus grave pour établir l'antiquité comme la durée et l'étendue de cette *Eglise chinoise*, et même pour l'opposer à la dignité de l'Eglise chrétienne et catholique ; et vous n'ouvrirez jamais les yeux, pour voir du moins qu'on vous amuse, et qu'on ne travaille qu'à vous embrouiller, ce qui est clair ?

C'est par la suite du même dessein qu'on fait semblant d'ignorer en quoi nous mettons la succession de la visibilité que Jésus-Christ a promise à son Eglise. On a voulu imaginer que nous la mettions dans la splendeur extérieure, et c'est à quoi nous n'avons jamais pensé. Prenez-y garde, mes Frères, ce point est très-essentiel. Votre ministre ne cesse de dire que l'Eglise et sa succession ne peut pas être visible, « quand ses pasteurs avec les laïques fuient d'une ville à une autre ; et se dérobent à la vue de leurs persécuteurs ; quand elle fuit dans les montagnes, qu'elle se retire, et qu'au lieu de se montrer à tout l'univers, elle se cache dans le sein de la terre, dans des grottes, dans des cavernes [1], » où, comme le ministre le répète souvent, « on ne la peut découvrir qu'à la lueur des flammes où on la brûle [2] : le ministère, poursuit-il [3], n'était pas visible, dans certaines occasions où il s'exerçait par des hommes déguisés en soldats qui allaient à cheval créer de nouveaux pasteurs, » etc. De cette sorte, selon lui, pour la visibilité du ministère, il fallait être habillé à l'ordinaire, et sans cela on osera dire que la succession des pasteurs avait cessé, pendant même que l'on confesse qu'on en créait de nouveaux à la place de ceux qu'on avait perdus. Etrange imagination de croire tellement éblouir le monde par quatre ou cinq belles phrases, qu'on ne laisse plus de place à la vérité ! Néanmoins c'est un fait constant et avéré, que l'Eglise persécutée était toujours visible : elle n'en comptait pas moins ses pasteurs, dont elle savait la suite : on n'avait jamais de peine à les trouver, quand on demandait l'instruction et le baptême : jamais elle n'a été sans Eucharistie. Aussi avons-nous déjà remarqué que, par la célébration de ce sacrement, « on « annoncera la mort du Seigneur jusqu'à ce « qu'il vienne [4]. » Pesez ces mots : *jusqu'à ce qu'il vienne*, qui excluent jusqu'au dernier jour toute interruption dans la célébration de ce saint mystère, et induisent par conséquent la perpétuelle succession de ses ministres légitimes. On les trouvait dans ces *grottes* où l'on veut les imaginer toujours enfermés. Quand ils fuyaient d'une ville à l'autre, c'était ordinairement une occasion de prêcher la sainte parole et d'étendre l'Evangile, comme il paraît dans les *Actes*, et dans la persécution où saint Etienne fut lapidé [1] : quand les prédicateurs de l'Evangile étaient traînés devant les tribunaux, et qu'ils y portaient aux rois et aux empereurs le témoignage de Jésus-Christ, quelle imagination de croire alors l'Eglise cachée et destituée de sa visibilité, pendant que « dans « les liens » elle annonçait la foi « devant tous « les prétoires [2], » et y continuait le « bon té« moignage que Jésus-Christ avait rendu sous « Ponce-Pilate [3]. »

Il y a enfin un certain éclat, une certaine splendeur que l'Eglise conserve toujours par la prédication de l'Evangile, qui n'est autre chose que l'illumination marquée par saint Paul, de la science et de la gloire de Dieu sur la face de Jésus-Christ [4] ; et on voudra s'imaginer que l'Eglise, qui, par sa nature, est revêtue d'un si grand éclat, puisse être cachée ?

Le ministre oppose divers passages de l'Evangile [5], dont les uns montrent l'Eglise *comme une ville bâtie sur une montagne* éclatante et remarquable par sa spacieuse enceinte ; et les autres nous la font voir un *petit troupeau* sans nombre et sans étendue, qui est aussi resserré dans la voie étroite *où peu de personnes entrent*, ainsi que le Fils de Dieu le prononce. Ces passages semblent au ministre d'une manifeste contrariété, si on ne les concilie en reconnaissant le différent sort de l'Eglise, tantôt éclatante et spacieuse, tantôt petite et cachée.

Voilà donc cette grande contrariété tant répétée par le ministre ; mais elle n'a pas la moindre apparence. « Il y a beaucoup d'appelés et peu « d'élus [6]. » Ceux qui entrent en foule dans l'Eglise, par la prédication et les sacrements, ne sont pas tous des élus, et beaucoup d'eux demeurent dans le nombre des appelés : par conséquent les appelés qui sont beaucoup, et les élus qui sont peu, composent la même Eglise, visible et étendue dans ceux qui se soumettent à la parole et aux sacrements ; peu nombreuse et cachée dans des élus sur lesquels le sceau de Dieu est posé. Tout s'accorde parfaitement par ce moyen, et il ne faut plus nous objecter ni la *voie étroite*, ni le *petit troupeau :* le petit troupeau est partout, et partout il fait partie de la grande Eglise où David a vu en esprit tous les gentils ramassés [7]. Comme les élus, qui sont peu, font partie de ces appelés qui sont en grand nombre, la voie étroite des commandements et de la sévère vertu est aussi partout ; et quoique peu fréquentée par la malice des hommes, elle leur est

[1] Tom. II, p. 602, 603. — [2] Tom. II, p. 508, 692, 703, etc. — [3] Tom. II, p. 663. — [4] *I Cor.*, XI. 2, 6.

[1] *Act.*, VIII, 4. — [2] *Philipp.*, I, 13. — [3] *I Tim*, VI, 12, 13. — [4] *II Cor.*, IV, 6. — [5] Tom. II, p. 9. 602, 603, 680, 681, 683, 704. — [6] *Matth.*, XX, 16; XXII, 14. — [7] *Psal.* XXI, 26 et seq.

montrée dans toute la terre. Le petit nombre de ceux qui entrent, quoique grand en soi plus ou moins, et petit seulement à comparaison de ceux qui périssent, écoute le même Evangile que les appelés : unis avec eux par la communion extérieure, ils ne font point de rupture, et ne se séparent que de la corruption des mœurs.

Ne songeons donc pas tellement à la voie étroite, que nous oubliions le grand chemin, les *voies publiques* où Jérémie nous rappelle [1], où aboutissent les *anciens sentiers* que nos pères ont fréquentés, et où aussi on nous commande de les suivre. Cette voie n'est jamais cachée, et l'Eglise la montre par tout l'univers à ceux qui la veulent voir.

C'est par où tombe manifestement cette doctrine de votre ministre, où après avoir présupposé avec nous que l'Eglise doit toujours durer en vertu de la promesse de Jésus-Christ, et contre nous que cette durée ne peut pas être attachée à l'*infaillibilité* du corps des pasteurs [2], avec lequel Jésus-Christ a promis d'être tous les jours, il croit sortir de tout embarras de cette sorte : « Le réformé marque une voie plus naturelle, plus simple et plus facile pour la conservation de l'Eglise. Il soutient que Dieu l'empêche de périr par le moyen des élus qu'il conserve dans le monde [3] : » comme si la difficulté ne lui restait pas tout entière, et qu'il ne lui fallût pas encore expliquer comment et par quels moyens ordinaires et extérieurs ces élus sont eux-mêmes conservés.

Les élus, comme élus, ne se connaissent pas les uns les autres : ils ne se connaissent que dans le nombre des appelés; c'est pourquoi nous venons de voir que ces élus, qui sont cachés et en petit nombre, font toujours partie de ces appelés qui sont connus et nombreux. S'il faut qu'ils soient appelés, par quelle prédication le seront-ils? par quel ministère? sous quelle administration des sacrements? « Comment croiront-ils, « s'ils n'ont pas ouï? ou comment écouteront-ils, « si on ne les prêche? ou qui les prêchera, sans « être envoyé [4]? » Ils ne tomberont pas certainement tout formés du ciel, ils ne viendront point tout d'un coup comme des gens inspirés d'eux-mêmes : il faut donc qu'il y ait toujours un corps subsistant, qui, jusqu'à la fin du monde, les enfante par la parole de vie; et c'est avec ce corps immortel que Jésus-Christ a promis d'être tous les jours.

Saint Paul a décidé la question par ce beau passage de l'*Epître aux Ephésiens* [5] : « Jésus-« Christ nous a donné les uns pour être apôtres, « les autres pour être prophètes, les autres pour « être évangélistes, les autres pour être pasteurs « et docteurs; pour la perfection des saints, pour « les fonctions du ministère à l'édification » (et formation) « du corps de Jésus-Christ, jusqu'à « ce que nous parvenions tous à l'unité de la « foi et à celle de la connaissance du Fils de Dieu, « à l'état d'un homme parfait, à la mesure de « l'âge complet de Jésus-Christ, afin que nous ne « soyons plus des enfants emportés à tout vent « par la doctrine trompeuse et artificieuse des « hommes. » Le ministre veut faire durer le ministère ecclésiastique et apostolique par les élus; et saint Paul au contraire attache la formation et la perfection des élus au ministère ecclésiastique et apostolique.

Le ministre s'entend-il lui-même, lorsqu'il dit que « la promesse pour la durée de l'Eglise par les élus est plus positive que celle de la succession des évêques, dont Jésus-Christ n'a pas parlé? » Que voulaient donc dire ces mots : *Allez, enseignez et baptisez?* Sont-ils adressés à d'autres qu'aux apôtres mêmes, et quels autres que leurs successeurs sont désignés dans la suite? Mais quel mot y a-t-il là des élus? Au lieu donc de dire qu'il est ici parlé des élus et non des pasteurs, c'est précisément le contraire qu'il fallait penser, et il est plus clair que le jour que, pour expliquer la promesse de Jésus-Christ, le ministre a commencé par en perdre de vue les propres paroles.

Il a peu connu la prérogative des élus. Ils ne sont pas tant le moyen pour faire durer le ministère extérieur de l'Eglise, que la chose même pour laquelle il est établi. C'est l'amour éternel que Dieu a pour eux qui fait subsister l'Eglise; il n'en est pas moins véritable qu'elle les prévient toujours par son ministère : il n'est que pour les élus, quand ils seront recueillis, il cessera sur la terre; mais aussi comme Dieu ne cesse de les recueillir jusqu'à la fin des siècles, il a déclaré que la suite continuelle du saint ministère ne finira pas plus tôt.

Toute la ressource du ministre, « c'est que la même puissance infinie de Dieu qui, selon M. de Meaux, entretient la succession des apôtres au milieu des vices les plus affreux,... peut conserver les élus dans les sociétés errantes comme il les conserve dans le monde corrompu [1]. »

Ainsi, toute religion est indifférente; et l'on trouve également les élus dans une communion, soit qu'elle erre dans la foi jusqu'à tomber dans l'idolâtrie, car c'est ce qu'on nous oppose, soit qu'elle fasse profession de la vérité.

[1] *Jer.*, VI, 16. — [2] Tom. II, p. 630, *etc.* — [3] Pag. 631, 632, 638, 659. — [4] *Rom.*, X, 14. — [5] *Ephes.*, IV, 11.

[1] Tom. II, p. 659.

Venons aux objections : voici la plus apparente. « On ne gagne rien, dit le ministre [1], par l'infaillibilité (du corps de l'Eglise), puisque la foi sans la satisfaction ne fait point voir Dieu, et n'empêche pas la ruine de l'Eglise. » Nous avons déjà répondu que la prédication de la vérité, étant toujours accompagnée de l'efficace du Saint-Esprit, est toujours féconde pour sanctifier le nombre des auditeurs et des pasteurs mêmes connu de Dieu [2]. La réponse ne pouvait pas être plus courte, ni plus certaine, ni plus décisive. « Ma parole qui sort de ma bouche, » dit le Seigneur [3], « ne reviendra pas à moi sans fruit; « mais elle aura tout l'effet pour lequel elle est « envoyée. » Dire donc qu'on ne gagne rien « pour la sanctification par l'infaillibilité de la foi, » c'est une ignorance grossière et une erreur pitoyable, contraire au fondement du christianisme.

Mais c'est là, répond le ministre, un miracle trop continu qu'on ne doit pas admettre. C'est ce qu'il répète à toutes les pages [4], et c'est là un de ses grands arguments. Mais qu'il est faible! Le miracle que le ministre refuse de croire, c'est celui que Jésus-Christ a reconnu en disant : « Faites ce qu'ils disent, mais ne faites pas ce qu'ils font [5]. » Le ministre change la sentence, et il veut que les élus se conservent sous un ministère dont il faudra dire : Ni ne croyez ce qu'ils disent, ni ne pratiquez ce qu'ils font. Lequel est le plus naturel, ou de dire que pour convertir les cœurs des élus, Dieu conserve dans le ministère la vérité de la parole qui les sanctifie, malgré les mauvaises mœurs de ceux qui l'annoncent; ou de dire qu'en laissant éteindre à la fois dans la succession des pasteurs et la vérité et les bonnes mœurs, il ne continue pas moins à conserver les élus? Le premier plan est celui des Catholiques, le second est celui des protestants. Parlons mieux : le premier est en termes formels celui de Jésus-Christ, et le second est celui que les hommes ont imaginé; le premier, dis-je, est celui que Jésus-Christ a reconnu jusqu'à la fin dans l'Eglise judaïque, en disant : « Faites ce qu'ils « disent, » etc.; et le second est celui que les protestants envient à l'Eglise chrétienne. Où est ici le miracle le plus incroyable, ou celui qui attache la conversion des enfants de Dieu à un certain ordre commun de la prédication de la vérité, ou celui qui, supprimant la vérité dans la prédication des pasteurs, établit, contre l'Apôtre et contre Jésus-Christ même, qu'elle sera entendue sans être prêchée? Souffrirez-vous, mes chers Frères, qu'on vous annonce des absurdités si manifestes?

[1] Pag. 632. — [2] Ci-dessus, p.425,433. — [3] *Isa.*, LIV, 11. — [4] Pag. 630, 621 etc. — [5] *Matt.*, XXIII, 1.

Après tout, j'avouerai bien à votre ministre que la conversion des pécheurs, soit qu'elle se fasse par des saints, soit qu'elle se fasse par le ministère même des pasteurs ou corrompus ou scandaleux, est un miracle continuel; mais c'est un miracle qu'il faut bien admettre, si l'on ne veut être manifestement pélagien, et qu'aussi votre ministre n'oserait nier. C'est un miracle qui présuppose l'ordre naturel, et qu'on soit du moins bien enseigné; mais que l'on conserve les élus, en leur ôtant la vérité dans la prédication de leurs pasteurs, c'est un miracle que nous laissons aux protestants.

Ne laissez donc point soustraire à vos yeux la lumière toujours présente et toujours visible de la vérité dans la prédication successive et perpétuelle des prêtres ou des pasteurs, soit de ceux qui sont venus après Moïse, soit de ceux qui ont enseigné après les apôtres, puisque c'est le seul moyen ordinaire établi de Dieu par toutes les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament pour la santification des élus. Lorsqu'on tâche de vous faire perdre de vue la suite continuelle de l'Eglise de Jésus-Christ dans les successeurs des apôtres, on ne cherche qu'à vous tirer du grand chemin battu par nos pères, pour vous jeter dans les voies obliques et détournées de la séparation et du schisme. Ce n'est pas ici une conséquence que je tire de la doctrine des ministres; c'est leur thèse, c'est leur sentiment exprès. Oui, mes Frères, le schisme est un crime dont on ne veut pas connaître le venin parmi vous, et on ne tâche au contraire qu'à vous ôter la juste horreur qu'en ont tous les Chrétiens. Il faut donc encore vous faire voir que votre ministre s'emporte jusqu'à dire que le schisme, même celui où la foi et la religion sont intéressées, n'empêche pas le salut; et, ce qui jusqu'ici était inouï, qu'on peut être ensemble et saint et schismatique. Vous serez trop ennemis de vous-mêmes, si vous refusez un peu d'attention à une vérité que je vais rendre aussi claire qu'elle est importante.

REMARQUES

SUR LE TRAITÉ DU MINISTRE, ET PREMIÈREMENT SUR CE QU'IL AUTORISE LE SCHISME.

J'ai consommé mon ouvrage : la promesse de Jésus-Christ est entendue, et on a vu qu'on ne lui oppose que de manifestes chicaneries. Il est temps de passer plus avant, et de découvrir dans l'écrit du ministre d'insupportables erreurs.

Je commence par ce qu'il enseigne sur le schisme, et je distingue avant toutes choses le

schisme où la foi est intéressée d'avec les schismes où l'on tombe innocemment sur de purs faits, comme quand on voit par une élection partagée deux évêques dans la même Eglise, sans qu'on puisse discerner lequel des deux est bien ordonné : c'est là une erreur de simple fait, où la foi n'est point souvent engagée, ni souvent même la charité. Quand l'esprit de dissension ne s'y trouve pas, et qu'on est trompé seulement par l'ignorance d'un fait, ce n'est pas un vrai schisme qui désunisse les cœurs, puisqu'on y voit comme dit saint Paul [1], « un seul Christ, « une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu « et Père de tous, avec un seul corps » (de l'Eglise) « et un seul esprit,» et on n'est point schismatique. Mais ce que je veux remarquer dans les écrits de votre ministre, c'est qu'il enseigne positivement qu'on est ensemble et fidèle et schismatique même dans la foi.

Pour parvenir à cette fin, voici par où l'on vous mène, et l'on jette de loin ces faux principes [2] : « L'unité de l'Eglise tant vantée ne fut point le premier objet des soins et des travaux des apôtres. Ils ne travaillèrent point à la former par des lois et des règlements qui dussent être observés par l'Eglise universelle jusqu'à la fin des siècles. Chaque apôtre allant de lieu en lieu, selon que le Saint-Esprit le poussait, ou que la Providence lui en fournissait les moyens, enseignait la vérité évangélique, et formait un troupeau... Chaque Eglise particulière que les apôtres fondaient, vivait sous la conduite de son pasteur et s'assemblait secrètement dans une chambre. Elle formait sa discipline selon ses besoins et selon la circonstance des lieux et des temps. Il n'y avait point alors de Symbole commun, c'est une chimère de s'imaginer que les apôtres en aient dressé un, ou l'aient envoyé à toutes les Eglises...... On savait en Orient que l'Occident avait reçu le christianisme un peu plus tard (qu'en Orient) ; mais l'union de ces Eglises, la plupart inconnues et cachées les unes aux autres, ne pouvait être ni générale ni publique, ni sensible. Toutes ces Eglises particulières ne pouvaient être unies que par l'union intérieure, parce qu'elles avaient la même foi et la même espérance, et que Jésus-Christ était le chef intérieur et commun à tous les Chrétiens... Les Eglises naissantes étaient précisément dans le même état que celles de la Réforme, à qui les vaudois, dispersés en divers lieux, et cachés dans leurs montagnes, n'étaient pas connus. Concluons de là que l'union extérieure de toutes les Eglises les unes avec les autres, ou avec le chef résidant à Rome, n'était ni nécessaire ni possible dans les deux premiers siècles de l'Eglise. » Le ministre parle à peu près dans le même sens en d'autres endroits [1], mais je me contente de ce seul passage que j'ai rapporté exprès tout entier, à la réserve de ce qui pourrait regarder d'autres questions que celles où nous sommes de l'union des Eglises.

S'il ne fallait que de beaux discours et des tours ingénieux pour établir la vérité, j'aurais ici tout à craindre. Mais pour un peu qu'on veuille pénétrer le fond, il n'y a personne qui ne trouve étrange cette impossibilité de l'union extérieure des Eglises, et le peu d'attention qu'on donne aux apôtres pour assembler leurs disciples dans une même communion.

Le ministre n'ose pousser cette prétendue impossibilité plus avant que les deux premiers siècles, et dès là on doit tenir pour certain que, s'il nous abandonne les siècles suivants, c'est qu'il y a trouvé l'union si clairement établie, qu'il n'a pas vu de jour à la nier.

Confessons donc avant toutes choses, du consentement du ministre, que l'union intérieure et extérieure des Eglises chrétiennes a un titre assez authentique, puisqu'il a quinze cents ans d'antiquité, et qu'il a été arrosé du sang des martyrs durant le IIIe siècle. C'est cependant cette antiquité qu'on vous apprend à mépriser, au lieu que la raison seule vous doit apprendre non-seulement qu'une telle antiquité est digne de toute créance, mais encore que ce qu'on trouve si solidement et si universellement établi dans un siècle si voisin des apôtres, ne peut manquer de venir de plus haut.

C'est donc en vain qu'on nous veut cacher cette union des Eglises dans le IIe siècle. Car encore qu'il nous reste à peine cinq ou six écrits, il y en aurait pourtant assez dans ce petit nombre pour convaincre le ministre ; et si je n'avais voulu dans cette Instruction me renfermer précisément dans l'Evangile, la preuve en serait aisée. Mais pour aller à la source, comment a-t-on pu penser que l'union des Eglises n'était pas du premier dessein du Fils de Dieu : puisque c'est lui-même qui, formant le plan de son Eglise, a donné à ses apôtres, comme la marque à laquelle « on reconnaîtrait ses disciples, de s'aimer les « uns les autres ? » Et encore : « Mon Père, qu'ils « soient un en nous, afin que le monde croie « que vous m'avez envoyé [2]. » Ainsi, l'union, même extérieure, et qui se ferait sentir à tout le monde, devait être une des marques du christianisme.

Mais peut-être que Jésus-Christ ne voulait pas dire que cette union s'entretînt d'Eglise à Eglise,

[1] *Ephes.* IV, 3 seq. — [2] Tom. I, liv. c, 4, n. 4, p. 34, 35.

[1] Tom. II, p. 551. — [2] *Joan.*, XIII, 26 ; XVII, 21.

et ne la voulait établir que de particulier à particulier, dans chaque Eglise chrétienne. A Dieu ne plaise : au contraire, il parait que, de toutes les Eglises, il en a voulu faire une seule Eglise, une seule épouse ; qu'il a voulu à la vérité sanctifier au dedans par la foi qu'elle a dans le cœur, mais qu'il a voulu « en même temps purifier à « l'extérieur par le baptême de l'eau et par la « parole de la prédication. » C'est ainsi que parle saint Paul [1]. C'est cette Eglise que dès l'origine on appela catholique : ce terme fut mis d'abord dans le Symbole commun des Chrétiens : et, sans entrer avec le ministre dans la question inutile, si les apôtres ont arrangé ce sacré Symbole comme nous l'avons, il suffit qu'on ne nie pas, et qu'on ne puisse nier que la substance et le fond n'en fussent de ces hommes divins, puisque tout l'univers l'a reçu comme de leur main et sous leur nom. On a donc toujours eu une foi commune, une commune profession de la même foi, une seule et même Eglise universelle, composée en unité parfaite de toutes les Eglises particulières, où aussi on établissait la *communion* tant intérieure qu'extérieure *des saints*, qu'on nous donne maintenant comme impossible.

« Les apôtres, » dit le ministre [2], « n'ont point travaillé à former la discipline par des lois qui dussent être perpétuelles et universelles. » Mais sous prétexte qu'ils laissaient une sainte liberté dans les cérémonies indifférentes, la vouloir pousser plus avant, ou dire que ces saints hommes ne s'étudiaient pas à rendre commune la profession de la foi, le fond de la discipline et la substance des sacrements, c'est ignorer les faits les plus avérés, et vouloir ôter au christianisme la gloire de cette sainte uniformité que le monde même y admirait.

Ce n'est pas une moindre erreur de dire que « les Eglises étaient pour la plupart inconnues « les unes aux autres, » et s'assemblaient *dans une chambre*, sans se soucier de leur mutuelle communication. Car, au contraire, dès l'origine, les Eglises ont toutes tendu à s'unir, et à se faire mutuellement connaître. Tout est plein, dans les écrits des apôtres, du salut réciproque qu'elles se donnaient en la charité du Seigneur : l'Eglise de Babylone, quelle qu'elle fût, constamment bien éloignée, saluait celle de Bithynie et du Pont d'Asie, de Cappadoce et de Galatie [3]. La gravité des Eglises ne permet pas de prendre ce salut, qu'on trouve en tant de lettres des apôtres, pour un simple compliment ; c'était la marque sensible de la sainte confédération et communion des Eglises dans la créance et dans les sacrements, conformément à cette parole : « Si quelqu'un vient à vous, » de quelque côté qu'il y arrive, « et n'y apporte pas la saine doctrine, ne « le recevez pas dans votre maison, et ne lui di- « tes pas bonjour [1] : » ne lui donnez pas le salut. La première Epître de saint Jean, selon l'ancienne tradition, se trouve adressée aux Parthes; et de l'Asie Mineure, où il demeurait, cet apôtre enseignait les peuples si éloignés des pays dont il prenait soin et de l'empire romain. Les apôtres n'écrivaient pas seulement à des Eglises particulières, mais en nom commun « à toutes les « tribus dispersées [2], et à tous ceux qui se con- « servaient en Dieu et en Jésus-Christ [3]. » Tout l'univers savait la « foi, l'obéissance des Ro- « mains [4] ; » et réciproquement on savait à Rome « ce que c'était toute l'Eglise des Gentils » (en nom collectif et en nombre singulier) « et qui « étaient ceux à qui elle était redevable [5]. » Qu'importe donc qu'on s'assemblât ou *dans une chambre* ou ailleurs, puisque l'on se communiquait même des prisons, d'où l'Evangile courait, comme dit saint Paul [6], sans pouvoir être lié ?

Au surplus, si on eût tenu pour indifférent d'être uni ou ne l'être pas dans la doctrine une fois reçue, saint Paul n'aurait pas donné aux Romains ce précepte essentiel : « Prenez garde à « ceux qui causent des dissensions et des scan- « dales parmi vous contre la doctrine que vous « avez reçue, retirez-vous de leur compagnie [7]. » Est-ce peut-être qu'on observait ceux qui causaient des divisions contre la doctrine reçue dans les Eglises particulières, et qu'on laissait impuni le scandale qu'auraient pu causer les Eglises mêmes ? Ce serait une absurdité trop insupportable.

Mais si l'autorité de l'Eglise nommée en commun était de si peu de poids sur chaque Eglise particulière, d'où vient que saint Paul prenait tant de soin de faire remarquer aux Corinthiens ce qu'il enseignait à tout l'univers; « leur en- « voyant exprès Timothée, pour les instruire des « voies qu'il tenait partout et en toute l'Eglise [8], » et encore : « c'est ce que j'enseigne dans toutes « les Eglises [9]; » sur ce fondement, « Dieu n'est « pas un Dieu de dissension, mais de paix ? », comme s'il eût dit qu'il unissait non-seulement les particuliers, mais encore toutes les Eglises entre elles ; ce qui lui faisait ajouter, contre les auteurs des divisions et des scandales : « Est-ce « de vous qu'est sortie la parole de Dieu, ou bien « êtes-vous les seuls à qui elle est parvenue [10] ? »

[1] *Ephes.*, v, 24, 26. — [2] Tom. I, p. 35, 36. — [3] *I Petr.*, I, 1 ; v, 13.

[1] *II Joan.*, 10. — [2] *Jac.*, I, 1. — [3] *Jud.*, 1. — [4] *Rom.*, I, 8 ; XVI. 19. [5] *Rom.* I, 4. — [6] *II Thess.*, III, 1 ; *II Tim.*, II, 9. — [7] *Rom.*, XVI. 17. — [8] *I Cor.*, IV, 17. — [9] *I Cor.*, XIV, 33. — [10] *Ibid.*, 36.

leur montrant, par cette doctrine, combien ils devaient déférer au commun sentiment des Eglises, et surtout de celle d'où la parole de Dieu leur était venue. Voilà ces Eglises « qui ne se « connaissaient pas, pour la plupart, » et qui avaient si peu d'égard pour la doctrine et les sentiments les unes des autres.

Quand le ministre veut imaginer que les Eglises chrétiennes ressemblaient à la « Réforme « qui, lorsqu'elle vint, ne connaissait pas les « vaudois, » il devait donc faire voir par quelque exemple de l'Ecriture, ou du moins de l'antiquité ecclésiastique, qu'il s'était formé des Eglises, comme la Réforme, qui ne tinssent rien de celles qui étaient auparavant, et même n'en connussent aucune de leur créance. C'est ce qu'il ne montrera jamais; toutes les Eglises naissantes venaient de la tige commune des apôtres, ou de ceux que les apôtres avaient envoyés, et en tiraient leurs pasteurs avec la doctrine.

Le ministre n'aurait pas fait agir les pasteurs si fort indépendamment les uns des autres, et sans aucun mutuel concert, s'il avait songé que saint Paul même ne dédaigna pas de « venir à « Jérusalem exprès pour visiter Pierre, de de« meurer avec lui quinze jours ; » et encore quatorze ans après, de « consacrer avec les princi« paux apôtres sur l'Evangile, qu'il prêchait aux « Gentils, pour ne point perdre le fruit de sa « prédication [1]. » Ces hommes inspirés de Dieu n'avaient pas besoin de ce secours; mais Dieu même leur *révélait* cette conduite comme saint Paul le marque expressément [2], afin de donner l'exemple à leurs successeurs, et les avertir de prendre garde, dans la fondation des Eglises, à poser toujours « comme de sages architectes, le « même fondement qui est Jésus-Christ, et à « observer en même temps ce qu'ils bâtissaient « dessus [3]. »

Cependant, à la faveur de ces beaux récits, et du tour ingénieux qu'on y donne à l'état des deux premiers siècles, on insinue le schisme, on dégoûte insensiblement les fidèles du lien de la communion des Eglises. Elle n'était pas, dit-on, du *premier dessein*, et c'est une invention du IIIe siècle : quelque établie qu'on la voie depuis ce temps, c'est assez qu'elle ne soit pas de l'institution primitive; et l'on veut désaccoutumer les Eglises de faire leur règle de la foi commune.

Après avoir ainsi préparé de loin la voie à ne plus craindre le schisme même dans la foi, et à tenir toute communion pour indifférente, on en vient à dire tout ouvertement, que le schisme dont nous parlons n'empêche pas le salut.

Le sentiment du ministre n'est pas obscur : « les sept mille réservés de Dieu » dans le royaume d'Israël, qui « n'avaient point courbé le ge« nou devant Baal, » étaient schismatiques, séparés de l'Eglise primitive de Jérusalem, *damnés* par conséquent, dit votre ministre [1], « au juge« ment de messieurs les prélats ; et cependant, » continue-t-il, « Dieu les absout. »

Ces sept mille, ajoute-t-il [2], « étaient l'Eglise de Dieu, quoiqu'ils n'eussent ni étendue, ni visibilité, ni union avec l'Eglise de Jérusalem, ni la succession des prêtres. Ils ne périssaient donc point. »

Un abîme en appelle un autre. « Dieu avait là « (dans le schisme d'Israël) une suite de pro« phètes nés et vivants dans le schisme, » c'est-à-dire, comme il vient de l'expliquer, « séparés « de la succession des prêtres et de l'Eglise pri« mitive de Jérusalem [3]. » Les prophètes, dont il veut parler, sont ceux qui prophétisaient en Israël avec Elie et Elisée : donc Elie et Elisée avec tous les saints prophètes qui leur étaient unis, selon le ministre, étaient schismatiques; *et cependant*, poursuit-il, *ces prophètes schismatiques*, Elie, Elisée et les autres, « étaient-ils dam« nés à cause de leur séparation, à cause que la « succession leur manquait? » Point du tout, dit-il : cela n'est rien, selon les ministres ; le titre de schismatique devient beau dans leur bouche et la nouvelle Réforme le donne aux prophètes les plus saints.

Tout cela est avancé pour sauver le schisme. La Réforme prend soin de le défendre. « Il y a du plaisir, » dit le ministre [4] « à entendre là-dessus M. de Meaux qui, entêté de l'unité de son Eglise et de la succession des pasteurs, rejette les Samaritains comme autant de schismatiques perdus, parce qu'ils n'étaient pas unis à la source de la religion, et que la succession d'Aaron leur manquait. »

Ainsi ce n'était pas Dieu qui avait commandé à tout son peuple, et aux dix tribus comme aux autres, de demeurer unis et soumis aux seuls prêtres de la famille d'Aaron : ce n'était pas Dieu qui avait prescrit au même peuple par la bouche de Moïse de « reconnaître le lieu que le « Seigneur choisirait , avec expresse défense « d'offrir en tous lieux qui se pourraient présen« ter à la vue [5] : » le temple de Jérusalem n'était pas ce lieu expressément désigné de Dieu, sous David et sous Salomon, et unanimement reconnu par toutes les douze tribus ; malgré des commandements si précis de Dieu et de la Loi, il n'y avait aucune obligation de s'unir à la succession du sacerdoce d'Aaron ni à *l'Eglise pri-*

[1] *Galat.*, I, 18 ; II, 2. — [2] *Ibid.* — [3] *I Cor.* III, 10.

[1] Tom. II, c. 7, n. 30, p. 661; *III. Reg.*, XIX, XX. — [2] Pag. 663. — [3] Pag. 663. — [4] Pag. 661, 662. — [5] *Deut*, XII, 5 seq.

mitive de Jérusalem. Ce sont là des entêtements de M. de Meaux, et non pas des témoignages exprès de la Loi de Dieu.

Mais ce qui m'étonne le plus, c'est le peu d'attention qu'on fait parmi vous à l'expresse condamnation du schisme de Samarie, prononcée par Jésus-Christ même, lorsqu'il dit aux Samaritains [1] : « Vous adorez ce que vous ne connais« sez pas; nous, nous adorons ce que nous con« naissons, parce que le salut vient des Juifs. » Il les sépare manifestement de sa compagnie, lorsqu'il dit *vous* et *nous* ; il les sépare conséquemment du *salut*, qui ne peut être qu'avec lui; et il ne reste plus qu'à examiner s'il les condamne pour l'idolâtrie, ou seulement pour le schisme.

Le ministre abuse manifestement de cette parole de Jésus-Christ : « Vous adorez ce que vous « ne connaissez pas : » « ce qui fait voir, » nous dit-il [2], « que les Samaritains étaient condamnés à cause de leur ignorance, ou des dieux inconnus qu'ils adoraient; et non pas à cause du schisme, ou parce que la succession du sacerdoce d'Aaron leur manquait. » C'est ainsi qu'il combat toujours en faveur du schisme, et ne veut pas que Jésus-Christ l'ait pu condamner. Mais il se trompe manifestement, quand il rejette la condamnation sur l'idolâtrie des Samaritains. C'est un fait constant et avoué, qu'il y avait plusieurs siècles que les Samaritains n'avaient plus d'idoles, et qu'attachés uniquement, comme ils le sont encore, à l'adoration du vrai Dieu, toute leur question avec les Juifs ne regardait que le lieu où il fallait adorer. Sans avoir besoin d'ouvrir les histoires pour voir cette vérité, le seul Evangile nous suffit, puisque la Samaritaine y parle du Sauveur en ces termes [3] : « Nos pères ont adoré sur cette montagne, et « vous dites que c'est à Jérusalem qu'il faut ado« rer.» Nos pères, c'est-à-dire Jacob et les patriarches, n'adoraient point les idoles : ce n'était donc point les idoles que la Samaritaine voulait adorer, et la dispute ne regardait pas l'objet, mais le seul lieu de l'adoration; en un mot, toute la question entre les Juifs et les Samaritains était à savoir si Dieu voulait qu'on le servît ou dans le temple de Jérusalem avec la Judée, ou dans celui de Gazirim avec Samarie. Cela posé, il est manifeste que la condamnation de Jésus-Christ tombe précisément sur le schisme, et s'il reproche aux Samaritains de ne pas connaître Dieu, c'est, comme je l'avais expliqué [4], au sens où l'on dit que l'on ne connaît pas Dieu quand on méprise ses commandements, ses promesses, la source de l'unité, le fondement de l'alliance, et le reste de même nature que Samarie avait rejeté.

Si, comme le ministre l'insinue trop ouvertement, c'était une chose indifférente de reconnaître ou de ne reconnaître pas les prêtres, successeurs d'Aaron, et que les Samaritains fussent excusables de n'y avoir pas recours, selon l'ordonnance expresse de la Loi, Jésus-Christ n'y aurait pas renvoyé avec les autres lépreux celui qui était Samaritain [1]. J'ai rapporté ce passage dans ma première *Instruction pastorale*. Le ministre y devait répondre, ou convenir, après Tertullien, que Jésus-Christ apprenait par là aux Samaritains à reconnaître le temple et les prêtres enfants d'Aaron, comme la tige du sacerdoce et la source de la religion et des sacrements.

Après cela, quand on attribue non-seulement aux vrais fidèles, mais encore aux saints prophètes du Seigneur, le schisme des dix tribus, et que l'on compte pour rien de les désunir de la suite du sacerdoce et celle du peuple de Dieu, c'est vouloir induire sur eux le péché de « Jéro« boam qui pécha et qui fit pécher Israël. [2] » C'est le caractère perpétuel qui est donné à ce roi impie dans tout le livre des Rois [3]. Mais il faut en même temps se souvenir que c'était une partie principale du péché tant reproché à Jéroboam, d'avoir établi des « prêtres qui n'étaient « point enfants de Lévi, ni du sang d'Aaron [4], » et d'avoir rejeté ceux que Dieu avait institués dans ces races consacrées. L'érection des veaux d'or de Jéroboam ce fut la suite de cette ordonnance schismatique : « Ne montez plus en « Jérusalem (ni au lieu que le Seigneur a choisi): « voilà tes dieux, Israël, qui t'ont tiré de la terre « d'Egypte [5]. » Ainsi la source du crime dans Jéroboam, c'est « d'avoir séparé Israël d'avec le « Seigneur, » comme porte expressément le livre des rois [6], et son plus mauvais caractère est celui de séparateur. Ce fut en haine de l'ordonnance qui séparait le peuple de Dieu de sa tige, que non-seulement les lévites, mais encore tous ceux d'Israël « qui avaient mis leur cœur à « chercher Dieu [7] » abandonnèrent le schisme auquel on veut maintenant faire adhérer les prophètes.

Il est vrai qu'en mémoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu voulut laisser dans les dix tribus un grand nombre de saints prophètes qui attachèrent une partie considérable du peuple au culte du Dieu de leurs pères. Mais, après

[1] *Joan.*, IV, 22. — [2] Tom. II, p. 664. — [3] *Joan.*, IV, 20. — [4] *Prem. inst.*, 393.

[1] *Luc.*, XVII, 13-15. — [2] *III Reg.*, XIV, 16 seq. — [3] *IV Reg.*, X, 31 seq. — [4] *III Reg.*, XII, 31 ; *II Par.*, XIII, 5. — [5] *III Reg.*, XII, 28. [6] *IV Reg.*, XVII, 21. — [7] *II Par.*, XI, 13,16.

tout, ce fut à la fin pour le péché de Jéroboam qu'il livra les Israélites à leurs ennemis [1] : la source de tous les malheurs, marquée au livre des Rois, est toujours cette première séparation, où Jéroboam *divisa* le peuple et le *sépara du Seigneur* [2]. Aussi Dieu avait-il maudit l'autel schismatique dès son origine, en lui faisant annoncer sa future extermination, sous le saint roi Josias, par les prophètes envoyés exprès [3]. Si cependant par violence et par voies de fait les vrais Israélites avec leurs prophètes étaient empêchés de monter effectivement en Jérusalem, et d'y reconnaître le seul sacerdoce légitime qui fût alors, ils n'en pouvaient jamais être désunis de cœur; et sans manquer de fidélité aux rois d'Israël que Dieu avait dans la suite rendus légitimes, Elisée sut bien reconnaître la prérogative que Dieu avait conservée aux rois de Juda, par rapport à la religion, lorsqu'il parla ainsi à Achab roi d'Israël, qui l'interrogeait sur les volontés du Seigneur : « Qu'y a-t-il entre vous et moi, roi « d'Israël? allez aux prophètes de votre père et « de votre mère. Vive le Seigneur! si je n'avais « respecté la présence de Josaphat, roi de Juda, « je ne vous aurais pas seulement regardé [4]. » Josaphat, de son côté, au seul nom d'Elie et d'Elisée, reconnut d'abord qu'ils étaient de véritables prophètes, et tout le monde savait que tous les saints du royaume d'Israël étaient de même religion, et dans le cœur, autant qu'ils pouvaient, de même culte que ceux de Juda.

C'était pour établir cette vérité, qu'Elie, dans ce mémorable sacrifice, où le feu du ciel descendit à sa prière pour consumer l'holocauste, en présence de dix tribus assemblées, redressa un des autels du Seigneur, et, pour le construire, « prit douze pierres, selon le nombre des douze « tribus des enfants de Jacob, à qui le Seigneur « avait dit : Israël sera ton nom [5] : » par où il voulait montrer qu'Israël dans son origine n'était pas un nom de séparation, comme il l'était devenu depuis; mais qu'au contraire, c'était en matière de religion et de sacrifice un nom de communion, et que les douze tribus étaient faites pour adorer au même autel le Dieu de leurs pères.

Aussi le même prophète l'invoqua-t-il en cette occasion à haute voix, « sous le nom de Dieu « d'Abraham, d'Isaac et d'Israël [6], » en lui disant: « Montrez, Seigneur, que vous êtes le Dieu « d'Israël, » et que les douze tribus « dont vous « voulez aujourd'hui de nouveau convertir les « cœurs, » ne sont qu'un seul peuple à votre autel. Telle était l'union qu'Elie reconnaissait entre tous les vrais Israélites dans ce sacrifice commun.

Jonas, qui prophétisait parmi les tribus séparées dont il était, ainsi qu'on le trouve au livre des Rois [1], ne s'était point pour cela séparé du temple de Jérusalem, puisque, jusque dans le ventre de la baleine qui l'avait englouti, il se consolait en criant : « Seigneur, quoique rejeté « de devant vos yeux, je reverrai votre saint « temple [2]; » par où il marquait tout ensemble, et qu'il avait accoutumé de le visiter, et qu'il espérait encore d'y rendre à Dieu ses adorations.

Un autre prophète d'Israël, ce fut Osée, en prédisant aux dix tribus séparées leur heureux retour, leur annonce qu' « ils reviendraient au « Seigneur leur Dieu et à David leur roi [3], » pour les ramener par ses paroles au temps qui avait précédé le schisme de Jéroboam, et leur rappeler le souvenir de cette parole du roi Abiam : « Ecoutez, Jéroboam, et tout Israël : « ignorez-vous que le Seigneur a donné à David « le règne sur tout Israël pour jamais [4] ? »

Ainsi tout vrai fidèle est frappé d'horreur, quand il entend dire que les sept mille que Dieu réservait, et que les prophètes du Seigneur, qui enseignaient les dix tribus, étaient schismatiques, jusqu'à celui que son zèle ardent fit enlever dans le ciel dans un chariot de feu.

Et il ne faut pas s'imaginer que la partie de l'Eglise qui se conservait dans le royaume d'Israël demeurât sans culte. Car ce n'était pas en vain que Dieu leur envoyait tant de saints prophètes avec tant de miracles éclatants pour les empêcher d'oublier la foi de Moïse. Ils en gardaient ce qu'ils pouvaient, en s'assemblant « avec « les prophètes au premier jour du mois et tous « les jours du Sabbat [5], » c'est-à-dire aux jours ordinaires marqués par la loi, comme il est écrit expressément au livre des Rois. Il y avait même parmi eux des autels de Dieu; et s'ils en eussent été privés, Elie n'aurait pas dit au même temps que les sept mille lui furent montrés en esprit : « Seigneur, les enfants d'Israël ont abandonné « votre alliance : ils ont abattu vos autels et mas- « sacré vos prophètes [6]. » Ils persistaient donc dans l'alliance, et en avaient pour marques sensibles les prophètes, sous la conduite desquels ils servaient Dieu, et les autels qu'ils élevaient au nom du Seigneur. Ce pouvaient être des autels semblables à celui qu'érigèrent ceux de Ruben et de Gad avec la demi-tribu de Manassès [7] non point pour se séparer de l'autel du-

— [1] *III Reg.*, XIV, 16. — [2] *IV Reg.*, XVII, 21. — [3] *III Reg.*, XIII, 1, 2, — [4] *IV. Reg.*, III, 13, 14. — [5] *III Reg.* XVIII, 30, 32. — *Ibid.*, 36, 37.

[1] *IV Reg.*, XIV, 25. — [2] *Joan.*, II, 5. — [3] *Osee*, III, 4, 5. — [4] *II Par.*, XIII, 5. — [5] *IV. Reg.*, IV, 23. — [6] *III Reg.*, XIX. 24. — [7] *Jos*, XXII, 27.

Seigneur, mais au contraire comme un mémorial de la part qu'ils se réservaient aux sacrifices communs. Mais enfin quels que fussent ces autels, et quel qu'ait été le culte que Dieu y établissait, selon la condition de ces temps, par le ministère extraordinaire et miraculeux des prophètes, toujours est-il bien certain que ce n'était pas l'autel de Béthel ni les autres de Jéroboam que Dieu avait en horreur, comme on a vu.

Par conséquent cette Eglise, que Dieu réservait en Israël, se rendait visible autant qu'elle le pouvait dans une si cruelle persécution ; et quand elle fut réduite à se cacher tellement dans le royaume des dix tribus séparées, qu'Elie ne l'y voyait plus, deux raisons empêchent que cela ne nuise à tout le corps de l'Eglise : l'une, que cet état ne durera pas, comme le reste de l'histoire d'Elie et toute celle d'Elisée le fait paraître; et l'autre, qui est l'essentielle, que c'est un fait avéré dans le même temps, que l'Eglise et la religion éclataient en Judée sous Josaphat et les autres rois.

Ainsi on ne fait ici que vous amuser; on vous fait prendre le change, et on met la difficulté où elle n'est pas. Cette dispute sur les sept mille, qui est votre unique refuge, ne sert de rien à la question, et ne nuit en aucune sorte à la doctrine que j'ai établie touchant la promesse de l'Evangile. Les Catholiques ne prétendent pas que la foi ne puisse jamais être cachée en des endroits particuliers, puisque même nous confessons qu'elle y pourrait être tout à fait éteinte. Le fondement que nous posons, c'est que la succession des pasteurs qui remontent jusqu'aux apôtres, sans que la descendance en puisse être interrompue ni niée, est incontestable ; que ceux qui chercheront Dieu, verront toujours une Eglise où on le pourra trouver, une Eglise qui soit toujours « le soutien et la colonne de la vérité[1] ; » une Eglise à qui l'on dira jusqu'à la fin de l'univers : Dites-le à l'Eglise ; et, s'il n'écoute pas « l'Eglise, qu'il vous soit comme un gentil et un « publicain[2]; » une Eglise enfin plus immuable que le roc, dont la foi toujours connue et victorieuse verra toutes les erreurs tomber à ses pieds : et contre laquelle l'enfer ne prévaudra pas. Que cette Eglise ait quelque part des membres cachés, qu'elle s'obscurcisse, qu'elle périsse même quelque part, sa perpétuelle universalité ne laissera pas de subsister : la promesse ne sera pas anéantie pour cela ; et une marque que les objections qu'on vient d'entendre n'appartiennent seulement pas à la question que nous traitons, c'est qu'on peut vous accorder tout ce que vous dites sur les fidèles cachés, sans que notre doctrine ait reçu la moindre atteinte.

Les sept mille vous servent si peu, que même vous ne sauriez vous mettre à leur place. Si la Messe, ou toute autre chose que vous voudrez imaginer, est le Baal, devant lequel les sept mille n'avaient pas fléchi le genou, quand Luther, ou Zwingle, ou Œcolampade, ou Bucer, ou Calvin ont éclaté, les *sept mille*, qui croyaient comme eux secrètement, ont dû venir leur déclarer cette secrète créance, et leur dire : Nous étions déjà dans ces sentiments ; vous n'avez fait que nous rallier, et nous donner la hardiesse de nous découvrir. Mais, loin d'en trouver sept mille qui leur tinssent ce langage, nous avons pressé vos ministres d'en nommer un seul. J'en ai moi-même interpellé M. Claude, et il a dit : « M. de Meaux croit-il que tout soit écrit ? » Je l'ai demandé à M. Jurieu, et il a répondu : « Que nous importe ? » J'ai mis ce fait sous les yeux de tous les lecteurs de mon troisième Avertissement contre M. Jurieu[1]. Sans vous obliger à recourir à ce livre, et pour renfermer dans ce seul écrit toute la force de ma preuve, interrogez-vous vous-mêmes, si jamais on vous a nommé, non pas sept mille hommes et un nombre considérable, mais deux ou trois hommes, mais un seul homme qui ait déclaré aux réformateurs qu'il n'avait jamais été d'une autre créance que de celle qu'ils leur annonçaient. Pressez de nouveau vos ministres les plus curieux, les plus savants, les plus sincères, de vous éclaircir d'un fait si essentiel à la décision de cette cause : si vous ne voyez clairement leur embarras ; si loin de vous montrer un seul homme qui, avant Luther ou Œcolampade, ait cru comme Luther et Œcolampade, ils ne sont à la fin contraints de vous avouer de bonne foi, que Luther même et Œcolampade, Bucer et Zwingle, s'étaient faits prêtres ou même religieux de bonne foi, et qu'ils avaient innové non-seulement sur les pasteurs précédents, mais encore sur eux-mêmes, je ne veux plus mériter de vous aucune créance. Ils n'avaient donc pour eux ni les visibles, ni les invisibles, ni les connus, ni les inconnus ; et il faut que vous confessiez qu'en cela, semblables à tous les hérésiarques qui furent jamais, vos auteurs, quand ils ont paru, n'ont rien trouvé sur la terre qui pensât comme eux.

Dès là donc, pour justifier le schisme qu'ils avaient fait avec tous leurs prédécesseurs et avec tous les vivants, il a fallu s'intéresser pour le schisme même, et en adoucir l'horreur ; par ce moyen les sept mille sont devenus schismatiques sans péril de leur salut : les saints prophètes

[1] *I Tim.*, III, 15. — [2] *Matth.* XVIII, 17.

[1] 3e *Avert.*, n. 31, 32.

étaient séparés de la suite du sacerdoce et de l'Eglise, sans scrupule et sans aucune diminution de leur sainteté : il a fallu faire voir qu'il n'y avait nulle nécessité que les Eglises fussent si unies : chaque Eglise se doit former par elle-même; des Eglises on en viendra aux particuliers : nul ne doit régler sa foi sur son prochain non plus que sur les Eglises, pas même sur celle où l'on est. Chacun n'a à consulter que son cœur et sa conscience. Vous voyez par expérience où l'on va par ce chemin, et si la suite inévitable n'en est pas toujours la religion arbitraire ou l'indifférence des religions, sans en excepter le socianisme ni le déisme.

REMARQUES

SUR LE FAIT DE PASCHASE RADBERT, OU LE MINISTRE TACHE DE MARQUER UNE INNOVATION POSITIVE.

Pour détourner vos oreilles d'une doctrine si simple, on vous accable de faits inutiles. Mais il n'y a que deux faits qui servent à votre salut, et ils sont constants : l'un est que vos prétendus réformateurs ont établi vos Eglises en se séparant de la communion, de ceux qui les avaient baptisés et ordonnés, et en rejetant, à l'exemple de toutes les hérésies, la doctrine de tous les pasteurs qui étaient en place lorsqu'ils ont paru[1]; l'autre, que l'Eglise catholique n'a jamais rien fait de semblable. Il fallait donc écarter tous les autres faits qui ne servent qu'à détourner la question, et ensuite n'étourdir le monde ni des Chinois, ni des Grecs, ni de Claude de Turin, ni de la morale sévère, ni de la morale relâchée, ni des maximes du clergé de France, ni des jansénistes, ni des quiétistes, ni du cardinal Sfondrate et de ses nouveautés sur le péché originel, ou sur les autres matières semblables; ni même des albigeois, ni des vaudois, que la Réforme confesse elle-même comme on vient de voir, qu'elle ne connaissait pas quand elle est venue, et qui d'ailleurs ne se trouvaient pas moins embarrassés que vous à nommer leurs prédécesseurs. Il fallait donc, ou nommer la suite des vôtres sans interruption : ce que vous n'entreprenez seulement pas; ou, pour convaincre par un fait certain l'Eglise romaine de rupture avec ses auteurs, y marquer dans sa suite un point fixe et déterminé où l'on se soit vu contraint, pour soutenir sa doctrine, de renoncer à la leur. Voilà, dis-je, précisément ce qu'il fallait avoir prouvé : sinon l'on dispute en l'air; et l'Eglise subsiste toujours, sans pouvoir être troublée dans son état.

Votre ministre a senti ce qui manquait à sa preuve; et je vous prie, mes chers Frères, de bien entendre ses paroles, qui vous mettront dans la voie de votre salut, si vous les voulez comprendre; les voici de mot à mot :

« M. de Meaux soutient mal à propos qu'on ne peut marquer à la vraie Eglise, c'est-à-dire à l'Eglise romaine, son commencement par aucun fait positif, qu'en remontant aux apôtres, à saint Pierre et à Jésus-Christ; et si cela était vrai, il aurait raison[1]. » Pesez bien, encore une fois, que s'il y a une Eglise à laquelle on ne puisse montrer son innovation par aucun fait positif, ce sera la véritable Eglise. Le ministre en est convenu, et il ne se sauve qu'en niant que cet avantage appartienne à l'Eglise catholique ; il se sent donc obligé à donner des dates précises de chaque dogme de l'Eglise. « Oui, » poursuit-il, « on marque précisément les innovations, le commencement et le progrès des erreurs, des faux cultes, et de l'idolâtrie par laquelle l'Eglise romaine se distingue de la Réforme. » Si c'était assez de le dire, il serait trop aisé de gagner sa cause : mais ouvrez son livre, lisez la page citée, où il promet d'établir ces dates, considérez le texte et la marge : ni dans le texte ni dans la marge vous ne trouverez aucune preuve, je ne dis pas établie, mais indiquée. Il confond le vrai, le faux, le douteux, ce qui est de foi et de discipline, c'est-à-dire ce qui peut changer et ce qui est invariable; et au lieu de montrer la rupture qu'il pose en fait, sans raisonner il suppose que nous avons tort. Est-ce ainsi qu'on établit les faits comme constants, comme positifs, comme avérés? Il sent donc qu'il n'a rien à dire, puisque, entreprenant de marquer ces faits, il demeure court dans la preuve. Lisez vous-mêmes, et jugez.

Le fait qu'il articule le plus nettement c'est la prétendue innovation de Paschase Radbert. « On montre, » dit-il[2], « le point fixe où une parcelle se séparait de la tige sur l'Eucharistie, lorsque Paschase était presque le seul, au IXe siècle, qui enseignait la présence réelle. » S'il voulait montrer ce point fixe de séparation, il devait donc dire de qui Paschase s'était séparé, qui lui avait dit anathème, qui avait fait alors un corps à part : il n'en dit mot, parce qu'il sait bien en sa conscience qu'il n'y eut rien de semblable, et qu'au contraire, Paschase avançait positivement à la face de toute l'Eglise, sans être repris par qui que ce soit, « qu'encore que quelques-uns (remarquez ce mot) errassent par ignorance sur cette matière de la présence réelle, néanmoins il ne s'était encore trouvé personne qui osât ouvertement contredire ce qui était cru et confessé par tout l'univers[3]. » Voilà ce qu'écrit Paschase,

[1] *Idem, ibid.*, p. 395.

[1] Tom. II, l. IV, c. 4, n. 15, p. 598. — [2] Tom. II, p. 599. — [3] *Epist. ad Fruct.*, p. 1634.

sans craindre d'être démenti ; et en effet, il resta si bien dans la communion de toute l'Église, que ni sa doctrine, ni ses livres, ni sa mémoire n'ont jamais été notés d'aucune censure. Au lieu de trouver Paschase d'un côté, et, comme le ministre l'avait promis, *presque* tout le monde de l'autre, il trouve Paschase avec tout le monde ; et de l'autre, *quelques-uns*. Voilà ce point fixe de séparation, où le ministre avait mis son espérance.

Il y revient encore une fois, et encore une fois il ne dit rien. « Avant Paschase, » dit-il [1], « la transsubstantiation était inconnue. » Si elle eût été inconnue, tout le monde se serait donc élevé contre, comme on a fait contre toutes les autres nouveautés; on nommerait ou le Pape ou le concile qui aurait condamné le novateur. Mais non, on ne dit rien de tout cela, et l'on n'y songe même pas. Il est vrai que le ministre dit bien qu'on cria. *Paschase*, au IX[e] siècle, « parut avec son dogme de la présence réelle, et alors on cria fort contre la nouveauté de sa doctrine [2]. » Il le dit, mais du moins rapportera-t-il quelque acte authentique, comme il fallait faire pour marquer ce « point fixe de la séparation » qu'il avait promis? Non, et voici tout ce qu'il en sait: « L'Église gallicane, » poursuit-il, « avait toujours été dans une créance très-différente de l'Eucharistie. » On attendait sur cette matière quelque décret authentique d'une Église si éclairée; mais le ministre tourne tout court pour nous dire en l'air : « Tout ce qu'il y avait de grands hommes en ce temps-là, quoique divisés sur la grâce, se réunirent pour défendre l'ancienne doctrine sur l'Eucharistie. » Mais que firent-ils? Tout se va réduire au seul livre de Ratramne, qu'on n'ose nommer, parce que son autorité n'est pas assez grande pour montrer un consentement décisif, et que d'ailleurs on n'est pas d'accord de son sentiment, ni du sujet du livre ambigu qu'il fit par ordre de Charles le Chauve. Le ministre n'ignore pas les disputes entre les savants sur le sujet de ce livre, et dit seulement : « Charles le Chauve entra dans cette dispute : ce fut par son ordre qu'on écrivit, et ceux qu'il avait chargés de cette commission combattirent la présence réelle contre Paschase [3]. » C'est la question que l'auteur suppose, sans preuve décidée en sa faveur. « Ce qui achève, » conclut-il, « de faire voir que c'était là le parti le plus autorisé et le plus nombreux. » C'est tout ce qu'il a pu dire de ce point fixe de séparation qu'on lui demandait, et qu'il entreprenait de montrer ; comme si un ordre donné par un empereur, sur une matière de foi, était une approbation de ce prince, ou que cette approbation, quand elle serait véritable, fût un acte authentique de l'Eglise. Quoi qu'il en soit, le ministre n'en a pas su davantage. C'est en vain que j'entrerais dans un fait avancé en l'air et dans les autres jetés à la traverse. Il faut abréger les voies du salut, et ne pas faire dépendre votre instruction d'une critique inutile, où quand j'aurais l'avantage qui suit toujours la bonne cause, je n'aurais fait que perdre le temps. Il suffit qu'il soit véritable que si l'on avait une fois trouvé dans le fait ce moment d'interruption, la mémoire ne s'en serait jamais effacée parmi les hommes; et l'Eglise catholique ou, si l'on veut, l'Eglise romaine, porterait empreinte sur le front la date de sa nouveauté et de son schisme, au lieu qu'elle y porte le témoignage immémorial de sa perpétuelle et invariable succession.

[1] Tom. II, p. 635. — [2] *Ib.*, p. 641. — [3] Tom. II, p. 631 et 642.

REMARQUES

SUR LE FAIT DES GRECS.

La même raison m'empêche d'entrer plus avant dans ce qui regarde les Grecs. J'en ai dit assez sur ce sujet dans la précédente *Instruction pastorale*, et je veux seulement vous faire observer que votre ministre n'a pu ni osé le contredire.

Il a cité l'endroit de cette *Instruction* [1] où je reproche justement aux Grecs de n'avoir « plus « voulu dire comme ils faisaient » dans les conciles généraux qu'ils ont tenus avec nous: « Pierre a parlé par Léon [2], Pierre a parlé par « Agathon ; Léon nous présidait à Chalcédoine, « comme le chef préside à ses membres; les « saints canons et les lettres de N. S. P. et con-« serviteur Célestin nous ont forcés à prononcer « cette sentence [3]. » C'est celle où Nestorius fut déposé à Ephèse, dans le troisième concile œcuménique, et dans l'action principale pour laquelle il était assemblé.

Le ministre a vu toutes ces paroles, même celles où le concile d'Ephèse a prononcé qu'il « était contraint à (déposer l'hérétique) par les « saints canons et par les lettres » émanées canoniquement de la Chaire de saint Pierre. Que demandons-nous davantage aux Grecs, et de quoi les accusons-nous, sinon d'avoir renoncé au sentiment où nous étions tous dans les premiers conciles généraux, que constamment nous avons tenus ensemble ?

Voilà ce que je disais, ce que votre ministre a vu et cité. Ecoutez ce qu'il y répond. Lisez seulement le titre qui est à la marge, vous y trouverez ces mots : « Primauté de saint Pierre re-« connue ; » et dans le corps du discours : « Les

[1] *Prem. inst. past.*, n. 32; *Rép.*, t. II, liv. IV, c. II, n. 6, etc. — [2] *Epist. Conc.*, *Chalc. ad Leon.* — [3] *Conc. Ephes.*, act. 1.

« Grecs reconnaissent la primauté de saint « Pierre [1]. »

Mais peut-être qu'en reconnaissant la *primauté de saint Pierre*, qui ne peut venir que de Jésus-Christ, ils ne reconnaissaient pas également qu'elle eût passé à ses successeurs, évêques de Rome. Lisez encore dans le livre de votre ministre à la marge : *sentiment des Grecs;* et dans le corps ces paroles : « Que M. de Meaux n'allègue pas les acclamations des Grecs au concile de Chalcédoine, en faveur de saint Pierre et de Léon-le-Grand : les Grecs ne contestaient pas à saint Pierre sa primatie, ni à l'évêque de Rome le premier rang dans les conciles où il était présent [2]. » Ne nous arrêtons pas à ce qu'il voudrait insinuer sur la présence du Pape. Il n'était présent, que par ses légats, ni à Ephèse ni à Chalcédoine, où le concile disait qu'il présidait *comme chef* aux évêques qui étaient *ses membres*, et qu'il était *contraint par ses lettres* à prononcer la sentence. Mais enfin il est donc certain, de l'aveu de votre ministre, que les Grecs reconnaissaient dans le Pape une primauté venue de saint Pierre, et par conséquent d'institution divine. Si donc ils ont changé de ton et n'ont plus voulu la reconnaître dans la suite, j'ai eu raison de leur reprocher que c'est eux qui ont innové et qui ont laissé tomber une institution qu'ils reconnaissaient auparavant, non-seulement comme ecclésiastique, mais encore comme divine et venue de Jésus-Christ même.

Mais allons encore plus avant, et voyons à quoi le ministre veut réduire la foi des Grecs. C'est qu'en leur faisant avouer la primauté divine de saint Pierre et de ses successeurs, ils nient seulement « qu'on doive leur être soumis ou communier avec les évêques romains pour être l'Eglise [3]; » et un peu après : « Ils ont toujours soutenu (les Grecs) que cette primauté de saint Pierre n'emporte ni soumission de la part des Apôtres à saint Pierre, ni obéissance de la part des évêques au Pape; et les actes des conciles, les registres publics de l'Eglise (ce sont ici mes paroles qu'il rapporte) en font foi [4]. » Il devait donc réfuter, ou nier du moins ce que j'ai tiré de ces registres et de la propre sentence que le concile d'Ephèse a prononcée contre Nestorius : « contraint par les saints canons et par les let- « tres de saint Célestin. » Il n'a pu ni osé nier que ces paroles ne se lisent effectivement dans ces registres authentiques de l'Eglise, que les Grecs ont dressés conjointement avec nous.

Il y avait donc, de l'aveu commun de l'Orient et de l'Occident, unis alors et assemblés dans un concile général pour condamner l'hérésie de Nestorius, il y avait, dis-je, dans les lettres du Pape, quelque chose qui, joint aux canons, contraint les esprits, c'est-à-dire, manifestement quelque chose qui a force et autorité dans les jugements de la foi que rendent les plus grands conciles, et il ne reste plus de ressources à votre ministre qu'en disant que cette contrainte canonique n'imposait ni déférence ni soumission à ceux qui la reconnaissaient.

Mais le ministre produit encore les « séparations fréquentes des deux patriarches (d'Orient et d'Occident), pour prouver que les Grecs ne croyaient pas que la primauté de saint Pierre et de sa chaire fut si nécessaire qu'on y doive communier pour être l'Eglise [1]; de sorte qu'il faudrait croire, si l'on ajoutait foi à son discours, que les Grecs ne voulaient pas croire qu'il fallût, *pour être l'Eglise*, demeurer dans un état qu'eux-mêmes ils reconnaissaient établi par Jésus-Christ, et qu'on pouvait renoncer à ses institutions; absurdité si visible qu'elle tombe par elle-même en la récitant.

Il ne faut donc pas tirer avantage des séparations des Grecs, puisque, s'ils se sont quelquefois séparés, ils sont aussi retournés à leur devoir, et ne se sont jamais rendus plus évidemment condamnables que lorsqu'ils ont semblé vouloir oublier à jamais l'état où ils étaient avec nous, et changer, par un fait certain et positif, la doctrine perpétuelle dans laquelle leurs pères avaient été élevés jusqu'au jour de leur rupture.

Voilà où votre ministre a réduit les Grecs, et c'est sur ce fondement qu'il leur accorde sans peine « la succession apostolique et la présence miraculeuse de Jésus-Christ, si elle est promise aux pasteurs qui ont pris la place des Apôtres [2]. » A la bonne heure; ils ont donc pris la place des Apôtres, et n'en ont point interrompu la succession : votre ministre le veut lui-même ainsi. Commencez donc par avouer que cette succession leur était nécessaire, et laissez là vos Églises à qui elle manque si visiblement.

Quand donc, en expliquant la promesse : *Je suis avec vous*, j'ai dit que saint Pierre y était compris avec la prérogative de sa primauté [3], le ministre ne devait pas dire que « cette lumière ne sort pas de l'oracle ni de la promesse de Jésus-Christ, mais de l'esprit subtil de M. de Meaux [4]; » puisqu'il fait lui-même convenir les Grecs de la primauté divine de saint Pierre passée à ses successeurs, et si certaine d'ailleurs, que ses plus grands adversaires ne peuvent la désavouer.

[1] Tom. II, n. 6, pag. 562. — [2] Tom. II, [n]. 7, p. 563. — [3] Tom II, n. 6, p. 56[illegible]. — [4] Num. 7, p. 563.

[1] Num. 7, p. 561. [2] Tom. II, n. 7, pag. 563. — [3] *Prem. inst. past.*, n. 22. — [4] Tom. II, c. 2, n. 5, p. 561.

Je n'ai donc rien pris dans mon esprit, et je n'ai fait qu'expliquer l'Evangile par l'Evangile, et une vérité par une autre qui n'est pas moins assurée; et si vous le permettez, j'ajouterai, mes chers Frères, ce seul mot : que des deux causes principales que les Grecs allèguent pour sauver leur rupture avec Rome, la première étant la procession du Saint-Esprit, et la seconde, la primauté de saint Pierre passée à ses successeurs; dans la première, vous êtes des nôtres par votre propre Confession de foi, puisqu'elle porte en termes formels que « le Saint-Esprit procède « éternellement du Père et du Fils ; et pour la seconde, qui regarde la primauté de saint Pierre, votre ministre vous vient d'avouer, non-seulement qu'on la trouve dans les registres publics des conciles œcuméniques, mais encore que les Grecs en étaient d'accord. Il sait bien, en sa conscience, que je pourrais soutenir cet aveu des Grecs par cent actes aussi positifs que ceux qu'on a rapportés; mais je me suis renfermé exprès dans ceux qui sont avoués par votre ministre. Pourquoi donc en appeler sans cesse aux Grecs, si ce n'est pour vous détourner du vrai état de la question, par des faits où il se trouve, après tout, sans consulter autre chose que l'Evangile et l'aveu de votre ministre, que la vérité est pour nous?

REMARQUES

SUR L'HISTOIRE DE L'ARIANISME.

J'ai réservé, à la fin de cette *Instruction*, le grand argument du ministre, qu'il a répandu dans tout son livre : c'est celui qu'il tire de l'oppression de l'Eglise, sous les règnes de Constance et de Valens : « On marquait, » dit-il, « alors le point fixe où une parcelle combattait contre le tout; » à quoi il ajoute : « Ce point fixe était l'année de la mort de Constance. L'Eglise étendue et visible changea la doctrine dont elle faisait profession le jour précédent. » C'est-à-dire, selon le ministre, que d'arienne qu'elle était hier sous ce prince, dès le lendemain, sans plus tarder, elle redevint catholique; et il ne veut pas seulement songer qu'un changement si subit ne sert qu'à faire sentir qu'il ne se fit rien dans les formes ni par raison, sous ce prince, mais que l'injustice et la force ouverte y régnaient toujours.

Il est fâcheux, je vous l'avoue, d'avoir à repasser sur des faits si souvent éclaircis par nos docteurs; mais la charité nous y force, puisque l'aveu du ministre, et les tours qu'il donne à ces faits, vont mettre la vérité dans un si grand jour, qu'il n'y aura qu'à ouvrir les yeux pour l'apercevoir.

D'abord donc, lorsqu'il joint la persécution de Valens avec celle de Constance, il veut grossir les objets. L'Eglise fut tourmentée d'une cruelle manière sous l'empereur Valens, arien, qui régnait en Orient, mais sans aucun péril pour la succession, puisque dans le même temps tout était paisible en Occident, sous Valentinien, son frère aîné. Et même du côté de l'Orient, les grands évêques de cet empire, un Athanase, un Basile, les Grégoire de Nazianze et de Nysse, un Eusèbe de Samosate, et tant d'autres qui sont connus, illustraient la foi par leur doctrine et par leurs souffrances. Les évêques catholiques, chassés de leurs Eglises, ne faisaient que porter la foi du lieu de leur résidence à celui de leur exil. Le ministre dit quelquefois que l'Eglise perdait alors *de son étendue et de sa visibilité* [1] : Ce n'est rien dire. On sait ce qu'opérait la persécution; le sang des fidèles, que versaient les empereurs chrétiens, n'était pas moins fécond que celui des autres martyrs; et quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de savoir si l'Eglise peut devenir ou plus ou moins étendue, ni éclater davantage en un temps qu'en un autre; mais si elle peut cesser d'être étendue et visible, malgré la protection de celui qui a promis d'être tous les jours avec elle.

Laissant donc les temps de Valens, arrêtons-nous à Constance, sous qui la confusion parut plus grande; et, puisqu'il faut ici établir des faits, faisons si bien que nous ne posions que ceux qui seront constants, et même avoués par le ministre.

La déduction en sera courte, puisque je les réduis à deux seulement, mais qui seront décisifs. Le premier est ainsi posé dans ma première *Instruction pastorale :* « Que quelque progrès qu'ait pu faire l'arianisme, on ne cessait de le ramener au temps du prêtre Arius, où l'on comptait par leur nom le petit nombre de ses sectateurs, c'est-à-dire huit ou neuf diacres, trois ou quatre évêques, en tout treize ou quatorze personnes qui s'élevèrent contre la doctrine qu'ils avaient apprise et professée dans l'Eglise, sous leur évêque Alexandre, qui, joint avec cent évêques de Libye, leur dénonçait un anathème éternel adressé à tous les évêques du monde, de qui il était reçu. » C'est donc à ce temps précis et marqué qu'on ramenait les ariens; et il suffit pour les mettre au rang de ceux qui, contre le précepte de saint Jude et de saint Paul, se séparent et se condamnent eux-mêmes [2], en condamnant la doctrine qu'ils avaient reçue à leur baptême et à leur sacre.

Voilà le fait précis et constant de la rupture d'Arius, à quoi il faut attacher un fait de même

[1] Tom. II, p. 580, 691, etc. — [2] *Prem. instr.*, n. 14.

nature, et aussi certain qu'est celui du concile de Nicée, qui sept ans après opposa à cinq ou six évêques seulement de la faction d'Arius, la condamnation de trois cent dix-huit évêques, avec qui tout l'univers communiquait dans la foi, et qui aussi était reconnu par toute la terre pour universel ; en sorte qu'il n'y avait rien de plus constant que le point de la séparation d'Arius et des ariens.

C'est ce point qu'on ne perdit jamais de vue; et pour montrer que l'Eglise, malgré la persécution de Constance et le concile de Rimini, où le ministre prétend que la succession fut interrompue, était demeurée en état, je pose ce second fait également incontestable ; que deux ou trois ans après ce concile et la mort de cet empereur, saint Athanase écrivait encore à l'empereur Jovien : « *C'est cette foi* (de Nicée que nous confessons) *qui a été de tout temps*, et c'est pourquoi, continue-t-il, toutes les Eglises la suivent (en commençant par les plus éloignées), celles d'Espagne, de la Grande-Bretagne, de la Gaule, de l'Italie, de la Dalmatie, Dacie, Mysie, Macédoine ; celles de toute la Grèce, de toute l'Afrique, des îles de Sardaigne, de Chypre, de Crète ; la Pamphilie, la Lycie, l'Isaurie, l'Egypte, la Libye, le Pont, la Cappadoce ; les Eglises voisines ont la même foi ; et toutes celles d'Orient (c'est-à-dire de la Syrie, et les autres du patriarcat d'Antioche), à la réserve d'un très-petit nombre ; les peuples les plus éloignés pensent de même [1], » c'est-à-dire non-seulement tout l'empire romain, mais encore tout l'univers jusqu'aux peuples le plus barbares. Voilà l'état où était l'Eglise, sous l'empereur Jovien, trois ans après la mort de Constance et le concile de Rimini. Ainsi, ni ce concile, ni les longues et cruelles persécutions de l'empereur, ni le support violent qu'il donna pendant vingt-cinq ans aux ariens, ne purent leur faire perdre le caractère de la parcelle séparée du tout. « Tout l'univers poursuit saint Athanase, embrasse la foi catholique, et il n'y a qu'un très-petit nombre qui la combatte. »

Cela veut dire, qu'après la rupture, qui montre à l'hérésie son innovation contre les prédécesseurs immédiats, et les met visiblement au rang de ceux qui se séparent eux-mêmes, Dieu permet bien des tentations, des ébranlements et même des chutes affreuses dans les colonnes de l'Eglise, qui causent durant un temps quelque sorte d'obscurité ; mais, comme j'ai déjà dit, on ne perd jamais le point de vue qui met toujours manifestement les hérétiques au rang de ceux qui se séparent eux-mêmes. Il n'y a

[1] *Epist. Athan. ad Jov. imp.*

donc qu'à comparer l'un avec l'autre ces deux faits toujours constants, l'un de la rupture précise et de l'innovation dans les hérésies, et l'autre de la consistance et succession perpétuelle de l'Eglise, pour voir sans discussion et sans embarras, d'un côté la vérité catholique et universelle, et de l'autre la partialité et le schisme.

Le fait de la rupture, posé de la manière qu'on vient d'entendre dans la précédente *Lettre pastorale*, a été vu et avoué par mon adversaire ; mais voici ce qu'il y répond : « Renvoyer les artisans, les laboureurs, les soldats et les femmes, chercher dans les archives de l'Eglise d'Alexandrie, si Arius n'avait que treize ou quatorze sectateurs, c'était jeter les simples dans les embarras d'un examen plus difficile que celui de la vérité par l'Ecriture [1]. » C'est toute la réponse du ministre, où l'on voit qu'il avoue le fait, que personne aussi ne peut nier, et se contente de dire qu'il ne peut être connu des simples.

Je vous plains, en vérité, mes chers Frères, si ceux qui se chargent de votre instruction sont assez aveugles pour croire ce qu'ils vous disent ; et je vous plains encore davantage, si, ne pouvant croire des faussetés si visibles, ils osent vous les proposer sérieusement. Je vous demande, est-ce à présent un embarras de savoir qu'avant Luther, avant Zwingle, avant Calvin, il n'y avait point de Confession d'Augsbourg, ni d'Eglise protestante ; et les Catholiques ont-ils jamais été obligés à prouver ce fait ? Point du tout : il a passé pour constant, et jusqu'ici je ne dirai pas que personne ne s'est avisé de le nier, mais je dirai que personne ne s'est avisé de dire qu'il n'en savait rien. Si ce fait demeure pour constant deux cents ans après, et le sera éternellement sans pouvoir être nié, à plus forte raison, du temps d'Arius et du concile de Nicée, le fait dont il s'agit fut connu et avoué par toute la terre. Il ne fallait pas aller feuilleter les registres de l'Eglise d'Alexandrie : les lettres d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, et les décrets de Nicée étaient entre les mains de tout le monde ; mais ces faits, une fois posés, ne se peuvent jamais effacer. Il en est de même de toute les autres hérésies : on les sait dans le temps, c'est l'affaire d'un jour, qu'on apprend à coup sûr du premier venu. Ainsi, comme je l'ai dit, le point de la rupture est toujours marqué et sanglant : chaque secte porte sur le front le caractère de son innovation ; le nom même des hérésies ne le laisse pas ignorer, et c'est trop vouloir abuser le monde que de proposer une discussion où il n'y a qu'à ouvrir les yeux,

[1] Tom. II, p. 617, 618.

et où jamais on ne trouvera la moindre dispute.

Le fait de la rupture d'Arius étant ainsi avéré, du consentement du ministre, et la conséquence étant assurée par la faiblesse visible de sa réponse, il faudrait peut-être voir encore ce qu'il dit sur l'état de l'Eglise après la mort de l'empereur Constance. Mais nous l'avons déjà vu dans ces paroles [1] : « On marquait alors (après la mort du persécuteur) le point fixe où la parcelle combattait contre le tout; ce temps fixe était l'année de la mort de Constance : l'Eglise étendue et visible (qu'il suppose avoir été arienne sous ce prince) changea la doctrine, dont elle-même faisait profession le jour précédent : » il ne fallut ni effort, ni violence. Toute l'Eglise, par elle-même, se trouva catholique, c'est-à-dire qu'elle se trouva dans son naturel ; et cependant ce ministre veut imaginer qu'elle avait perdu sa succession.

Mais, dit-il [2], « les ariens avaient vanté la constante et paisible possession de leurs dogmes, criant à Libérius : Vous êtes le seul; pourquoi ne communiez-vous pas avec toute la terre ? »

Encore un coup, mes chers Frères, on vous doit plaindre, si vous êtes capables de croire qu'au temps que les ariens parlaient ainsi à Libérius, ils pussent se vanter de la constante et paisible possession de leurs dogmes. C'était en l'an 355, que ce Pape eut avec l'empereur l'entretien célèbre où votre ministre leur fait tenir ce discours : il n'y avait pas encore trente ans que le concile de Nicée avait été célébré; car il le fut, comme on le sait, en 325; la foi de Nicée vivait par toute l'Eglise ; il n'y avait pas douze ans que le grand concile de Sardique, comme l'appelait saint Athanase, en avait renouvelé les décrets : ce concile était vénérable pour avoir rassemblé trente-cinq provinces d'Orient et d'Occident, le Pape à la tête, par ses légats, avec les saints confesseurs qui avaient déjà été l'ornement du concile de Nicée. Le scandale de Rimini, où les ministres veulent croire que tout fut perdu, et que l'Eglise visible fut ensevelie, n'était pas encore arrivé, et ce concile ne fut tenu que douze ans après, l'an 339, et l'année qui précéda la mort de Constance. Cependant on voudrait vous faire accroire que les ariens se glorifiaient dès lors d'une *constante et tranquille possession* de leurs dogmes, pendant que la résistance des orthodoxes, sous la conduite de saint Athanase et des autres, était la plus vive.

Mais ils ne portaient pas si loin leur témérité ; et voici ce qu'on objectait à Libérius : « Je souhaite, » c'est Constance qui lui parle ainsi, « que vous rejetiez la communion de l'impie « Athanase, puisque tout l'univers, après le « concile » (de Tyr), « le croit condamnable [1], » et un peu après : « tout l'univers a prononcé « cette sentence, » et ainsi du reste. Il s'agit donc simplement du fait de saint Athanase ; et encore que ce fût en un certain sens attaquer la foi que d'en condamner le grand défenseur, à ce seul titre il y a une distance infinie entre cette affaire et la tranquille possession des dogmes de l'arianisme.

Mais était-il vrai, du moins, que tout l'univers eût condamné saint Athanase ? Point du tout. Constance, abusant des termes, et tirant tout à son avantage, veut appeler tout le monde tout ce qui cédait à ses violences; il veut compter pour tout l'univers le seul concile de Tyr, où il avait ramassé les ennemis déclarés de saint Athanase. Mais Libérius, au contraire, lui demande un jugement légitime où Athanase soit ouï avec ses accusateurs ; et, bien éloigné de croire que tout le monde l'ait condamné, il se promet la victoire dans ce jugement. Il n'y a donc rien de plus captieux, ni visiblement de plus faux, que cette tranquille possession du dogme arien.

Mais que dirons-nous de la chute de Libérius et de la prévarication du concile de Rimini? L'Eglise conserva-t-elle sa succession, lorsqu'un Pape rejeta la communion d'Athanase, communia avec les ariens, et souscrivit à une Confession de foi, quelle qu'elle soit, où la foi de Nicée était supprimée ?

Pouvez-vous croire, mes Frères, que la succession de l'Eglise soit interrompue par la chute d'un seul Pape, quelque affreuse qu'elle soit, quand il est certain dans le fait, que lui-même il n'a cédé qu'à la force ouverte, et que de lui-même aussi il est retourné à son devoir? Voilà deux faits importants qu'il ne faut pas dissimuler, puisqu'ils lèvent entièrement la difficulté. Le ministre répond sur le premier, que la violence qu'il souffrit fut légère ; et tout ce qu'il en remarque, c'est qu'il ne put supporter la privation des honneurs et des délices de Rome [2]. Il fait un semblable reproche aux évêques de Rimini [3]. Mais fallait-il taire les rigueurs d'un empereur cruel et dont les menaces traînaient après elles non-seulement des exils, mais encore des tourments et des morts? On sait, par le témoignage constant de saint Athanase [4] et de tous les auteurs du temps que Constance répandit

[1] Tom. II, p. 593. — [2] *Ibid.*

[1] *Theod.*, *Hist. eccl.* lib. II, c. 16.— [2] Tom. II, p. 696. — [3] Pag 693. — [4] *Apol. ad Const.*, etc.

beaucoup de sang, et que ceux qui résistaient à ses volontés, sur le sujet de l'arianisme, avaient tout à craindre de sa colère, tant il était entêté de cette hérésie. Je ne le dis pas pour excuser Libérius; mais afin qu'on sache que tout acte qui est extorqué par la force ouverte, est nul de tout droit, et réclame contre lui-même.

Mais si le ministre déguise le fait de la cruauté de Constance, il se tait entièrement du retour de Libérius à son devoir. Il est certain que ce Pape, après un égarement de quelques mois, rentra dans ses premiers sentiments, et acheva son pontificat qui fut long, lié de communion avec les plus saints évêques de l'Eglise, avec un saint Athanase, avec un saint Basile, et les autres de pareil mérite et de même réputation. On sait qu'il est loué par saint Epiphane [1], et par saint Ambroise, qui l'appelle par deux fois le pape Libérius de sainte mémoire [2], et insère dans un de ses livres avec cet éloge un sermon entier de ce Pape, où il célèbre hautement l'éternité, la toute-puissance, en un mot, la divinité du Fils de Dieu et sa parfaite égalité avec son Père. L'empereur savait si bien qu'il était rentré dans la profession publique de la foi de Nicée, qu'il ne voulut pas l'appeler au concile de Rimini, et craignit de pousser deux fois un personnage de cette autorité, et qu'il n'avait pu abattre qu'avec tant d'efforts.

Le ministre n'altère pas moins le concile de Rimini. Il convient qu'il n'a été composé que des évêques d'Occident [3]. C'est donc d'abord un fait avoué, qu'il n'était pas œcuménique; mais il ne fallait pas oublier qu'il ne fut pas même de l'Occident tout entier, puisque l'on convient que le Pape qui en est le chef particulier, pour ne point parler des autres évêques, n'y fut pas même appelé [4]. Le second fait avoué, c'est que le premier décret de ce concile fut un renouvellement du concile de Nicée et de la condamnation des ariens. Le ministre passe en un mot sur un fait si essentiel, mais enfin il en convient [5]. Il ne fallait pas oublier la vive exhortation que le concile fait à l'empereur, de ne plus troubler la foi de l'Eglise, ni affaiblir le concile de Nicée qui avait été assemblé par le grand Constantin son père. Le ministre semble avoir peine à faire voir la sainte disposition du concile, tant qu'il agit naturellement et en liberté. Après vinrent les menaces et les fraudes. A la faveur des proclamations, où l'on déclarait la « génération éternelle « du Fils de Dieu, non pas du néant, mais de son « Père à qui il était coéternel, et né avant tous « les siècles et tous les temps, » on coula la trompeuse proposition, qu'*il n'était pas créature, comme les autres créatures* [1]. Les évêques que l'on pressait avec violence, à la réserve d'un petit nombre, ne furent pas attentifs au venin caché sous ces paroles, dont la malignité semblait effacée par le dogme précédent. Le ministre déguise ce fait, et semble ne vouloir pas le recevoir; mais il est constant, et nous verrons ailleurs ce qu'il en dit. Ce qu'il fallait le moins oublier, c'est que les évêques retournèrent dans leurs siéges, où, réveillés par le triomphe des hérétiques, qui se vantaient par toute la terre d'avoir enfin rangé le Fils de Dieu au nombre des créatures, en lui laissant seulement une faible distinction, ils gémirent d'avoir donné lieu par surprise et sans y penser, à ce triomphe de l'arianisme; et c'est ce que saint Jérôme voulait exprimer par cette parole célèbre, que « le monde avait « gémi d'être arien, » c'était-à-dire que tout s'était fait par surprise et non de dessein. Quoi qu'il en soit, ils revinrent tous à la profession de la foi catholique qu'ils avaient déclarée d'abord, et qu'ils portaient dans le cœur. Ce changement, qui est appelé par saint Ambroise leur *seconde correction* [2], fut aussi prompt qu'il était heureux; et ce Père dit expressément qu'*ils révoquèrent aussitôt* ce qu'ils avaient fait contre l'ordre, *statim* [3] : ce fait n'est pas contesté. Votre ministre avoue bien que les évêques revinrent manifestement et bientôt [4]; mais il passe trop légèrement sur les circonstances : il ne devait pas taire que ce fût alors une question dans l'Eglise, non pas si ces évêques étaient ariens, car tout le monde savait qu'ils ne l'étaient pas, mais si on les laisserait dans l'épiscopat; ou si en les dégradant, on les mettrait au rang des pénitents [5]. Mais les peuples ne voulurent point souffrir qu'on leur ôtât leurs évêques, dont ils connaissaient la foi opposée à l'arianisme, il firent pencher l'Eglise au sentiment le plus doux. Le seul Lucifer, évêque de Cagliari en Sardaigne, se sépara de l'Eglise par un zèle outré, à cause qu'elle conservait dans leurs siéges les évêques qui se repentaient de s'être laissé surprendre, et on l'accusait d'avoir renfermé toute l'Eglise dans son île. C'est tout ce que lui reprochèrent les orthodoxes par la bouche de saint Jérôme [6]. Mais qu'eût nui ce reproche à Lucifer, s'il était vrai que l'Eglise pût perdre sa visibilité et son étendue? On présuppose le contraire dans toute l'Eglise, lorsqu'on y condamna le schisme des

[1] *Epiph.*, hær. 73; *Basn*., epist. 74. — [2] *Amb.*, *De virg.*, lib. III, c. 1, n. 2, 3. — [3] Tom. II, p. 697. — [4] *Soz.*, liv. IV, c. 17, 18; *Theod.*, liv. II, c. 22. — [5] Pag. 698, *hic.*

[1] *Hier.*, *Dial. adv. Lucif.*, c. 7. — [2] *Amb.*, liv. I, *De Frid.*, c. 18, n. 122. — [3] Id. *Epist.*, lib. I; ep. XXI, n. 15. — [4] Tom. II, p. 697. — [5] *Hier.*, *Adv. Lucif.*, c. 7. — [6] *Ibid.*, c. 7

lucifériens, et il n'y eut de rupture que par cet endroit. Jusqu'ici le fait est constant; et encore que le ministre en ait tu ou dissimulé les plus avantageuses circonstances, il n'en a pu nier le fond, qui consiste en ces quatre mots : D'abord naturellement les Pères de Rimini soutinrent la foi de Nicée; ils l'affaiblirent par force et par surprise; ils s'y réunirent d'eux-mêmes peu de temps après, et l'Eglise se retrouva comme auparavant avec la même étendue que saint Athanase a représentée. Est-ce là ce qu'on appelle une interruption de la foi ou de la succession apostolique?

Qu'a donc enfin prouvé le ministre par tout son discours et par tant de faits inutiles, qu'il a encore altérés en tant de manières? qu'a-t-il, dis-je, prouvé par tous ces faits? Quoi! qu'il y a eu de grands scandales? C'était là un fait inutile; nous n'en doutons pas : nous ne prétendons affranchir l'Eglise que des maux dont Jésus-Christ a promis de la garantir; et loin de garantir des *scandales*, il a prédit au contraire que *jusqu'à la fin* il en paraîtrait *dans son royaume*[1]. Ce qu'il a promis d'empêcher, c'est l'interruption dans la succession des pasteurs, puisqu'il a promis, malgré les scandales, qu'il sera toujours avec eux. Mais puisque, en cette occasion, il ne s'agit en façon quelconque de la succession, et que toute l'Eglise catholique, à la réserve des seuls lucifériens, jugea que les évêques de Rimini, trop visiblement surpris et violentés, après la déclaration de leur foi, demeureraient dans leurs places, il faut avouer que tant de longues dissertations sur ce concile ne touchent pas seulement la question que nous traitons.

En un mot, nous avouons les scandales, et nous en attendons de plus grands encore en ce dernier temps, où nous savons qu'il doit arriver « que les élus mêmes, s'il était possible, soient « déçus[2]. » Mais nous nions que tous les scandales qui pourront jamais arriver soient capables de donner atteinte à la succession des ministres des sacrements et de la parole, avec qui Jésus-Christ promet d'être tous les jours; et aussi ne voyons-nous pas, dans ces faits tant exagérés sur Libérius et sur le concile de Rimini, qu'il y ait l'ombre seulement d'une interruption semblable.

Les autres faits sont bien moins relevants; et le ministre en a rempli le récit de faussetés manifestes. Il prouve que tous les peuples dont les évêques étaient hérétiques, devaient être ariens sur ce principe général qu'il nous attribue, que « les peuples sont obligés de soumettre leur « foi à celle de leur évêque. [1] » C'est nous imposer. On ne doit rien à des évêques intrus, à des évêques mis par la violence en chassant les légitimes pasteurs, à des évêques dont la succession n'est pas constante, ou qui s'arrachent de l'unité par une rupture. « Il y eut, dit-il [2], des évêchés où plusieurs prélats se succédèrent l'un à l'autre également hérétiques. » Que veut-il conclure de là, puisque leur succession n'est qu'une continuation de la violence? Le bannissement d'un Athanase, d'un Hilaire, d'une Eusèbe de Verceil et de Samosate, d'un Paulin de Trèves, d'un Lucius de Mayence et de tant d'autres illustres exilés, ne leur ôtait pas leurs siéges, et ne donnait point d'autorité à ceux qui les usurpaient. Le peuple tenait par la foi à ses légitimes pasteurs, à quelque extrémité du monde qu'ils fussent chassés. Ainsi la succession subsistait toujours, et même d'une manière très-éclatante. Quelle difficulté y peut-on trouver? On objecte les dix provinces d'Asie qui étaient pleines, disait saint Hilaire, de *blasphémateurs* [3]. Sans doute elles étaient pleines de ces blasphémateurs que Constance avait établis par la force, et dont le titre emportait leur condamnation. Que nuit à la succession une pareille violence?

Au reste, il ne faut point chicaner sur la violence, ni insinuer qu'on ne voit pas dans les cœurs, pour discerner ceux qui dissimulent d'avec ceux qui croient de bonne foi. La violence paraît assez quand on ne change que par la force et qu'on revient à son naturel aussitôt qu'on est en sa liberté. C'est ce qui arriva du temps de Constance. Le ministre en est d'accord, il répète par deux fois qu'on changea d'un moment à l'autre par la seule mort de l'empereur[4]. On ne peut donc pas douter de l'état violent où tout était.

On ne veut pas croire la surprise. « L'arianisme, » dit-on [5], « était trop connu pour s'y laisser « tromper. » Cependant le fait est constant. Dans le temps que les donatistes objectaient à l'Eglise l'obscurcissement qui arriva sous Constance, « qui ne sait, leur répondit saint Augustin [6], qu'en ce temps plusieurs hommes de petit sens furent trompés par des paroles obscures, en sorte qu'ils croyaient que les ariens (qui affectaient de parler comme eux) étaient aussi de même créance ? »

Saint Hilaire explique plus amplement ce mystère d'iniquité, et il disait aux ariens : « Pourquoi imposez-vous à l'empereur, aux comtes (et aux officiers de l'empire), et pourquoi circonvenez-vous l'Eglise de Dieu par les artifices de

1 *Matth.*, XIII, 41. — 2 *Ibid.*, XXIV, 24.

1 Tom. II, p. 616, 618. — 2 Tom. II, p. 616. — 3 Pag. 618, 671, 673. — 4 Pag. 598, 599. — 5 Pag. 699. — 6 Epist. 94, *ad Vinc*, n. 31, tom. II.

Satan? Que ne parlez-vous franchement? Ou avouez ouvertement ce que vous voulez avouer, ou niez ouvertement ce que vous voulez nier[1]. »

En général, tout novateur est artificieux; et pour ôter au peuple l'idée de son innovation odieuse, il tâche de faire passer ses dogmes sous la figure et l'expression des dogmes anciens. C'est la pratique ordinaire de tous les hérétiques, qui savent si bien se cacher, que les plus fins y sont pris; et dans les innovations du XVI[e] siècle, les équivoques de Bucer sur la présence réelle en pourraient être un exemple. Quoi qu'il en soit, c'est ainsi que furent déçus les évêques de Rimini. Il ne faut pas dire que l'arianisme était trop connu; les ariens, et, encore les autres, Ursace et Valens, qui avaient fait plus d'une fois une feinte abjuration de l'arianisme, et dont le dernier la renouvela solennellement dans le concile de Rimini, étaient de si subtils dissimulateurs et si féconds en expressions trompeuses, que les évêques trop simples, «hérétiques sans le savoir, *sine conscientia hæretici*, tombèrent, dit saint Jérôme [2], dans leurs nouveaux piéges, *Ariminensibus dolis irretiti;* » et ce Père, après avoir raconté « qu'ils appelaient à témoin le corps du Seigneur et tout ce qu'il y a de saint dans l'Eglise, » qu'ils n'avaient rien soupçonné qui fût douteux dans la foi de ceux qui les avaient engagés à souscrire, les fait parler en cette sorte: « Nous pensions que leur sens s'accordait avec leurs paroles : nous n'avons pu croire que dans l'Eglise de Dieu, où règne la bonne foi et la pure confession de la vérité, on cachât dans le cœur autre chose que ce qu'on avait dans la bouche; nous avons été trompés par la trop bonne opinion que nous avons eue des méchants, *decepit nos bona de malis existimatio :* nous n'avons pu croire que des ministres de Jésus-Christ s'élevassent contre lui-même. » Voilà dans le fait ce que disaient ces évêques ; et si j'ajoute un seul mot à leurs discours , le ministre peut me convaincre à l'ouverture du livre ; ce que j'ose bien assurer qu'il n'entreprendra pas.

Mais, dit-il, *pourquoi alléguer la violence*, si c'est une affaire de surprise? comme si l'on n'eût pas pu mêler ensemble ces deux injustes moyens, et faire servir les menaces à rendre les esprits moins attentifs à l'artifice. Quoi qu'il en soit, le fait est positif, et il n'est pas permis d'y opposer de si vaines conjectures.

Mais encore, poursuit le ministre, « des évêques si aisés à surprendre étaient-ils fort propres à assurer la foi des peuples? » Sans doute dans ce moment ils manquèrent à leur devoir d'une manière déplorable; mais peu de temps auparavant, et tant qu'ils furent en liberté, ils avaient si bien enseigné la loi de Nicée, à laquelle aussi ils revinrent aussitôt après, que les peuples savaient à quoi s'en tenir, et que la foi de leurs évêques leur était connue. Je pourrais, en confirmation, vous alléguer d'autres faits aussi constants; et je suis certain que personne n'osera soutenir que je raconte autre chose que ce qu'on trouve dans saint Athanase, dans saint Hilaire, dans saint Jérôme, dans saint Augustin et dans tous les autres auteurs du temps, sans en excepter un seul.

Mais voici le dernier effort des objections du ministre. *La maxime* (que l'Eglise ne peut jamais perdre sa visibilité ni son étendue) *est de saint Augustin;* ce sont ses paroles, et de son aveu, nous avons déjà pour nous un si grand homme, mais, ajoute-t-il, elle est évidemment fausse, à cause qu'*elle est contraire à saint Grégoire de Nazianze*, ce qu'il appuie en ces termes : « Que « messieurs les prélats se déterminent entre ces « deux Pères, ils seront assez embarrassés. » Il nomme dans la même cause *saint Hilaire et saint Athanase* [1].

Vous le voyez, mes chers Frères, toute l'adresse de vos ministres n'est qu'à mettre aux mains les saints docteurs les uns contre les autres sur des articles capitaux. Ils ne veulent trouver dans leurs doctrines que doutes et incertitudes, notamment sur les promesses de Jésus-Christ. C'est aussi ce que doivent faire ceux qui n'y croient pas, et qui veulent en éluder l'évidence. Mais il n'y a là aucun embarras, car que dit saint Augustin, et que disent ces autres Pères? Saint Augustin dit que, si la visibilité et l'étendue de l'Eglise étaient éteintes par toute la terre avant saint Cyprien et Donat, il n'y aurait plus eu d'Eglise qui eût pu enfanter saint Cyprien, et de qui Donat eût pu naître : *Donatus unde ortus est? Cyprianum quæ peperit?* et encore, pour faire voir que la succession n'a pu manquer, « il y avait, » dit-il, « sans doute, une « Eglise qui pût enfanter saint Cyprien : *Erat* « *Ecclesia quæ pareret Cyprianum*,[2] » et ainsi du reste. Si cette doctrine est douteuse, ce n'est pas au seul saint Augustin qu'il s'en faut prendre. Saint Jérôme disait comme lui aux lucifériens avec tous les autres orthodoxes : « Si l'Eglise n'est plus qu'en Sardaigne, d'où espérez-vous comme un nouveau Deucalion retirer le monde abîmé [3]? » Tous les Pères grecs et latins ont raisonné de la même sorte; et on a pu voir dans l'Instruction précédente [4], leur doctrine que le ministre laisse en son entier, sans même songer

[1] *Epist. ad Aux.* — [2] *Hier., Adv. Lucif.*, c. 7.

[1] Tom. II, p. 667, 668, 671, 672. — [2] Epist. 93, *ad Vinc.*, n. 37, etc. [3] *Hier., adv. Lucif.*, cap. 1. — [4] *Prem. inst.* n. 14.

à y répondre. Voyons si saint Athanase, si saint Grégoire de Nazianze, si saint Hilaire ont dit ou pu dire que la succession ait manqué de leur temps. Mais au contraire nous venons d'ouïr saint Athanase, qui, trois ans après l'affaire de Rimini, nous fait voir l'Eglise étendue par toute la terre, et les ariens toujours réduits au petit nombre.

Mais il a blâmé les ariens, qui se vantaient de la multitude de leurs peuples, de leur évêques et de leurs temples. Oui, dans quelques endroits de l'Orient il a vu des peuples entièrement oppressés, des évêques intrus, des temples et des Eglises arrachés par force aux catholiques, dont les fondateurs témoignaient la foi des ancêtres. Il ne veut point qu'on se vante de tels temples ; des trous, des cavernes leur sont préférables, et il vaut mieux être seul, comme un Noé, comme un Lot, que d'être avec une telle multitude. C'est ce que dit saint Athanase ; c'est ce que dit saint Hilaire ; c'est ce que dit saint Grégoire de Nazianze. Veulent-ils dire par là, qu'en effet on demeure seul, et qu'on a tout cela de contraire à la doctrine de saint Augustin sur la perpétuité et l'étendue de l'Eglise ?

Il ne faut pas croire pour cela que les saints évêques abandonnassent les Eglises, ni qu'ils en tinssent la possession pour indifférente ; au contraire, ils la regardaient comme des titres de l'antiquité de la foi. On sait les combats de saint Ambroise, pour ne point livrer les Eglises catholiques que les ariens voulaient lui ôter par l'autorité de l'impératrice Justine. « Qu'on nous les enlève par force, » répondait-il [1], « je ne résisterai pas ; mais je ne les livrerai jamais ; je ne livrerai pas l'héritage de Jésus-Christ;... je ne livrerai pas l'héritage de nos pères ; l'héritage de Denis qui est mort en exil pour la cause de la foi ; l'héritage d'Eustorge le confesseur ; l'héritage de Myroclès et des autres évêques fidèles, mes prédécesseurs. » Ils conservaient donc autant qu'ils pouvaient les temples sacrés que leurs prédécesseurs avaient bâtis; et comme nous ils prouvaient par ces monuments l'antiquité de la foi catholique. Quand ils leur étaient ravis par force, ils se contentaient de garder la foi, qui ne laissait pas néanmoins de demeurer établie par ces temples mêmes, quoique entre les mains des hérétiques, parce que tout le monde savait qu'ils n'avaient point été dressés pour eux. C'est ce que nous disons encore, et nous employons ces témoignages dans le même esprit que les Pères.

J'ai donc achevé l'ouvrage que la charité m'imposait pour le salut de nos frères réunis, et il ne me reste qu'à prier Dieu, comme j'ai fait au

[1] *Ambr., Epist.*, lib. I, epist 28, n. 18.

commencement, qu'il leur donne des yeux qui voient, et des oreilles qui écoutent. Pour peu qu'ils les ouvrent et qu'ils se rendent attentifs à la vérité, elle ne leur sera pas longtemps cachée. Les promesses de l'Evangile, que je les prie de considérer, sont courtes, claires, précises, on a vu qu'elles ne demandent aucun examen pénible, et si j'ai voulu entrer dans quelques faits qui dépendent de l'histoire ecclésiastique, comme ils sont connus, incontestables, et dans le fond avoués par le ministre, ils ne peuvent plus causer aucun embarras.

En effet, considérons encore une fois devant Dieu, et en éloignant l'esprit de dispute, ce qu'on a prouvé par tant de faits, tirés par exemple de l'histoire de l'arianisme. Quoi ? qu'il y aura eu des tentations, des scandales, des chutes affreules ; de longues persécutions, sous prétexte de piété, et par de faux frères soutenus de l'autorité de quelques rois chrétiens ? Nous le savons ; nous avons été avertis que nous avions tout à craindre, même *de nos pères, de nos mères, de nos frères, et des domestiques* de la foi [1]. C'est pourquoi, s'il s'est trouvé parmi les persécuteurs, des Néron, des Domitien ouvertement infidèles; s'il s'y est trouvé des apostats et des déserteurs de la foi ; il s'y est aussi trouvé, et bientôt après, des Constance, des Valens, des Anastase, qui ont affligé l'Eglise sous l'apparence d'un christianisme trompeur ; et nous avons déjà remarqué que nous attendions encore à la fin des siècles quelque chose de plus séduisant. Mais que l'on puisse perdre pour cela la trace de la succession apostolique, loin de nous l'avoir prédit, Jésus-Christ nous a promis le contraire, et l'expérience du temps passé aide encore à nous confirmer pour l'avenir.

Ainsi l'on n'est pas même obligé à savoir ces faits, qu'on exagère si fort ; les promesses fondamentales de l'Evangile sur la durée de l'Eglise, étant, comme on a vu, très-intelligibles par elles-mêmes, il ne faut pour toute réponse à ceux qui cherchent des difficultés dans leur accomplissement, que l'exemple d'Abraham, qui, comme disait saint Paul [1], « n'a point vacillé « dans la foi, mais au contraire s'y est affermi, « donnant gloire à Dieu, et demeurant pleine« ment persuadé qu'il était assez puissant pour « accomplir » (à la lettre) « tout ce qu'il avait « promis. »

Si donc on a peine à croire, qu'au milieu de tant de traverses, et des changements qui arrivent sous le soleil, Dieu conserve sans interruption la succession des apôtres et la suite du ministère ecclésiastique, en sorte que toute rupture

[1] *Matth.*, x, 35, 36.

et toute innovation soit une conviction d'erreur et de schisme, sans même avoir besoin de remonter plus haut ; si, dis-je, on a peine à croire que cela se puisse exécuter, et qu'on y cherche des difficultés ou des embarras, il n'y a qu'à se souvenir que Jésus-Christ nous a donné sa *toute-puissance* pour garant d'une promesse si merveilleuse, et conclure avec Abraham, selon saint Paul, qu'*il est puissant pour accomplir ce qu'il a promis.*

Pour éluder un raisonnement si pressant, votre ministre propose cette trompeuse maxime : « l'événement est interprète de la promesse. [1] » On voit bien où ces messieurs en veulent venir. C'est à éluder le fait évident et le sens certain de la promesse de Jésus-Christ, en alléguant des interruptions telles qu'on voudra, en inventant des innovations sur la doctrine, et en attribuant à l'Eglise des idolâtries qu'elle n'eut jamais. Mais si l'on veut, par exemple, lui imputer à l'idolâtrie l'honneur qu'elle rend aux saints, à leurs reliques, à leurs images, il faudra comprendre non-seulement l'Eglise romaine, mais encore l'Eglise grecque, dans cette accusation; puisque c'est elle qui a célébré avec Rome même, et qui compte encore aujourd'hui parmi ses conciles le concile de Nicée, où tout cela était contenu. Qu'était-donc devenue alors la promesse de Jésus-Christ? Pour soutenir ces idolâtries prétendues universelles dans l'Eglise, il faudrait dire de deux choses l'une, ou que Jésus-Christ avait été *tous les jours* avec une Eglise idolâtre, ou que ce mot, *tous les jours*, n'exclut pas toute interruption, et que Jésus-Christ, ce qu'à Dieu ne plaise, a jeté en l'air de grands mots qui n'ont point de sens.

On me fait accroire que j'entreprends de donner des bornes à la promesse de Jésus-Christ par rapport aux Grecs, et on croit avoir droit, à mon exemple, de lui en donner par rapport aux Latins. Mais c'est là une pure chicanerie, et j'ai déjà dit que la promesse de Jésus-Christ n'est astreinte par elle-même, ni aux Grecs, ni aux Latins, ni à aucune nation particulière ; mais qu'il suffit, pour la vérifier, que la succession des apôtres subsiste toujours par toute la terre, en quelque peuple que ce soit. Si on prétend que l'événement démente cette promesse, on argumente contre Jésus-Christ, et on change le sens naturel de ses paroles.

Laissons-donc là ce commentaire par l'événement. J'avouerai peut-être que l'événement pourra, en second, servir d'interprète à des prophéties obscures et paraboliques. Mais pour la promesse fondamentale de l'Evangile, qui est conçue en termes si clairs, elle s'interprète elle-même ; et pour toute interprétation, il n'y a qu'à dire : Jésus-Christ *est assez puissant pour faire tout ce qu'il a promis :* et la resteindre par l'événement, c'est la démentir.

La promesse de Dieu à Abraham : « Je multiplierai ta postérité, » était absolue ; et Dieu avait déterminé que « cette postérité lui serait « donnée par Isaac [1] ; » le cas arriva qu'Abraham allait l'immoler par ordre de Dieu ; mais ce terrible événement ne fit chercher à Abraham aucune restriction à la promesse : il n'en crut pas moins que « sa race lui serait comptée dans cet Isaac » qu'il était près d'égorger ; à cause qu'*il crut,* dit saint Paul [2], « que Dieu le pouvait « ressusciter. » C'est-à-dire qu'il faut croire tout ce qu'il y a de plus incroyable, plutôt que d'affaiblir des promesses claires, contre leur sens manifeste. *Toute puissance m'est donnée :* allez donc avec assurance ; et sans vous jeter dans la recherche des faits particuliers, croyez d'une ferme foi que votre ouvrage n'aura ni fin, ni interruption, puisque c'est moi qui le dis.

Contre la simplicité, la précision, la clarté de ces paroles, on n'allègue que chicanerie, illusion, dissimulation ; on appelle au secours la Synagogue, avec laquelle en ce point l'Eglise chrétienne n'a rien de commun ; on critique chaque parole, et visiblement on ne dit rien ; et il est si clair, par la promesse de Jésus-Christ, que tout ce qui rompt la chaîne, tout ce qui s'écarte de la ligne de la succession, est schismatique ; qu'il a fallu en venir enfin à défendre ouvertement le schisme, à le trouver digne des saints et des prophètes, à séparer ces grands hommes de la société du peuple de Dieu, et du sacerdoce institué par Moïse. Jugez maintenant, mes Frères, qui sont les vrais défenseurs de la promesse de Jésus-Christ, ou ceux qui la prennent comme nous dans toute son étendue, ou ceux qui, contraints d'en déguiser ou violenter toutes les paroles, après y avoir cherché toute sorte d'inconvénients, à la fin se laissent forcer à trouver la sainteté dans les schismatiques.

Au contraire, la gloire de l'Eglise ne lui peut être ôtée. Luther et les autres novateurs du XVI[e] siècle savent bien, en leur conscience, qu'ils l'ont trouvée en pleine possession lorsqu'ils s'en sont séparés, et que d'abord ils avaient été nourris dans son sein. J'en dis autant des wiclétites, des bohémiens, des vaudois, des albigeois, de Bérenger et des autres. Si nous remontons aux Grecs, le ministre n'a pu nier que nous n'ayons vécu ensemble, et reconnu d'un commun accord la Chaire de saint Pierre. Ils se

[1] Tom. II, p. 533, 623.

[1] *Gen.*, XXI, 12 ; *Rom.*, IX, 7. — [2] *Hebr.*, XI, 19.

sont donc faits, en la quittant, novateurs comme les autres, et leur défection est notée. Nous sommes à couvert de tels reproches ; et l'Eglise catholique se peut glorifier d'être la seule société sur la terre, à qui, parmi tant de sectes, on ne peut jamais montrer en quelque point que ce soit, par aucun fait positif, qu'elle se soit détachée des pasteurs qui étaient en place, ou du corps du christianisme qu'elle a trouvé établi. Elle est donc la seule qui n'est point sortie de la suite promise par Jésus-Christ, et qui par la succession écoute encore dans les derniers temps ceux qui ont ouï les apôtres et Jésus-Christ même. Quelle plus belle distinction peut-on trouver dans le monde ? quelle plus grande autorité ? Mais les errants la craignent, parce qu'elle est trop contraignante pour leurs esprits licencieux.

RÉPONSES

A DIVERSES CALOMNIES QU'ON NOUS FAIT SUR L'ÉCRITURE ET SUR D'AUTRES POINTS.

Après de si grands éclaircissements sur la promesse de Jésus-Christ, vous offenserai-je, mes Frères, si je vous conjure de vous y rendre attentifs ? Donnez encore deux heures de temps à relire notre première instruction pastorale ; vous aurez honte des chicanes dont on s'est servi pour y répondre, et des minuties où l'on a réduit le mystère du salut. Surtout, vous y trouverez en quatre ou cinq pages la résolution manifeste de la difficulté où votre ministre vous jette d'abord [1]. Il vous fait craindre, mes Frères, de prendre à la lettre et dans toute son étendue la promesse de Jésus-Christ ; et il tâche de vous faire accroire que nous ne la proposons que dans le dessein de *jeter les hommes dans l'ignorance*, et de leur rendre l'Ecriture sainte non-seulement *inutile*, mais encore *dangereuse* [2] ; il conclut, sur ce fondement, que nous *inspirons le mépris de l'Ecriture* [3] ; et ce n'est pas là poursuit-il, *une illusion* [4], une conséquence qu'on nous attribue : *M. de Meaux l'enseigne précisément et nettement.* A cela que répondrai-je ? me plaindrai-je de la calomnie ? en demanderai-je réparation ? Cela serait juste ; mais le salut de mes Frères m'inspire quelque chose de meilleur. Je demande, en un mot, par quel endroit prétendent-ils que nous voulons introduire l'ignorance ? Est-ce à cause que nous disions que la science du salut ne s'éteint jamais dans l'Eglise ? Est-ce induire à mépriser cette science, que de montrer où elle est toujours ?

Mais vous dites qu'on n'a pas besoin de chercher sa foi dans les Ecritures ? Le Catholique répond : Il est vrai, je n'ai pas besoin de la chercher, parce qu'elle est d'abord toute trouvée. J'ai dit mon *Credo* avant que d'ouvrir l'Ecriture ; vaut-il mieux en commencer la lecture dans un esprit de vacillation et d'incertitude, que dans la plénitude de la foi ?

Mais, poursuit-on, l'Ecriture est donc inutile, si on a déjà la foi sans elle ? N'est-ce donc rien de la confirmer, de l'animer, de la rendre agissante par l'amour ; d'en peser toutes les promesses, tous les préceptes, tous les conseils ; de s'en servir pour mieux entendre ce qu'on croit déjà, et dans l'occasion, pour convaincre l'hérétique et l'opiniâtre qui ne veut pas croire à l'Eglise ? Mon instruction précédente a reconnu ces utilités dans l'Ecriture ; et vous nous faites accroire que nous croyons inutile ce qui produit de si grands fruits.

La calomnie est bien plus étrange, de nous faire dire que nous la trouvons *dangereuse*. Mais qui jamais parmi nous a proféré ce blasphème ? Sous prétexte qu'il est dangereux de vouloir interpréter l'Ecriture par son propre esprit, et qu'il n'y a de salut que de l'entendre humblement comme elle a toujours été entendue, on nous fera dire que nous la trouvons dangereuse ? Seigneur, jugez-nous, et inspirez à nos Frères des sentiments plus équitables.

Nous méprisons les saints livres : le peut-on seulement penser ? Est-ce mépriser l'Ecriture, que de dire qu'elle a son sens simple et naturel qui a frappé d'abord les esprits des fidèles ? Lorsqu'ils écoutaient qu'*au commencement le Verbe était*, et qu'*il était Dieu* [1], ils ont entendu qu'il était *Dieu*, non point en figure, mais naturellement et proprement ; et c'est pourquoi l'évangéliste ajoute après, non pas qu'il a été fait Verbe ou qu'il a été fait Dieu, mais qu'*étant Verbe et étant Dieu* devant tous les temps, il a encore dans le temps été *fait homme*. Est-ce mépriser l'Ecriture, de dire que ce vrai sens a fait impression sur les fidèles, qu'on se l'est transmis les uns aux autres, et qu'Arius, qui l'a rejeté, l'a trouvé établi dans l'Eglise ? J'en dis autant des autres dogmes révélés de Dieu et nécessaires au salut : le vrai Chrétien n'en a jamais pu douter, et sans aucun examen, sa foi est formée. Est-ce donc là ce qu'on appelle mépriser l'Ecriture ? n'est-ce pas plutôt l'honorer ? et sans crainte de s'égarer y trouver la vie éternelle ?

Mais vous avez dit, m'objecte-t-on [2], qu'on avait instruit des peuples entiers sans leur faire chercher leur foi dans les Ecritures, et qu'en

[1] *Prem. inst. past.* — [2] Tom. II, liv. IV, ch. 1. n. 10, p. 544, etc — [3] Pag. 546. — [4] Pag. 518.

[1] *Joan.*, I, 1. — [2] Tom. II, p. 550.

effet « la charité ne permettait pas d'attendre à prêcher la foi jusqu'à ce qu'on sût assez des langues barbares pour y faire une traduction aussi difficile et aussi importante que celle des livres divins, ou bien d'en faire dépendre le salut des peuples [1]. » Il est vrai, je reconnais mes paroles; mais le ministre qui me les reproche, ne devait pas oublier un fait incontestable, et le sentiment exprès de saint Irénée, évêque de Lyon, que j'ai marqué en ces termes comme connu de tout le monde : « Saint Irenée et les autres Pères en ont fait la remarque dès leur temps [2]. » Le passage de ce saint martyr n'est ignoré de personne ; le ministre l'a vu marqué dans ma précédente instruction, et n'a pu le nier. Lisez-le, mes Frères, comme un témoignage authentique de la foi de nos ancêtres, puisque c'est la foi d'un saint qui a conversé avec les disciples des apôtres, et qui a illustré le IIe siècle par sa doctrine et par son martyre : l'Eglise gallicane a eu l'avantage particulier de l'avoir pour évêque, dans une de ses plus anciennes et principales Eglises ; et ce nous doit être une singulière consolation de trouver dans ses écrits un monument domestique de notre foi. Voici ses paroles : « Si les apôtres, » dit-il [3], « ne nous avaient pas laissé les Ecritures, ne fallait-il pas suivre la tradition qu'ils laissaient à ceux à qui ils confiaient les Eglises ? ordre qui se justifie par plusieurs nations barbares qui croient en Jésus-Christ, sans caractère et sans encre, ayant la loi du salut écrite dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, et gardant avec soin la foi d'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, et de tout ce qu'ils contiennent, par Jésus-Christ, Fils de Dieu ! » et le reste qu'il est inutile de rapporter. Il suffit de remarquer seulement qu'il détaille et spécifie tous les articles qu'on apprend sans les Ecritures; et voilà en termes très-clairs la foi salutaire sans le secours de ces livres divins.

Votre ministre s'élève ici contre moi, sur ce que je dis, que ces peuples étaient sauvés « sans « qu'on leur portât autre chose que le sommaire « de la foi dans le Symbole des apôtres [4], » et il ne veut pas qu'on lui en parle. Mais qu'il l'appelle comme il voudra, il faut bien avouer, au fond, qu'il y avait un sommaire de la foi semblable à celui que nous avons : qu'on l'appelle, ou comme parlait dans un autre endroit le même saint Irénée [5], « la règle immobile de la vérité « qu'on recevait dans le baptême, » ou avec toute l'antiquité, le Symbole des apôtres; toujours est-il bien certain que la doctrine n'en pouvait venir que de ces hommes divins qui ont fondé les Eglises. Ne vous lassez point, mes chers Frères, et écoutez la suite du passage de saint Irénée que nous avons commencé. « Ceux, » dit-il [1], « qui ont reçu cette foi sans les Ecritures, selon notre langage, sont barbares ; mais pour ce qui regarde le sens, les pratiques et la conversation selon la foi, ils sont extrêmement sages, marchant devant Dieu en toute justice, chasteté et sagesse ; et si quelqu'un leur annonce la doctrine des hérétiques, on les verra fermer leurs oreilles et prendre la fuite le plus loin qu'il leur sera possible, ne pouvant seulement souffrir ces blasphèmes ni ces prodiges, à cause, répondront-ils, que ce n'est pas là ce qu'on leur a enseigné d'abord. » Vous le voyez, mes chers Frères, ces barbares, si bien instruits sans les Ecritures, n'étaient pas de faibles Chrétiens, mais très-fermes dans la foi et dans les œuvres, et très-pleinement instruits contre la doctrine des hérétiques. Si c'était moi qui parlasse ainsi, combien votre ministre se récrierait-il que je méprise les Ecritures, en les déclarant inutiles ? Mais les saints, de qui nous avons reçu les livres divins, ne craignent point ce reproche. Car ils savaient que l'Ecriture viendrait en confirmation de la foi, qu'ils avaient reçue sans elle, et louant la bonté de Dieu, qui, pour s'opposer davantage à l'oubli des hommes, avait rédigé la foi dans les écrits des apôtres, ils ne laissaient pas de bien entendre qu'on pouvait être parfait Chrétien sans les avoir.

Vous voyez maintenant la cause du silence de votre ministre, sur le passage de saint Irénée ; c'est qu'il a senti qu'il ne laissait point de réplique, et il a seulement tenté de lui opposer un endroit de saint Chrysostome [2], « où il assure positivement que les Barbares, Syriens, Egyptiens, Indiens, Perses, Ethiopiens, avaient appris à philosopher en traduisant, chacun dans sa langue, l'Evangile de saint Jean. » Il triomphe de cette parole en disant : « Que M. de Meaux dé- « mente, s'il veut, saint Chrysostome. » Mais je ne veux non plus démentir saint Chrysostome que saint Irénée. Il ne convient qu'aux ennemis de la vérité de chercher à commettre entre eux ses défenseurs, plutôt que de les concilier ensemble, comme il est aisé en cette occasion.

Il n'y a pas ombre d'opposition entre saint Irénée, qui assure que, de son temps, il y avait des peuples entiers, qu'on regardait dans toute l'Eglise comme parfaits Chrétiens, sans qu'ils eussent l'Ecriture sainte, et saint Chrysostome qui dit, deux cents ans après, qu'elle se trouve chez les peuples qu'on lui vient d'entendre nom-

[1] *Prem. inst. past.*, n. 43.— [2] *Ibid.*— [3] *Iren.*, *Adv. hær.*, lib. III, c. 4. — [4] *Prem. inst. past.*, n. 43; *Rép. du min.*, col. 80. — [5] Lib. I, c. 1.

[1] Lib. III, c. 4. —[2] Tom. II, p. 551; *Hom. I, in Joan.*

mer. Car d'abord il est bien certain que, dès le temps de saint Irénée, des peuples entiers, que saint Chrysostome n'a pas nommés, avaient reçu la foi. Saint Justin, qui a souffert le martyre un peu devant saint Irénée, compte parmi ceux où la foi avait pénétré, jusqu'à ces Scythes vagabonds et presque sauvages, qui traînaient sur des chariots leurs familles toujours ambulantes[1]. Qu'on ait traduit l'Ecriture dans leur langue, ni saint Chrysostome ne le dit, ni il n'en reste aucune mémoire dans toute la tradition ecclésiastique ; et quand il serait certain, ce qui n'est pas, que les peuples dont saint Chrysostome a parlé, comme ayant traduit l'Ecriture, seraient les mêmes dont saint Irénée a si positivement assuré qu'ils ne l'avaient pas de son temps, notre cause n'en serait pas moins en sûreté, et il demeurerait toujours pour également incontestable, qu'on peut être parfaitement Chrétien sans l'Ecriture, par la seule autorité de la tradition, comme a parlé saint Irénée.

Il sera donc véritable qu'on doit à la vérité donner l'Ecriture, le plus tôt qu'on peut, à tous les Chrétiens ; mais sans disputer davantage, ni saint Justin, ni saint Irenée, ni saint Chrysostome, il n'y a point de protestant si déraisonnable pour laisser périr quelques peuples dans leur ignorance, sous prétexte qu'on n'aurait encore pu traduire en leur langue les livres sacrés.

Sans parler des peuples barbares qu'on aurait sauvés par la foi, avant même qu'ils pussent avoir les Ecritures, il est bien certain que la méthode commune de tous les Chrétiens est de faire dire *Credo* à ceux qu'on instruit, grands et petits, dès qu'on leur présente l'Ecriture sainte, et avant qu'ils l'aient ouverte. Qu'on dise tout ce qu'on voudra du Symbole des apôtres, ce sera toujours un fait véritable qu'il est reçu et pratiqué par tout ce qui porte le nom de Chrétien, et que, pour en suivre la méthode, il faudra toujours faire connaître aux fidèles l'Eglise catholique, avant qu'on leur ait nommé l'Ecriture sainte, dont le Symbole ne fait aucune mention ; c'est-à-dire que les apôtres, dont ce Symbole a pris tout l'esprit, ont reconnu dans l'Eglise catholique la source primitive de la foi et du salut.

C'est là que tout hérétique demeurera court ; et encore que le nom même de l'Eglise catholique ne se trouve pas dans l'Ecriture, ce sera toujours sous l'autorité de ce nom que les fidèles seront élevés dans la vraie foi. Quand ensuite ils liront l'Ecriture sainte, et que toujours sous l'instruction de l'Eglise catholique, ils y trouveront la même foi qu'on leur avait annoncée, ils y seront confirmés, leur cœur sera consolé ; mais la foi, reçue de main en main par les successeurs des apôtres, sera toujours leur première règle.

Quand le ministre trouve ridicule, et même impossible, que les pasteurs de l'Eglise reçoivent la foi les uns des autres, à cause, dit-il[1], que « la foi de l'évêque mourant s'éteint avec lui sans qu'il la puisse laisser à son successeur qu'il ne connaît pas, » il montre par ce mauvais discours qu'il ignore parfaitement l'état de la question. Quand on dit qu'on reçoit la foi de son prédécesseur, on ne veut dire autre chose, sinon qu'on se fait une règle inviolable de croire et de prêcher dans l'Eglise ce qu'on a cru et prêché devant nous. Tant qu'on persévérera dans cette résolution, on n'enseignera jamais d'erreur, on ne sera jamais dans le schisme et dans la rupture. Si quelque évêque rompt la chaîne de la tradition, le reste de l'Eglise réclamera contre : le novateur sera noté éternellement, et, quand il entraînerait son peuple avec lui, son peuple devra sentir dans sa conscience, par la seule innovation de son pasteur, qu'il ne peut plus se sauver sous sa conduite.

Le ministre met donc tout en confusion, et ne s'entend pas lui-même, lorsqu'il demande si l'évêque « qui meurt, laisse sa foi sur son siége, ou s'il peut la laissser de main en main, comme une chose matérielle[2]. » Voici le nœud et la chaîne qui captivent tous les esprits. L'Eglise catholique a toujours pensé, dès son origine, que sa foi ne changerait jamais, et ne devait ni ne pouvait jamais changer. Aussitôt donc qu'on sent quelque changement dans un corps constitué de cette sorte, en quelque temps que ce soit, on se souvient de la promesse : on rappelle dans son esprit la règle de ne changer point, et de n'avoir jamais besoin de changer : l'innovation est marquée, et en même temps détestée avec ses auteurs, et la foi demeure immuable dans sa succession.

C'est la consolation des Catholiques, toutes les fois qu'ils voient le corps de leurs pasteurs tenir toujours le même langage, et prêcher la même foi. Dans les derniers qui sont en place, ils entendent tous leurs prédécesseurs, et remontent par les apôtres jusqu'à Jésus-Christ.

Quand on s'écrie après cela : « Pauvre Ecriture, comment Dieu vous a-t-il dictée ? Que vous devenez inutile ! Il n'y a qu'à montrer l'Eglise[3] : » encore un coup, on ne s'entend pas. Heureux celui qui, né et instruit dans le sein maternel de l'Eglise et dans la foi des promesses, n'a jamais

[1] *Apol. 2*, et *Adv. Tryph.*

[1] Tom. II, p. 610, 611, etc. — [2] *Ibid.* — [3] Pag. 547, 548, etc.

besoin de disputer! S'il s'est écarté de cette voie, on travaille à le ramener par les Ecritures; s'il n'y a jamais été, et qu'il soit encore fidèle, on lui lira les prophéties dont l'Ecriture est pleine, et on tâchera de lui en marquer les autres caractères divins. Mais il y aura toujours grande différence entre celui qui cherche, et celui qui, bien instruit par l'Eglise, aura tout trouvé dès le premier pas.

L'exemple des hérésies lui fera sentir la sûreté où il faut marcher. Cette voie, nous a-t-on dit, *mène à l'ignorance*[1]. Voyons donc ce qu'ont appris ceux qui l'ont pratiquée, et qui ont voulu être plus sages que l'Eglise catholique. C'est par là que les marcionites et les manichéens ont appris que l'Eglise précédente avait falsifié les Ecritures canoniques, et qu'il y avait deux premiers principes, dont l'un était la cause du péché; les ariens ont appris que le Fils de Dieu était une créature, et ne pouvait être appelé Dieu qu'improprement; les pélagiens ont appris qu'il n'y avait que les simples et les ignorants qui pussent croire qu'on fût pécheur par le péché de son père, ou que l'on eût besoin de la grâce, à chaque acte de piété que produisait le libre arbitre. Wiclef a appris qu'il n'y a point de libre arbitre, et que Dieu était auteur du péché; Luther, Mélanchton, Calvin et Bèze, avec les autres réformateurs du XVI[e] siècle, ont succédé à cette science; les luthériens, en particulier, ont appris à sauver la réalité par leur ubiquité; et les calvinistes, à mettre au rang des saints et à recevoir aux mystères ceux qui tiennent ce prodige de doctrine, aussi bien que le semi-pélagianisme, dont les mêmes luthériens sont convaincus. Les calvinistes ont pour leur compte particulier l'inadmissibilité de la justice, et la sanctification de tous les enfants des fidèles dans le sein de leurs mères. Ces deux dogmes sont définis dans le synode de Dordrecht; la chose n'est pas douteuse parmi les gens de bonne foi: la suite de ces deux dogmes, c'est que jusqu'à la fin du monde la grâce ne peut sortir d'une famille où elle est entrée une fois, et que David dans ses deux crimes, Salomon dans ses idolâtries, et saint Pierre dans son reniement, n'ont point perdu la justice.

C'est ainsi que se sont rendus savants ceux qui ont renoncé à la foi de l'Eglise. Tous ces faits que j'ai posés sont demeurés et demeureront éternellement sans réplique. Les Catholiques évitent par leur soumission ces sciences *faussement renommées*[2], et ils éprouvent heureusement que c'est tout savoir que de n'en pas vouloir savoir plus que l'Eglise, c'est-à-dire de ne vouloir pas être *savant plus qu'il ne faut*[3].

[1]Pag. 546, 553. — [2]*I Tim.*, VI, 20. — [3]*Rom.*, XII, 3.

Mais on doit bien se garder de croire que, sous ce prétexte, nous négligeons d'enseigner aux peuples les vérités de la religion. Il n'y a qu'à lire nos catéchismes; et, puisque c'est moi qu'on prend à partie, et qu'on accuse de vouloir introduire l'ignorance, sous prétexte de faire valoir la promesse de Jésus-Christ, il vous est aisé de connaître la calomnie. Car, puisqu'on vient de parler de catéchisme, si vous voulez jeter les yeux seulement sur celui que j'ai mis en main au peuple que je sers (et chaque évêque vous en dit autant dans les diocèses où vous êtes, avec encore plus de confiance), vous verrez, qu'à l'exemple de saint Paul, « nous ne leur avons « rien soustrait de ce qui est utile à leur salut, » et que « nous leur annonçons » en toute vérité et pureté, « la connaissance de Dieu, et la foi en « Jésus-Christ Notre-Seigneur[1]. »

Dites-nous donc, mes Frères, en quoi nous entretenons l'ignorance? Vos ministres voudraient bien qu'on crût que nous n'instruisons pas assez notre peuple sur la connaissance de Dieu et contre l'idolâtrie. Mais ils savent bien le contraire; ils savent bien, dis-je, que nous enseignons parfaitement que Dieu est seul, et que seul il a tout tiré du néant. Le reproche d'idolâtrie tombe visiblement par ce seul dogme. Aussi vos ministres ne nous le font plus que par coutume ou par engagement; et leur conscience les dément, comme la nôtre nous fait mépriser de vains reproches où nous ne sommes touchés que de l'injustice de ceux qui osent encore les renouveler.

Si par là ils sont contraints d'avouer qu'avec un tel sentiment il est impossible qu'on soit idolâtre dans son cœur, et qu'ils tâchent de trouver notre idolâtrie dans notre culte extérieur, ils n'entendent pas la nature de ce culte, qui, ne pouvant être autre chose que la démonstration des sentiments intérieurs, ne permet en aucune sorte qu'on soupçonne d'idolâtrie ceux qui connaissent Dieu en vérité, et l'adorent seul au dedans.

Mais si nous enseignons très-purement la connaissance de Dieu, nous ne sommes pas moins soigneux de faire connaître Jésus-Christ. Peut-on nous reprocher avec la moindre vraisemblance que nous taisions à nos peuples qu'étant Dieu et homme, la satisfaction qu'il a offerte pour nous à la croix est infinie et surabondante; en sorte qu'il n'y manque rien, et qu'il ne reste autre chose à faire au Chrétien que de s'en appliquer la vertu par une foi vive? En quelle conscience pourrait-on dire que nous laissons ignorer cette foi, ni que nous puissions après ce-

[1] *Act.*, XX, 20, 21.

la égaler le fini à l'infini, et comparer aucune intercession ou des hommes ou des anges à celle du Sauveur ?

On nous objecte des conséquences qu'on tire de notre doctrine. Mais outre qu'elles sont fausses, du moins ne peut-on nier dans le fait qu'elles ne soient désavouées par cent actes authentiques, et que nous ne détestions toute doctrine qui déroge aux grands principes qu'on vient de poser.

Nous enseignons parfaitement la sainte et sévère jalousie de Dieu et de Jésus-Christ ; mais de le rendre jaloux de ses ouvrages, connus comme tels, qui sont ses saints, ou de lui-même dans l'Eucharistie, ou des choses que l'on ne conserve dans les églises que pour exciter le souvenir de ses mystères et de ses grâces, et les porter jusqu'aux yeux les plus ignorants, c'est une délicatesse indigne de sa bonté et de sa grandeur.

C'est du cœur qu'il est jaloux ; et, pour ne le point irriter, on ne doit non plus partager son culte que son amour. Mais quoi ! n'enseignons-nous pas que le vrai culte de Dieu est de l'aimer de tout son cœur et plus que soi-même, et son prochain comme soi-même pour l'amour de lui? Quelle partie de ces deux préceptes laissons-nous ignorer à nos peuples, et ne leur apprenons-nous pas en même temps que tout ce qu'ils font pour accomplir ces deux préceptes, autant qu'il se peut, en cette vie infirme et mortelle, est donné d'en haut par une pure miséricorde, à cause de Jésus-Christ ; en sorte qu'il n'y a point de mérite qui ne soit un don spécial de Dieu, et qu'en couronnant nos bonnes œuvres il ne couronne que ses propres libéralités? Où est donc l'ignorance qu'on nous reproche d'affecter ou d'introduire? Avouez qu'on ne sait où la trouver, et que les ministres ne peuvent ici nous l'objecter, qu'en supposant sans raison tout ce qu'il leur plaît.

Il n'est ni nécessaire, ni possible d'entrer maintenant dans un plus grand détail. On n'a pas besoin de boire toute l'eau de la mer, pour savoir qu'elle est amère, ni de rapporter au long toutes les calomnies qu'on nous fait, pour faire sentir toute l'amertume qu'on a contre nous.

CONCLUSION

ET ABRÉGÉ DE TOUT CE DISCOURS.

J'ose donc vous conjurer encore une fois de lire cette *instruction* et l'*instruction* précédente. Vous y trouverez la voie du salut et le repos de vos âmes dans les promesses de Jésus-Christ et de l'Evangile. Elles n'ont aucun embarras : tout y est clair, ou par les textes exprès de l'Ecriture, ou par la seule exposition de notre doctrine, ou par l'aveu du ministre qui a voulu me combattre.

Puisqu'il est écrit que, pour éprouver la foi des Chrétiens « il faut qu'il y ait des hérésies [1] ; » puisque, dès que Jésus-Christ a paru dans le monde, il a été dit de lui qu' « il était mis pour « être en butte aux contradictions [2], » et que l'homme, ingénieux contre soi-même, devait épuiser la subtilité de son esprit à pervertir en toutes manières les voies droites du Seigneur, avouez qu'il était de sa sagesse comme de sa puissance de préparer un remède aisé, par lequel, sans dispute et sans embarras, tout esprit droit pût connaître les schismes futurs. Le voilà dans la promesse de l'Evangile, qui exclut toute interruption dans la succession apostolique et dans l'extérieur de son Eglise. Par là l'intérieur est à couvert, puisque la prédication, toujours véritable, et qui, jusqu'à la fin des siècles, ne cessera de passer de main en main et de bouche en bouche, aura toujours son effet au dehors par l'assistance de Jésus-Christ toujours présente. Voilà un caractère certain, qui, jusqu'à la fin du monde, notera les contredisants et les hérétiques.

Vous répondez : « On a tout quand on a la vérité : le salut est infaillible à ceux qui la possèdent ; mais on n'a rien avec l'ancienneté, la succession et l'étendue, lorsque la vérité manque ; il faut donc chercher l'une et se mettre peu en peine de l'autre [3]. » Vous ne songez pas que Jésus-Christ a voulu mettre expressément la vérité à couvert par l'assistance qu'il promet à la succession ; de sorte que quand vous dites : « il faut chercher l'une, et se mettre peu en « peine de l'autre, » c'est de même que si vous disiez : il faut chercher la fin, *et se mettre peu en peine* des moyens donnés de Dieu pour y parvenir.

Mais, dites-vous [4], ce remède est faible ; l'autorité ne remédie point aux erreurs : il y a eu des divisions dès le temps des apôtres : « Si leur autorité échoua dès le premier schisme, que fera celle des Papes et des évêques ? Arius, malgré le concile qui lui dénonça un anathème éternel, grossit son parti : » il en est de même des autres, comme qui dirait : La sévérité des lois n'empêche pas qu'il n'y ait des vols et des massacres, donc ce remède est peu efficace. Que ferez-vous donc ? Abandonnez tout ; et parce qu'il y a des esprits superbes et contentieux qui résistent à tous les remèdes, cessez de les pro-

[1] *I Cor.*, XI, 19. — [2] *Luc.*, II, 34. — [3] Tom. II, p. 542. — [4] Pag. 734, 735, 736, 738.

poser aux simples et aux droits de cœur.

Mais, poursuit-on, les apôtres n'avaient donc qu'à aller par toute la terre y faire lire dans le Symbole l'article de l'Eglise catholique, *dont le nom même ne se trouve pas dans les écrits sacrés*, et ils se sont tourmentés en vain à rechercher les prophéties ; comme si chaque chose n'avait pas son temps, ou qu'il n'eût pas fallu établir l'Eglise catholique avant que d'en employer l'autorité.

C'est en vain qu'on tâche de l'affaiblir, en disant que *le nom ne se trouve pas dans les écrits sacrés*. Quoi qu'il en soit, il est gravé dans le cœur de tous les Chrétiens ; et les protestants eux-mêmes n'ont pu s'empêcher de professer, comme nous, la foi de l'Eglise catholique avant toute discussion et tout examen.

On trouve de l'ostentation dans les évêques et dans les curés, « qui se voient les maîtres uniques de la religion ; qui, dit-on s'élèvent fort au-dessus du reste des hommes, et qui veulent qu'on les écoute comme autant d'apôtres infaillibles, dès le moment qu'ils portent le titre de pasteurs. » Il est vrai, il y aurait là une ostentation énorme ; mais, par malheur pour les protestants, elle n'est que dans leurs discours. Les évêques ne se croient maîtres ni auteurs de rien : toute leur gloire est d'enseigner ce qu'ils ont reçu de ceux qui les précédaient : on n'a jamais besoin d'aller bien loin pour trouver le novateur ; c'est un fait toujours constant : nous avons dit plusieurs fois que dans l'Eglise catholique, nul ne se montre soi-même en particulier, ni ne veut donner son nom à son troupeau ; tous montrent l'Eglise et les promesses qu'elle a reçues en corps ; ce n'est pas présumer de soi, ni s'attirer une gloire vaine, que de mettre sa confiance aux promesses de Jésus-Christ ; et il est visible par le discours du ministre, qu'il n'a pu nous imputer de l'ostentation qu'en altérant tous nos sentiments.

Si l'on était demeuré dans cette règle, si tout le monde avait noté ceux qui sont sortis de la ligne de la succession, il faut avouer qu'il n'y aurait eu ni schisme, ni hérésie, dont la source de tout le mal sera éternellement qu'il y a eu et qu'il y aura des esprits superbes, qui veulent se faire un nom, qui adorent les inventions de leur esprit, et se séparent eux-mêmes.

TRAITÉ DE LA COMMUNION
SOUS LES DEUX ESPÈCES.

DIVISION DE CE DISCOURS EN DEUX PARTIES.

La question des deux espèces, quoi qu'en disent messieurs de la religion prétendue réformée, n'a qu'une difficulté apparente, qui peut être résolue par une pratique constante et perpétuelle de l'Eglise, et par des principes dont les prétendus réformés demeurent d'accord.

J'expliquerai dans ce discours : 1° cette pratique de l'Eglise ; 2° ces principes sur lesquels elle est appuyée.

Ainsi la matière sera épuisée, puisqu'on verra d'un côté le fait constant, et que de l'autre on en verra les causes certaines.

PREMIÈRE PARTIE.

LA PRATIQUE ET LE SENTIMENT DE L'ÉGLISE DÈS LES PREMIERS SIÈCLES.

La pratique de l'Eglise, dès les premiers temps, est qu'on y communiait sous une ou sous deux espèces, sans qu'on se soit jamais avisé qu'il manquât quelque chose à la communion, lorsqu'on n'en prenait qu'une seule.

On n'a jamais seulement pensé que la grâce attachée au corps de Notre-Seigneur fût autre que celle qui était attachée à son sang. Il donna son corps avant que de donner son sang, et on peut même conclure des paroles de saint Luc et de saint Paul [1], qu'il donna son corps pendant le souper, et son sang après le souper : de sorte qu'il y eut un assez grand intervalle entre les deux actions. Suspendit-il l'effet que devait avoir son corps, jusqu'à ce que les apôtres eussent reçu son sang, ou si, dès qu'ils reçurent le corps, ils reçurent en même temps la grâce qui l'accompagne, c'est-à-dire celle d'être incorporé à Jésus-Christ et nourri de sa substance ? C'est sans doute le dernier. Ainsi la réception du sang n'est pas nécessaire pour la grâce du sacrement, ni pour le fond du mystère : la substance en est tout entière sous une seule espèce ; et chacune des espèces, ni les deux ensemble, ne contiennent que le même fond de sanctification et de grâce.

Saint Paul suppose manifestement cette doctrine, lorsqu'il écrit que « celui qui mange ce

[1] *Luc.*, XXII, 20 ; *I Cor.*, XI, 25.

« pain ou boit le calice du Seigneur indigne-« ment, est coupable du corps et du sang du « Seigneur [1] : » d'où il nous laisse à tirer cette conséquence que si, en recevant l'un ou l'autre indignement, on les profane tous deux ; en recevant dignement l'un des deux, on participe à la grâce de l'un et de l'autre.

A cela il n'y a point de réponse qu'en disant, comme font aussi les protestants, que la particule disjonctive *ou*, que l'Apôtre emploie dans le premier membre de ce texte, a la force de la conjonctive *et*, dont il sert dans le second. C'est la seule réponse que donne à ce passage M. Jurieu, dans l'écrit qu'il vient de mettre au jour, sur la matière de l'Eucharistie [2] ; et il traite notre argument de chicane ridicule, mais sans fondement. Car, quand il aurait montré que ces particules se prennent quelquefois l'une pour l'autre, ici où saint Paul les emploie toutes deux si visiblement avec dessein, en mettant *ou* dans la première partie de son discours, et réservant *et* pour la seconde, on ne peut s'empêcher de reconnaître que, par une distinction si marquée, il a voulu nous rendre attentifs à quelque vérité importante ; et la vérité qu'il nous veut apprendre, c'est que si, après avoir pris dignement le pain sacré, on oubliait tellement la grâce reçue qu'on prît ensuite le sacré breuvage avec une intention criminelle, on ne serait pas seulement coupable du sang de Notre-Seigneur mais encore de son corps. Ce qui ne peut avoir d'autre fondement que celui que nous posons, que l'une et l'autre partie de ce sacrement ont tellement le même fond de grâce, qu'on ne peut ni en profaner l'une sans profaner toutes les deux, ni aussi en recevoir saintement l'une des deux, sans participer à la sainteté et à la vertu de l'une et de l'autre.

C'est aussi pour cette raison que, dès l'origine du christianisme, on a cru qu'en quelque sorte que l'on communiât, ou sous une ou sous deux espèces, la communion avait toujours le même fond de vertu.

Quatre coutumes authentiques de l'ancienne Eglise démontrent cette vérité. On les verra si constantes, et les oppositions des ministres si contradictoires et si vaines, qu'un aveu (j'oserai le dire) ne rendrait pas ces coutumes plus incontestables.

Je trouve donc la réception d'une seule espèce dans la communion des malades, dans la communion des enfants, dans la communion domestique qui se faisait autrefois, lorsque les fidèles emportaient l'Eucharistie pour communier dans leur maison ; et enfin, ce qui sera le plus surprenant pour nos réformés, dans la communion publique et solennelle de l'Eglise. Ces faits importants et décisifs ont été souvent traités, je le confesse : mais peut-être n'a-t-on pas assez examiné toutes les vaines subtilités des ministres. Dieu nous aidera par sa grâce à le faire, de manière que non-seulement les antiquités soient éclaircies, mais encore que le triomphe de la vérité soit manifeste.

Le premier fait que je pose, c'est qu'on communiait ordinairement les malades sous la seule espèce du pain. On ne pouvait pas réserver ni assez longtemps, ni si aisément l'espèce du vin, qui est trop altérée, Jésus-Christ n'ayant pas voulu qu'il parût rien d'extraordinaire dans ce mystère de la foi. Elle était aussi trop sujette à être versée, surtout quand il a fallu la porter à plusieurs personnes, et dans des lieux éloignés, et avec peu de commodité durant les temps de persécution. L'Eglise voulait tout ensemble et faciliter la communion des malades, et éviter le péril de cette effusion qu'on n'a jamais vu sans horreur dans tous les temps, comme la suite le fera paraître.

L'exemple de Sérapion, rapporté dans l'Histoire ecclésiastique [1], fait voir clairement ce qu'on pratiquait à l'égard des malades. Il était en pénitence ; mais comme la loi voulait qu'on donnât l'Eucharistie aux pénitents quand ils seraient en péril de leur vie, Sérapion, se trouvant en cet état, envoya demander ce saint Viatique : « Le prêtre, qui ne put le porter lui-même, donna à un jeune garçon une petite parcelle de l'Eucharistie, qu'il lui ordonna de tremper, et de la mettre ainsi dans la bouche de ce vieillard. Le jeune homme, retourné dans la maison, trempa la parcelle de l'Eucharistie, et en même temps la fit couler dans la bouche de Sérapion, qui, l'ayant avalée peu à peu, rendit incontinent l'esprit. » Quoiqu'il paraisse par ce récit que le prêtre n'eût envoyé à son pénitent que la partie de ce sacrement qui était solide, en ordonnant seulement au jeune homme qu'il envoyait de la détremper dans quelque liqueur avant que de la donner au malade, ce bon vieillard ne se plaignit pas qu'il lui manquât quelque chose : au contraire, ayant communié, il mourut en paix : et Dieu, qui le conservait miraculeusement jusqu'à ce qu'il eût reçu cette grâce, le délivra aussitôt après qu'il eût communié. Saint Denis, évêque d'Alexandrie, qui vivait au III[e] siècle de l'Eglise, écrit cette histoire dans une lettre rapportée au long par Eusèbe de Césarée ; et il l'écrit à un évêque célèbre, parlant de cette pra-

[1] *Luc.*, XXII, 20 ; *I Cor.*, XI, 27. — [2] *Examen de l'Euchar.*; VI tr. sect. 7, p. 483.

[1] *Euseb.*, *l.* VI, c. 44 ; édit. Val.

tique comme d'une chose ordinaire : ce qui montre qu'elle était reçue et autorisée, et si sainte d'ailleurs, que Dieu daigna la confirmer par un effet visible de sa grâce.

Les protestants habiles et de bonne foi demeurent facilement d'accord qu'il ne s'agit que du pain sacré dans ce passage. M. Smith, prêtre protestant d'Angleterre, en est convenu dans un docte et judicieux traité qu'il a composé depuis quelques années sur l'état présent de l'Eglise grecque [1], et il reconnaît en même temps qu'on ne réservait que le pain sacré dans la communion domestique, qu'il regarde comme la source de la réserve qui s'en faisait pour les malades.

Mais M. de la Roque, ministre célèbre, qui a écrit l'histoire de l'Eucharistie, et M. du Bourdieu, ministre de Montpellier, qui depuis peu a dédié à M. Claude un traité sur le retranchement de la coupe, approuvé par le même M. Claude, et par un autre de ses confrères, n'ont pas la même sincérité. Ils voudraient bien nous persuader que ce pénitent reçut le saint Sacrement sous les deux espèces, et qu'on les mêla ensemble [2], comme il s'est souvent pratiqué, mais longtemps après ces premiers siècles, et comme il se pratique encore en Orient dans la communion ordinaire des fidèles. Mais, outre que ce mélange des deux espèces, si expressément séparées dans l'Evangile, est venu tard dans les esprits, et ne paraît au plus tôt qu'au VII[e] siècle, où encore il ne paraît, comme nous allons voir, que pour y être défendu, les paroles de saint Denis, évêque d'Alexandrie, ne souffrent pas l'explication de ces messieurs; puisque le prêtre dont il y parle ne commande pas de mêler les deux espèces, mais de mouiller celle qu'il donne, c'est-à-dire, sans contestation, la partie solide qui, ayant été gardée plusieurs jours pour l'usage des malades, selon la coutume perpétuelle de l'Eglise, avait besoin d'être détrempée en quelque liqueur, pour entrer dans le gosier desséché d'un malade agonisant.

La même raison fait dire aux Pères du quatrième concile de Carthage, auquel saint Augustin a souscrit, qu'il faut faire couler l'Eucharistie dans la bouche d'un malade moribond : *Infundi ori ejus Eucharistiam* [3]. Ce mot *faire couler*, *infundi*, ne marque pas le sang seul, comme on pourrait le soupçonner ; car nous venons de voir, dans Eusèbe et dans l'histoire de Sérapion, qu'encore qu'on ne donnât que le pain sacré et la partie solide de l'Eucharistie, on appelait *la faire couler*, quand on la donnait détrempée dans une liqueur, pour la seule facilité du passage. Et Ruffin, qui écrivait au temps du IV[e] concile de Carthage, dans la version qu'il a faite d'Eusèbe, n'exprime pas autrement que ce concile la manière dont Sérapion fut communié, disant qu'on lui fit couler dans la bouche un peu de l'Eucharistie : *Parum Eucharistiæ infusum jussit seni præberi* [1] ; ce qui montre l'usage de ces premiers temps, et explique ce que c'était que cette infusion de l'Eucharistie.

Le seul intérêt de la vérité m'oblige à cette remarque, puisqu'au fond il importe peu à notre sujet qu'on ait donné aux malades ou le corps seul, ou le sang seul, et qu'enfin ce serait toujours communier sous une seule espèce. Car pour la distribution des deux espèces mêlées, je ne crains pas qu'il vienne en l'esprit d'un homme de bonne foi, pour peu qu'il sache l'antiquité, de la mettre en ces premiers temps, où il ne paraît nulle part qu'on en ait eu seulement l'idée. L'histoire de Sérapion nous fait assez voir qu'on ne portait aux malades, de chez les prêtres, que le pain sacré tout seul ; que c'était à la maison du malade qu'on le détrempait, pour faciliter le passage ; et qu'on était si éloigné de songer à le mêler dans le sang, qu'on employait une autre liqueur, une liqueur ordinaire prise à la maison du malade, pour le détremper. En effet, cette distribution du corps et du sang mêlés ne commence à se faire voir qu'au VII[e] siècle dans le concile de Brague, où encore elle est défendue par un canon exprès [2]. D'où il est aisé de comprendre combien est au-dessous, non-seulement du III[e] siècle et des temps de saint Denis d'Alexandrie, mais encore du IV[e] et des temps du IV[e] concile de Carthage, une coutume qui ne paraît la première fois qu'au VII[e] siècle, trois ou quatre cents ans après, dans un canon qui l'improuve.

Nous verrons, en un autre lieu, combien on a eu de peine à laisser établir ce mélange, même aux X[e] et XI[e] siècles, surtout dans l'Eglise latine ; et ce sera un nouveau moyen de montrer combien peu on y pensait dans les premiers temps et dans le IV[e] concile de Carthage : ce qui laisse pour indubitable que la communion qu'on y ordonne aux malades était sans difficulté sous une seule espèce, et même, comme celle de Sérapion, sous la seule espèce du pain.

Et on n'aura point de peine à le reconnaître, quand on songera comment saint Ambroise a communié à la mort dans le même temps. Nous

[1] Thom. *Smith, Epist. de Ecc. Græc. hod. stat.*, p. 107, 108 ; 2[e] ed. 130 et seq. — [2] *Hist. de l'Euchar.*, part. 1, c. 12, p. 145; *Du Bour., Deux rep. à deux traités sur le retranch. de la coupe* Seconde rep., c. 22, pag 367. — [3] *Conc. Cart.*, IV, c. 76, t. III. *Conc.* ult. éd. Paris; *Labb.*, tom. II.

[1] *Hist. Eccles., Euseb.; Ruf.*, init. lib. VI, cap. 34. — [2] *Conc. Brac.*, IV, c. 2; *Labb.*, tom. VI.

avons la Vie de ce grand homme, que Paulin, son diacre et son secrétaire, confondu mal à propos par Erasme avec le grand saint Paulin, évêque de Nole, a écrite à la prière de saint Augustin, et qu'il lui dédie, où il raconte que saint Honorat, célèbre évêque de Verceil, qui était venu pour assister le saint à la mort, « durant le repos de la nuit, entendit par trois fois cette voix : Lève-toi, ne tarde pas, il va mourir. Il descendit, il lui présenta le corps de Notre-Seigneur ; et le saint ne l'eut pas plus tôt reçu qu'il rendit l'esprit [1]. » Qui ne voit qu'on nous représente ce grand homme comme un homme que Dieu prend soin de faire mourir dans un état où il n'avait plus rien à désirer, puisqu'il venait de recevoir le corps de son Seigneur ? Mais, en même temps, qui ne croirait avoir bien communié en recevant la communion comme saint Ambroise fit en mourant ; comme le donna saint Honorat ; comme on l'écrit à saint Augustin ; comme toute l'Eglise le vit, sans y rien trouver de nouveau ni d'extraordinaire ?

La subtilité des protestants s'est épuisée sur ce passage. Le fameux George Calixte, le plus habile des luthériens de notre temps, et celui de nos adversaires qui a écrit le plus doctement contre nous sur les deux espèces, soutient que saint Ambroise les a reçues toutes deux [2] ; et pour répondre à Paulin, qui raconte seulement « qu'on lui présenta le corps, lequel il n'eut pas plus tôt reçu, qu'il rendit l'esprit, » ce subtil ministre a eu recours à la figure grammaticale nommée synecdoche, où on met la partie pour le tout, sans se mettre seulement en peine de nous rapporter un exemple d'une locution semblable dans une semblable occasion. Etrange effet de la prévention ! On voit dans la communion de Sérapion un exemple assuré d'une seule espèce, sans que la réticence de la synecdoche y puisse être seulement soufferte, puisque saint Denis d'Alexandrie explique si précisément qu'on ne donna que le pain et la seule partie solide. On voit le même langage et la même chose dans un concile de Carthage, et on voit dans le même temps saint Ambroise communié, sans qu'il soit parlé d'autre chose que du corps. Bien plus, car je puis bien avancer ici que je démontrerai dans un moment, tous les siècles ne nous font voir que le corps, seul réservé pour la communion ordinaire des malades. Cependant on ne veut point se laisser toucher de cette suite, et on préfère une synecdoche dont on n'allègue aucun exemple, à tant d'exemples suivis. Quel aveuglement, ou quelle chicane !

[1] *Paul., Vit. S. Amb.*, Oper. S. Ambr., tom. II ; App.; col. 12. — [2] Georg. *Calixt., Disp. contra comm. sub una spec.*, n. 62.

Si ces messieurs voulaient agir de bonne foi, et ne songeaient pas plutôt à échapper qu'à instruire, ils verraient qu'il ne suffit pas d'alléguer en l'air la figure synecdoche, et de dire qu'il est ordinaire, à la faveur de cette figure d'exprimer le tout par la partie. On élude tout par ces moyens, et on ne laisse plus rien dans le langage. Il faut en venir en particulier à la matière proposée, et au lieu dont il s'agit ; examiner, par exemple, si la figure qu'on veut appliquer au récit de Paulin, se trouve dans quelque récit semblable, et si elle convient en particulier au récit de cet historien. Calixte ne fait rien de tout cela, parce que tout cela n'eût servi qu'à le confondre.

Et d'abord, il est bien certain que la figure dont il parle n'est pas de celles qui ont passé dans le langage ordinaire, comme quand nous disons, manger ensemble, pour exprimer le festin entier et le manger avec le boire ; ou comme les Hébreux nommaient le pain seul, pour exprimer en général toute nourriture. Il n'a pas passé de même dans le langage ecclésiastique, et dans l'usage commun, de nommer le corps seul pour exprimer le corps et le sang, puisqu'au contraire on trouvera dans les Pères, à toutes les pages, des passages où la distribution du corps et du sang est rapportée, en nommant expressément l'un et l'autre ; et on peut tenir pour constant que c'est l'usage ordinaire.

Mais, sans nous fatiguer inutilement à rechercher les passages où les Pères peuvent les avoir nommés l'un sans l'autre, ni les raisons particulières qui peuvent les y avoir obligés, je dirai, en me renfermant dans les exemples dont il s'agit en ce lieu, que je n'ai jamais vu aucun récit où, en racontant la distribution du corps et du sang, ils n'aient exprimé que l'un des deux.

Que si je n'en ai remarqué aucun exemple, Calixte n'en a remarqué non plus que moi ; et ce qui doit faire croire qu'il n'y en a point, c'est qu'un homme si soigneux de ramasser contre nous tout ce qu'il peut, n'en a pu trouver.

Je vois aussi M. du Bourdieu, qui a écrit depuis lui, et qui l'ayant si bien lu, puisqu'il le suit presque en tout, a dû suppléer à ce qui lui manque, nous dire [1], non pas à l'occasion de Paulin et de saint Ambroise, mais à l'occasion de Tertullien, que si ce Père, en parlant de la communion domestique, dont nous parlerons aussi en son lieu, n'a nommé que le corps et le pain sacré, sans nommer le sang ni le vin, c'est « qu'il exprime le tout par la partie, et qu'il n'y a rien de plus commun dans les livres et dans le lan-

[1] *Du Bourd.*, c. 17, p. 317.

gage ordinaire des hommes. » Mais je ne vois pas que dans la matière dont il s'agit, et dans le récit qu'on fait de la distribution de l'Eucharistie, il ait trouvé dans les Pères, non plus que Calixte, un seul exemple d'une locution qui, selon lui, devrait être si commune.

Voilà deux ministres dans le même embarras. Calixte trouve le corps seul nommé dans la communion d'un malade. M. du Bourdieu trouve la même chose dans la communion domestique. Nous ne nous en étonnons pas; c'est que nous croyons ces deux communions données avec le corps seul : ces ministres n'en veulent rien croire, tous deux se sauvent par la figure synecdoche; tous deux sont également destitués d'exemples en cas semblables : que reste-t-il, sinon de conclure que leur synecdoche est imaginaire, et en particulier que si Paulin ne nous parle que du corps seul dans la communion de saint Ambroise, c'est qu'en effet saint Ambroise n'a reçu que le corps seul, selon la coutume? S'il nous dit que ce grand homme expira aussitôt après l'avoir reçu, il ne faut point ici chercher de finesse, ni s'imaginer de figure : c'est la simple vérité du fait qui lui fait ainsi naturellement raconter ce qui se passa.

Mais, pour achever de convaincre ces ministres, supposons que leur synecdoche soit aussi commune en cas semblable, qu'elle y est rare, ou plutôt inouïe; voyons si elle convient au passage en question, et à l'histoire de saint Ambroise. Paulin dit : « Que saint Honorat s'étant retiré pour le repos de la nuit, une voix du ciel l'avertit que son malade allait expirer : qu'il descendit à l'instant, lui présenta le corps de Notre-Seigneur, et que le saint rendit l'âme incontinent après qu'il l'eut reçu. » Comment n'a-t-il pas dit plutôt qu'il mourut incontinent après qu'il eut reçu le sang précieux, si la chose était en effet arrivée de cette sorte? S'il est aussi ordinaire que le veut Calixte de n'exprimer que le corps pour signifier la réception du corps et du sang par cette figure qui fait mettre la partie pour le tout, il est aussi naturel que, par la même raison et par la même figure, on trouve quelquefois le sang tout seul pour exprimer la réception de l'une et de l'autre espèce. Mais si jamais cela a dû arriver, ç'a été principalement à l'occasion de cette communion de saint Ambroise, et du récit que Paulin nous en a laissé. Puisqu'il nous voulait montrer la réception de l'Eucharistie si promptement suivie de la mort du saint, et représenter ce grand homme mourant comme un autre Moïse dans le baiser du Seigneur; s'il eût eu à abréger son discours, il aurait dû l'abréger en finissant par l'endroit par où eût fini la vie du saint évêque, c'est-à-dire par la réception du sang, qui est toujours la dernière; d'autant plus que celle-là supposait l'autre, et que c'eût été en effet incontinent après celle-là que le saint eût rendu à Dieu son âme bienheureuse. Rien n'eût tant frappé le sens : rien ne se fût plus fortement imprimé dans la mémoire : rien ne fût plus tôt venu dans la pensée; et rien par conséquent n'eût coulé plus naturellement dans le discours. Si donc on ne trouve dans l'histoire nulle mention du sang, c'est qu'en effet saint Antoine ne le reçut pas.

Calixte s'est bien douté que le récit de Paulin porterait naturellement cette idée dans les esprits [1], et c'est pourquoi il ajoute qu'il se peut bien faire qu'on eût apporté au saint le sang précieux avec le corps, comme également nécessaire; mais que saint Ambroise, prévenu de la mort, n'eût pas le temps de le recevoir. Malheureux refuge d'une cause déplorée! Si Paulin avait eu cette idée, au lieu de nous faire voir son saint évêque comme un homme qui, par un soin spécial de la divine Providence, est mort avec tous les biens qu'un Chrétien pouvait désirer, il aurait marqué au contraire par quelque mot, que, malgré l'avertissement céleste et la diligence extrême de saint Honorat, une mort précipitée avait privé le saint malade du sang de son Maître, et d'une partie si essentielle de son sacrement. Mais on n'avait point ces idées durant ces temps, et les saints croyaient tout donner et tout recevoir dans le corps seul.

Ainsi les deux Réponses de Calixte sont également vaines. Aussi M. du Bourdieu, son grand sectateur, n'a-t-il osé exprimer ni l'un ni l'autre; et dans l'embarras où le jetait un témoignage si précis, il tâche de se sauver en répondant seulement que *saint Ambroise reçut la communion comme il put* [2], ne songeant pas qu'il venait de dire qu'on avait donné les deux espèces à Sérapion, et qu'il n'eût pas été plus difficile de les donner à saint Ambroise, si c'eût été la coutume; outre que si on les eût crues inséparables, comme le prétend ce ministre avec tous ceux de sa religion, il est clair qu'on se serait plutôt résolu à n'en donner aucune des deux, qu'à n'en donner qu'une seule. Aussi toutes les réponses des ministres se tournent contre eux; et M. du Bourdieu ne peut nous combattre sans se combattre lui-même.

Il a néanmoins trouvé un autre expédient pour affaiblir l'autorité de ce passage, et il ne craint pas d'écrire dans un siècle si éclairé, « qu'avant cet exemple de saint Ambroise, on ne trouve aucune trace de la communion des

[1] *Du Bourd.*, ch. 17, pag. 317. — [2] *Id.*, *Rép.*, c. 23, pag. 378.

malades dans les ouvrages des anciens [1]. » Le témoignage de saint Justin, qui dit dans sa seconde *Apologie,* qu'on portait l'Eucharistie aux absents, ne le touche pas ; car saint Justin, dit-il [2], n'a pas spécifié expressément les malades, comme si leur maladie eût été une raison de les priver de cette commune consolation, et non pas un nouveau motif de la leur donner. Mais que sera-ce de l'exemple de Sérapion ? N'est-il pas dit assez clairement qu'il était malade et moribond ? Il est vrai ; mais c'est « qu'il était de ceux qui avaient sacrifié aux idoles, et qu'il était dans les rangs des pénitents [3]. » Il faut avoir été idolâtre pour mériter de recevoir l'Eucharistie en mourant ; et les fidèles, qui jamais pendant tout le cours de leur vie ne se sont exclus par aucun crime de la participation de ce sacrement, en seront exclus à la mort, où ils ont le plus de besoin d'un tel secours. Et là-dessus un homme s'étourdit lui-même, et croit avoir fait un docte travail quand il entasse, comme ce ministre, des exemples de morts racontées, où il n'est point parlé de communion, sans songer qu'en ces descriptions, ce qu'il y a de plus commun, c'est souvent ce qu'on omet le plus tôt, et qu'apparemment nous ne saurions pas, par le témoignage exprès de Paulin, que son évêque avait communié, si cet écrivain n'avait voulu nous marquer le soin particulier que Dieu prit de lui procurer cette grâce.

Mais ce ministre ignore-t-il qu'en ces occasions un seul témoignage positif renverse toute la machine de ces arguments négatifs qu'on bâtit avec tant d'effort sur rien ? et peut-il n'avoir pas vu que le seul exemple de Saint Ambroise nous montre une coutume établie, puisque, dès que saint Honorat apprit que ce grand homme allait mourir, il entendit, sans qu'il eût besoin qu'on lui parlât de l'Eucharistie, qu'il était temps de la porter à ce saint malade ? N'importe, les ministres veulent qu'on doute de cette coutume, afin de donner quelque air de singularité et de nouveauté à une communion trop clairement donnée à un saint et par un saint sous une espèce. Et que dirons-nous de Calixte, qui fait ici l'étonné « de ce que nous osons compter saint Ambroise parmi ceux qui ont communié sous une espèce en mourant [4] ? » N'est-ce pas en effet une hardiesse inouïe de le dire après un grave historien, qui a été témoin oculaire de ce qu'il écrit, et qui envoie son histoire à saint Augustin, après l'avoir faite à sa prière ? Mais c'est qu'il faut pouvoir dire qu'on a répondu, et quand on n'en peut plus, c'est alors qu'il faut montrer le plus de confiance.

[1] *Ib.*—[2] *Ib.*, p. 382.—[3] *Du Bourd.*, ch. 17, p. 383.—[4] *Calixt.*, n. 162.

Enfin, sans tant de discours, on ne reconnaît dans Paulin que l'usage commun de l'Eglise, où l'on ne parle partout que du corps, quand il s'agit de ce qu'on gardait pour les malades. Le II[e] concile de Tours, célébré en l'an 567, ordonne qu'on place le corps Notre-Seigneur sur l'autel, non dans le rang des images, *non in imaginario ordine ;* mais sous la figure de la croix, *sub crucis titulo* [1]. Il y avait, en passant, des images autour des autels, et il y avait une croix, dès ces premiers siècles : c'était sous cette figure qu'on réservait le corps de Notre-Seigneur, mais le corps seul ; et c'est pourquoi Grégoire de Tours, évêque de cette Eglise, dans le même temps que ce concile a été tenu, nous parle de « certains vaisseaux en forme de tours, où l'on réservait le ministère du corps de Notre-Seigneur [2], *ministerium corporis Christi* [3], » c'est-à-dire ce qui y servait, « et qu'on mettait sur l'autel dans le temps du sacrifice, » afin de renouveler les hosties que l'on gardait dans ces vaisseaux pour les malades.

Par l'ordonnance d'Hincmar, célèbre archevêque de Reims, qui vivait au IX[e] siècle, on doit « avoir une boîte où se conserve dûment l'oblation sacrée pour le viatique des malades [4] : » et la boîte et le mot même d'*oblation sacrée,* à qui entend le langage ecclésiastique, montre assez qu'il ne s'agissait que du corps qu'on exprime ordinairement par ce nom, ou par celui de communion, ou simplement par celui de l'Eucharistie. Le sang était exprimé, ou par son nom naturel, ou par celui de calice.

On trouve dans le même temps un décret de Léon IV, où après avoir parlé du corps et du sang pour la communion ordinaire des fidèles, quand il s'agit des malades, il ne parle plus que « de la boîte où le corps de Notre-Seigneur était réservé pour leur viatique [5]. »

Cette ordonnance est répétée au siècle suivant, par le célèbre Rathier, évêque de Vérone [6] ; et quelques temps après, sous le roi Robert, un concile d'Orléans parle des cendres d'un enfant brûlé, que des hérétiques abominables gardaient « avec autant de vénération que la piété chré-

[1] *Conc. Turon.*, II, c. 3, tom. I. *Conc. Gall., Labb.*, tom. V. — [2] On lisait aussi dans la première édition : *où l'on réservoit le mystère du corps de Notre-Seigneur, et qu'on mettait sur l'autel dans le temps du sacrifice ;* sans doute comme l'objet de l'adoration publique. Dans la seconde édition de ce traité, publiée en 1686, Bossuet changea ce passage, et le mit tel qu'on le lit ici. Il en avertit dans *la Revue de quelques ouvrages précédents,* imprimée à la suite du sixième Avertissement aux protestants. « On a aussi corrigé, » dit-il (dans la seconde édition), « un endroit de saint Grégoire de Tours, où l'on avait mis un *mystère,* au lieu de *ministère,* faute qui s'était glissée par le rapport du son de ces deux mots, sans que le sens parût altéré. » (*Ed. de Vers.*) — [3] *Greg. Tur., De glor. mart.*, l. I, c. 86. — [4] *Cap. Hincm.*, art. 7, tom. II, *Conc. Gall ; Labb.,* tom. VIII. — [5] *Leo* IV, hom., tom. VIII ; *Concil.*, col. 31 ; *Spicil.*, tom. II, p. 261. — [6] *Spicil.*, tom. II, pag. 261 ; *Labb.*, tom. IX.

tienne en a dans la coutume de conserver le corps de Notre-Seigneur pour le viatique des mourants [1]. » On trouve encore ici le corps et le sang exprimés dans la communion ordinaire des fidèles, et le corps seul pour celle des malades.

A toutes ces autorités, il faut joindre celle de l'*Ordre romain* [2], qui n'est pas petite, puisque c'est l'ancien cérémonial de l'Eglise romaine, cité et expliqué par des auteurs de huit à neuf cents ans. On y voit en deux endroits le pain consacré, partagé en trois parties: l'une qu'on distribuait au peuple; l'autre qu'on mettait dans le calice, non pour la communion du peuple, mais pour le prêtre seul, après qu'il avait pris séparément le pain sacré, comme nous faisons encore aujourd'hui, *et la troisième qu'on réservait sur l'autel*. C'était celle qu'on gardait pour les malades, qu'on appelait aussi pour cette raison *la part des mourants*, comme dit le Micrologue [3], auteur du XIe siècle, et qui était consacrée à l'honneur de Jésus-Christ enseveli, comme les deux autres représentaient sa conversation sur la terre, et sa résurrection. Ceux qui ont lu les anciens interprètes de cérémonies ecclésiastiques entendent ce langage et le mystère de ces saintes observances.

L'auteur de la Vie de saint Basile observe aussi que ce grand homme sépara le pain consacré en trois parties, dont il suspendit la troisième sur l'autel, dans une colombe d'or qu'il avait fait faire [4]. Cette troisième partie du pain sacré qu'il y fit mettre, était visiblement celle qu'on réservait pour les malades; et ces colombes d'or pendues sur l'autel sont anciennes dans l'Eglise grecque, comme il paraît par un concile de Constantinople, tenu par Mennas, sous l'empire de Justinien [5]. On voit aussi ces colombes parmi les Latins, à peu près dans le même temps: tous nos auteurs en font mention; et le testament de Perpétuus, évêque de Tours, marque, parmi les vaisseaux et les instruments qu'on employait au sacrifice, une colombe d'argent qui servait à la réserve, *ad repositorium* [6].

Au reste, sans m'arrêter au nom d'Amphilochius, contemporain de saint Basile, auquel la Vie de ce saint est attribuée, je veux bien que le passage tiré de cette Vie ne vaille que pour le temps auquel cette histoire, quel qu'en puisse être l'auteur, a été écrite. Qu'on dise même, si l'on veut, que cet auteur donne à saint Basile ce qui se faisait au temps dans lequel cette Vie a été composée, c'en est assez en tout cas pour confirmer (ce qui est certain d'ailleurs) que la coutume de ne réserver que la seule espèce du pain pour les malades est d'une grande antiquité dans l'Eglise grecque, puisque cette Vie de saint Basile se trouve dejà traduite en latin du temps de Charles le Chauve, et citée par Enée, évêque de Paris, célèbre en ce temps par sa piété et par sa doctrine, qui rapporte même l'endroit de cette Vie où il est parlé de ces colombes, et du sacrement de Notre-Seigneur, qu'on y tenait suspendu sur l'autel [1].

[2] Et afin que la tradition des premiers et des derniers siècles paraisse conforme en tout, comme on a vu dans les premiers siècles, dans l'histoire de Sérapion, et dans le concile de Carthage, qu'en communiant les malades sous la seule espèce du pain, on la détrempait en quelque liqueur; la même coutume paraît encore dans la suite.

On la voit dans les anciennes coutumes de Cluny, il y a plus de six cents ans [3]. Il y en a plus de cinq cents qu'elles ont été rédigées par saint Udalric, moine de cet ordre, sur des mémoires plus anciens; et ce livre est cité sans aucun reproche dans l'*Histoire de l'Eucharistie*, du ministre de la Roque [4]. Il est marqué, dans ce livre, que les religieux infirmes ne recevaient que le corps qu'on leur donnait trempé dans du vin non consacré. On y voit aussi une coupe, dans laquelle ou le détrempait; et c'est ainsi que les religieux du plus saint et du plus célèbre monastère qui fut au monde communiaient leurs malades. On peut juger par là de la coutume du reste de l'Eglise. En effet, on trouve partout cette même coupe, qu'on portait pour la communion des malades [5], mais qui ne sert qu'à leur donner le pain consacré, dans du vin qui ne l'était pas, pour faciliter le passage de cette viande céleste.

Les Grecs ont retenu cette tradition aussi bien que les Latins; et comme leur coutume inviolable est de ne consacrer l'Eucharistie pour les malades qu'au seul jour du jeudi saint, ils mêlent l'espèce du pain toute desséchée pendant un si long temps, ou avec l'eau, ou avec du vin consacré. Pour ce qui est du pain consacré, on y voit

[1] *Gest. Conc. Aurel., ibid.*, 673; *Labb., ib.* — [2] *Bib. PP. De div. off.* — [3] *Microlog., De eccles. observ.*, 17, tom. XVIII; Maxim. 616. — [4] *Amphil., Vit. sancti Basilii.* — [5] *Concil. CP. sub Menna*, act. 5, tom. V; *Conc., Lab.*, c. 159. — [6] *Test. Perp.*, tom. V, *Spicil.*

[1] *Æneas*, episc. Par., *Lib. adv. Græc.*, tom. IV, *Spicil.*, p. 80, 81. — [2] Lequeux et D. Déforis ont mal à propos rétabli dans le texte l'alinéa suivant, qu'on lit à cet endroit dans la première édition de ce traité : — « On peut rapporter à la même chose les ciboires marqués parmi les présents que Charlemagne fit à l'Eglise romaine (ANAST., Bibl., *Vit. Leon. III*); et toute l'antiquité est pleine d'exemples pareils. » Bossuet l'avait supprimé à dessein dans la tradition. *Voy.* ci-après, *la Tradition défendue sur la communion sous une espèce*, IIe part., c. 20, où il avertit qu'il abandonne cette preuve, dont il avait cru d'abord pouvoir se servir. (*Ed. de Vers.*) — [3] *Ant. Consuetud. Cluniac.*, 1, XVI, c. 38, t. IV, *Spicil.* — [4] *Hist. Euchar.*, part. I, c. 16, pag. 183. — [5] *Constit. Odon. Paris. episc*, c. 5, art. 3, tom. X, *Conc. Labb.*, col. 1802 et seq.; *Constit. episc. Anon.*, tom. XI, c. 546 et seq.; *Syn. Bajoc.*, cap. 77, *ibid.*, part. II, col. 1461.

bien qu'il ne se pourrait conserver si longtemps, surtout dans ces pays chauds; de sorte que leur coutume, de ne consacrer pour les malades qu'à un seul jour de l'année, les oblige à les communier toujours sous une seule espèce, c'est-à-dire sous celle du pain, qu'ils n'ont pas de peine à garder, leur sacrifice en pain levé se conservant mieux que nos azymes, après le desséchement dont nous venons de parler.

Il est vrai (car il ne faut rien dissimuler) qu'à présent ils font une croix avec le sang précieux, sur le pain sacré qu'ils réservent pour les malades. Mais outre que ce n'est pas donner à boire le sang de Notre-Seigneur, comme il est porté dans l'Evangile, ni marquer la séparation du corps et du sang, qui seule persuade à nos réformés la nécessité des deux espèces : on voit assez qu'au bout d'un an il ne reste rien d'une ou deux gouttes du sang précieux qu'on met sur le pain céleste, et qu'il ne demeure pour les malades qu'une seule espèce. A quoi il faut ajouter qu'après tout, cette coutume des Grecs, de mêler un peu de sang au sacré corps, dont on ne voit rien dans leurs anciens Pères, ni dans leurs anciens canons, est nouvelle parmi eux; et nous aurons quelque occasion de le faire mieux paraître dans la suite.

Ceux qui nient tout pourront nier ces observances de l'Eglise grecque; mais elles ne laissent d'être indubitables; et on ne peut en disconvenir sans une insigne mauvaise foi, pour peu qu'on ait lu les Eucologes des Grecs, ou qu'on soit instruit de leurs rites.

Et pour l'Eglise latine, tout est plein dans les conciles des précautions nécessaires pour conserver le corps de Notre-Seigneur, pour le porter avec le respect et la bienséance convenables, et lui faire rendre par le peuple l'adoration qui lui est due. On parle aussi de la boîte et des linges où on le gardait, et du soin que les prêtres devaient avoir de renouveler les hosties tous les huit jours, en consumant les anciennes, avant que de boire la coupe sacrée : on marque même comme il faut brûler les hosties trop longtemps gardées, et en réserver les cendres sous l'autel [1]; sans que, parmi tant d'observances, il soit jamais parlé, ni de fiole pour y conserver le sang précieux, ni d'aucunes précautions pour le garder, encore qu'il nous soit donné sous une espèce plus capable d'altération.

Il faut rapporter à la même chose un canon que tous les ministres nous objectent : c'est un canon d'un concile de Tours, qui se trouve, non dans les volumes des conciles, mais dans Burchard et Ives de Chartres, compilateurs de canons du XIe siècle [1]. Ce canon dit, comme les autres, que « l'oblation sacrée qui est réservée « pour les malades, » c'est-à-dire l'espèce du pain, comme la suite le fait paraître, » doit être « renouvelée tous les huit jours ; » mais il ajoute, ce qu'on ne trouve nulle part ailleurs en Occident, « qu'il la faut tremper dans le sang, afin de pouvoir dire véritablement qu'on donne le corps et le sang. »

Si ce canon nous embarrassait, nous pourrions dire avec Aubertin [2], ce qui est très-vrai, que « Burchard et Ives de Chartres ramassent beaucoup de choses sans choix et sans jugement, et nous donnent beaucoup de pièces sous le nom des anciens, qui n'en sont pas. » Mais pour agir en tout de bonne foi, il faut dire que ce canon, si exactement transcrit par ces auteurs, n'est pas faux, et dire aussi qu'il n'est pas de ceux qui ont été suivis, puisqu'on ne voit rien de semblable dans tous les autres.

Déjà ce canon, qui ne paraît que dans les compilations, constamment n'a pas été fait beaucoup de temps auparavant; et le seul mélange du corps et du sang montre assez combien il est au-dessous de la première antiquité. Mais, de quelque temps qu'il soit, il paraît qu'avant qu'il fût fait, la coutume était de nommer le corps et le sang, même en ne donnant que le corps; et cela par l'union naturelle de la substance et de la grâce de l'un et de l'autre. On voit néanmoins que ce concile eut quelque scrupule de cette expression, et crut qu'en exprimant les deux espèces, il les fallait en quelque façon donner toutes deux. En effet, il est véritable qu'en un certain sens, pour pouvoir nommer le corps et le sang, il faut donner les deux espèces, puisque le dessein naturel de cette expression est de dénoter ce que chacune d'elles contient en vertu de l'institution. Mais on m'avouera que c'était un faible secours pour la conservation des deux espèces, que de les mêler de cette sorte, pour les laisser dessécher durant huit jours; et en tout cas, que cette partie du canon qui contient une coutume si particulière, ne peut préjudicier à tant de décrets, où non seulement on ne voit rien d'approchant, mais encore où on voit tout le contraire.

Ce qui est très-assuré, c'est que ce canon fait voir qu'on ne croyait pas pouvoir aisément conserver le sacré breuvage en sa propre espèce,

[1] *Conc., sub Edg. reg.*, can. 38, tom. IX, *Conc.*, col. 685; *Conc. Bitur.*, c. 2; *ibid.*, c. 865; *Const. Odon. Paris. episc.*, t. X, c. 1802; *Const. episc. Anon.*, t. XI, c. 546; *Innoc. IV*, epist. 10, *ibid.*, c. 613; *Conc. Lambeth*, c. 1, *ibid.*, col. 30; *Syn. Oxon.*, c. 4, *ibid.*, part. II, c. 2093; *Syn. Bajoc.*, c. 12, 77, col. 1452 et 1461; *Conc. Raven.*, II, *ibid.*, col. 1582; *Rub.* VII; *Conc. Vaur.*, c. 85, *ibid.*, col. 2009.

[1] *Burch.*, *Col. Can.*, liv. V, c. 9; *Ivo*, *Decr.*, part. II, c. 19. — [2] *Aubert.*, *De Euch.*, liv. II, *in Exam. Pii*, p. 288.

et qu'on s'attachait principalement à garder le pain sacré. Pour le surplus qui regarde le mélange, ce que nous avons dit pour les Grecs revient encore; et toute la subtilité des ministres ne peut empêcher qu'il ne demeure toujours certain, pour ce canon, qu'on ne se croyait astreint ni à faire boire le communiant, ni à lui donner le sang séparé du corps, pour marquer la mort violente de Notre-Seigneur; ni enfin à lui donner en effet aucune liqueur, puisque, après huit jours, ont voit assez qu'il ne restait rien dans l'oblation, que de sec et de solide. Tellement que ce canon tant vanté par les ministres, sans rien faire contre nous, ne sert qu'à montrer la liberté que croyaient avoir les Eglises dans l'administration des espèces sacrées de l'Eucharistie.

Après toutes les remarques que nous avons faites, il doit passer pour constant, que ni les Grecs, ni les Latins, n'ont jamais cru que tout ce qui est écrit dans l'Evangile pour la communion des deux espèces, fût essentiel et expressément commandé; et au contraire, qu'on a toujours cru, dès les premiers siècles, qu'une seule espèce était suffisante pour une légitime communion, puisque la coutume était de n'en garder et de n'en donner qu'une seule aux malades.

Il ne sert de rien d'objecter que souvent on leur portait les deux espèces, et même en général qu'on les portait aux absents. Saint Justin y est exprès [1], je le confesse; mais pourquoi nous alléguer ces faits inutiles ? C'est autre chose qu'on nous ait porté, selon saint Justin, les deux espèces du sacrement « au même temps, » comme dit M. de la Roque [2], « qu'on l'avait « célébré dans l'Eglise, » autre chose qu'on les ait pu réserver aussi longtemps qu'il fallait pour les malades, et que ce fût la coutume de le faire, surtout dans un temps où la persécution ne permettait pas que les assemblées ecclésiastiques fussent fréquentes. Il faut dire la même chose de saint Exupère, évêque de Toulouse, dont saint Jérôme a écrit qu'après avoir vendu les riches vaisseaux de l'Eglise pour racheter les captifs et pour soulager les pauvres, « il portait le corps de Notre-Seigneur dans un panier, et le sang dans un vase de verre [3]. » Il les portait, dit saint Jérôme; mais il ne dit pas qu'il les gardât, qui est notre question : et j'avoue que lorsqu'on avait à communier les malades dans des circonstances où ils pussent commodément recevoir les deux espèces sans

[1] *Just., Ap.* I, n. 65, p. 82 et seq. — [2] *Hist. de l'Euchar.*, part. I, ch. 15, p. 176. — [3] *Hier.*, epist. 4, nunc 95, *ad Rust. monac.*, tom. IV. part. II. col. 777 et seq.

être aucunement altérées, on n'en faisait point de difficulté. Mais on n'est pas moins assuré, par la commune disposition de tant de témoins, que, comme l'espèce du vin ne pouvait pas être aisément gardée, la communion ordinaire des malades se faisait comme celle de Sérapion, et comme celle de saint Ambroise, sous la seule espèce du pain.

En effet, nous lisons bien dans la Vie de Louis VI, appelé le Gros, écrite par Suger, abbé de Saint-Denis [1], que dans la dernière maladie de ce prince on lui porta le corps et le sang de Notre-Seigneur; mais nous voyons aussi que ce fidèle historien se croit obligé d'en rendre raison, et d'avertir « que ce fut en sortant de dire la Messe qu'on les apporta dévotement en procession dans la chambre du malade : » ce qui nous doit faire entendre de quelle sorte on en usait hors de ces occasions.

Mais ce qui met la chose hors de doute, c'est que M. de la Roque au fond convient avec nous du fait dont il s'agit [2]. Il n'y a pas plus de difficulté à communier les malades sous la seule espèce du pain, que sous la seule espèce du vin, pratique que ce curieux observateur nous montre au XIIe siècle dans le onzième concile de Tolède, canon 11 [3]. Il en dit autant du XIe siècle et du pape Paschal II, auquel il fait aussi permettre la même chose pour les petits enfants [4]. Loin d'improuver ces pratiques, il prend soin de les défendre, et les excuse lui-même *sur une nécessité invincible,* comme si l'on ne pouvait pas détremper quelque parcelle du pain sacré, de manière qu'un malade, et même un enfant, la pût avaler presque aussi facilement que le vin. Mais c'est qu'il fallait trouver quelque défaite pour nous empêcher de conclure, de ses propres observations, que l'Eglise croyait avoir une pleine liberté de donner une espèce seule, sans préjudice de l'intégrité de la communion.

Voilà ce que nous trouvons sur la communion des malades dans la tradition de tous les siècles. Si quelques-unes des pratiques que j'ai observées sur le respect qu'on avait pour l'Eucharistie, étonnent nos réformés et leur paraissent nouvelles, je m'engage à leur montrer bientôt en peu de mots (car la chose n'est pas difficile), que le fond en est ancien dans l'Eglise ou plutôt qu'il n'y a jamais commencé. Mais à présent, pour ne point sortir de notre matière, il me suffit de leur faire voir, en comparant seulement les observances des premiers et des

[1] *Hist. Fr. script.*, tom. IV. — [2] *Hist. Euch.*, part. I, ch. 12, p. 130, 160. — [3] *Concil. Tol.*, XI, c. 11; *Labb.*, tom. VI, col. 552. — [4] *Pasc.* II, epist. 32 *ad Pont.*; *Labb.*, tom. X, col. 656.

derniers siècles, une continuelle tradition de communier ordinairement les malades sous la seule espèce de pain; quoique l'Eglise toujours bonne à ses enfants, si elle eût cru les deux espèces nécessaires, les aurait plutôt fait consacrer extraordinairement dans la chambre du malade, comme on l'a en effet souvent pratiqué [1], que de les priver de ce secours : au contraire, elle l'eût donné d'autant plus volontiers aux moribonds, qu'ils avaient à soutenir un plus grand combat, et qu'au moment de leur départ ils avaient le plus de besoin de leur viatique.

Au reste, je ne crois pas que messieurs de la religion prétendue réformée veuillent ici nous inquiéter sur l'altération des espèces, dont nous aurons souvent à parler dans ce discours. Les chicanes dont ils remplissent leurs livres sur ce point ne regardent pas notre question, mais celle de la présence réelle; d'où même, à parler de bonne foi, elles doivent être retranchées, il y a longtemps; étant clair, comme je l'ai déjà remarqué, que le Fils de Dieu, qui ne voulait faire dans ce mystère aucun miracle sensible, n'a pas dû se laisser forcer à découvrir, par quelque rencontre que ce fût, ce qu'il voulait expressément cacher à nos sens, ni par conséquent rien changer dans ce qui arrive ordinairement à la matière dont il lui a plu de se servir pour laisser son corps et son sang à ses fidèles.

Il n'y a personne de bon sens qui, avec un peu de réflexion, ne dût entrer de lui-même dans cette pensée, et en même temps demeurer d'accord que ces indécences prétendues, qu'on fait tant valoir contre nous, ne sont bonnes qu'à émouvoir le sens humain; mais qu'au fond elles sont trop au-dessous de la majesté de Jésus-Christ, pour arrêter le cours de ses desseins, et le désir qu'il a de s'unir à nous d'une façon particulière.

Il arrive si souvent dans ces matières, et surtout à nos réformés, de passer d'une question à une autre, que je me crois obligé de les renfermer dans notre question par cet avis. La même raison m'oblige aussi à les prier de ne tirer pas avantage de l'expression de pain et de vin qui reviendra si souvent, puisqu'ils savent que même en croyant, comme nous faisons, le changement de substance, il nous est autant permis de laisser aux choses changées leur premier nom, qu'il l'a été à Moïse d'appeler *verge* une verge devenue serpent [2], ou d'appeler *eau* une eau devenue sang [3], ou d'appeler *hommes* des anges qui le paraissaient [4], pour ne point ici alléguer saint

[1] Cap. *Ahytonis Basil. episc. temp. Car. Mag.*, c. 14, tom. VI, *Spicil.* — [2] *Exod.*, VII, 12. — [3] *Ibid.* 21, 24. — [4] *Gen.*, XVIII, 2, 16.

Jean, qui appelle le vin des noces de Cana *de l'eau faite vin*[1]. Il est naturel aux hommes, pour faciliter le discours, d'abréger les phrases, et de parler selon les apparences, sans qu'on puisse se prévaloir de ces manières de parler; et je ne crois pas que personne voulût objecter à un philosophe, défenseur du mouvement de la terre, qu'il renverse son hypothèse, quand il dit que le soleil se lève ou se couche.

Après cette légère interruption, où le désir de procéder nettement m'a engagé, je retourne à ma matière, et aux faits que j'ai promis d'expliquer, pour montrer dans l'antiquité la communion sous une espèce.

Le second fait que j'avance est que, lorsqu'on donnait la communion aux petits enfants baptisés, on ne leur donnait dans les premiers temps, et même ordinairement dans tous les siècles suivants, que la seule espèce du vin. Saint Cyprien, qui a souffert le martyre au III[e] siècle, autorise cette pratique dans son traité *De lapsis* [2]. Ce grand homme nous y présente, avec une gravité digne de lui, ce qui était arrivé dans l'Eglise, et en sa présence, à une petite fille à qui on avait fait prendre quelque parcelle trempée du pain offert aux idoles. Sa mère, qui n'en savait rien, ne laissa pas de la porter, selon la coutume, dans l'assemblée de l'Eglise. Mais Dieu, qui voulait montrer par un signe miraculeux combien on était indigne de la société de ses fidèles, après avoir participé à la table impure des démons, fit paraître dans cet enfant une agitation et un trouble extraordinaire « durant la prière : comme si, dit saint Cyprien, au défaut de la parole, elle se fût sentie pressée de déclarer par ce moyen, comme elle pouvait, le malheur où elle était tombée. » Cette agitation, qui ne cessa point durant toute la prière, s'augmenta à l'approche de l'Eucharistie, où Jésus-Christ était si présent. Car, poursuit saint Cyprien, « après les solennités accoutumées, le diacre, qui présentait aux fidèles la coupe sacrée, étant venu au rang de cet enfant, » Jésus-Christ qui sait se faire sentir à qui il lui plaît, fit ressentir à l'enfant à ce moment une terrible impression de sa majesté présente. «Elle détourna sa face, dit saint Cyprien, comme ne pouvant supporter une telle majesté; elle ferma la bouche, elle refusa le calice. » Mais après qu'on lui eut fait avaler par force quelques gouttes du précieux sang, « elle ne le put retenir, ajoute ce Père, dans des entrailles souillées, tant est grande la puissance et la majesté de Notre-Seigneur! » Le corps de Jésus-Christ n'aurait pas dû faire de moindres effets; et saint Cyprien, qui nous représente

[1] *Joan.*, II, 9.— [2] *Cypr.*, *De lapsis*, P. 189.

avec tant de soin et tant de force tout ensemble le trouble de cet enfant durant toute la prière, ne nous marquant cette émotion extraordinaire que l'Eucharistie lui causa, qu'à l'approche et à la réception du sacré calice, sans dire un seul mot du corps, montre assez qu'en effet on ne lui offrit pas une nourriture peu convenable à son âge.

Ce n'est pas qu'on ne pût assez aisément faire avaler aux enfants le pain sacré en le détrempant, puisque même il paraît, dans cette histoire, que la petite fille dont il s'agit avait pris de cette manière du pain offert aux idoles. Mais loin que cela nous nuise, c'est au contraire ce qui fait voir combien on s'était persuadé qu'une seule espèce était suffisante, puisque, n'y ayant, en effet, aucune impossibilité à donner le corps aux petits enfants, on se déterminait si aisément à ne leur donner que le sang. Il suffisait que le solide fût peu convenable à cet âge : et d'ailleurs comme on eût été obligé, pour faire avaler aux enfants le pain sacré, à le leur donner détrempé; en ces siècles, où nous avons vu qu'on ne songe pas seulement au mélange des deux espèces, il leur eût fallu prendre une liqueur ordinaire avant la liqueur sacrée de Notre-Seigneur, contre la dignité d'un tel sacrement, qu'on a toujours cru dans l'Eglise *devoir entrer en nos corps avant toute autre nourriture*[1]. On l'a, dis-je, toujours cru; et non-seulement du temps de saint Augustin, dont nous avons emprunté ce que nous venons de dire, mais du temps de saint Cyprien lui-même, comme il paraît dans sa lettre à Cécilius[2], et devant saint Cyprien, puisqu'on trouve dans Tertullien le pain sacré que les fidèles prenaient en secret avant toute autre nourriture[3]; et en un mot, devant eux tous, puisque tous en parlent comme d'une chose établie. Cette considération, pour laquelle seule on ne donnait que le sang aux petits enfants, quelque forte qu'elle soit elle-même, eût été vaine contre un commandement divin. On croyait donc très-certainement qu'il n'y avait point de commandement divin d'unir ensemble les deux espèces.

M. de la Roque voudrait pouvoir dire, sans néanmoins l'oser faire nettement, qu'on mêlait le corps au sang pour les enfants, et soupçonne *qu'on le pourrait recueillir des paroles de saint Cyprien*[4], quoiqu'il n'y ait pas, comme on voit, une syllabe qui tende à cela. Mais outre que la discipline du temps ne souffrait pas ce mélange, saint Cyprien ne parle que du sang : « C'est le sang qui ne put demeurer, dit-il, dans des en« trailles souillées; » et la distribution du sacré calice, à laquelle seule cet enfant eut part, est trop clairement marquée, pour laisser le moindre lieu à la conjecture que M. de la Roque a voulu faire. Ainsi l'exemple est précis : la coutume de donner la communion aux petits enfants sous la seule espèce du vin ne peut être contestée, et le doute qu'on voudrait mettre sans aucun fondement dans les esprits, montre seulement l'embarras où l'on est jeté par la grande autorité de saint Cyprien et de l'Eglise de son temps.

Certainement M. de la Roque aurait agi de meilleure foi, s'il s'en était tenu à l'idée qui lui était venue naturellement. La première fois qu'il avait parlé du passage de saint Cyprien, il nous avait dit « qu'on fit couler par force dans la bouche de l'enfant quelque chose du sacré calice[1], » c'est-à-dire, sans difficulté, quelques gouttes du précieux sang pur et sans mélange, tel qu'on le présentait au reste du peuple, qui avait déjà reçu le corps. Et d'ailleurs nous venons de voir que ce ministre ne blâme pas le pape Paschal II, qui, selon lui, permettait de communier les petits enfants sous la seule espèce du vin; tant il a senti en sa conscience que cette pratique n'avait point de difficulté.

Quant à M. du Bourdieu, le passage de saint Cyprien avait aussi fait d'abord son effet dans son esprit; et ce passage lui ayant été objecté par un Catholique, ce ministre était convenu naturellement, dans une première réponse, qu'en effet on n'avait donné à cet enfant que le seul vin consacré[2]. Il se sauvait, en disant que les anciens, qui croyaient la communion absolument nécessaire aux petits enfants, la leur donnaient *comme ils pouvaient*; que ce fut pour cette raison que le diacre de saint Cyprien, croyant cet enfant damné s'il mourait sans l'Eucharistie, « lui ouvrit par force la bouche pour y verser un peu de vin, et qu'un cas de nécessité, un cas singulier ne peut avoir le nom de coutume[3]. » Que d'efforts pour éluder une chose claire ! Où sont ces raisons extraordinaires que le ministre a voulu ici s'imaginer? Y a-t-il seulement un mot de saint Cyprien qui marque le péril de l'enfant, comme le motif de lui donner la communion? Ne paraît-il pas au contraire, par tout le discours, que le Saint Sacrement ne lui fut donné que parce que c'était la coutume de le donner à tous les enfants toutes les fois qu'on les apportait aux assemblées? Pourquoi M. du Bourdieu veut-il deviner que cette petite fille n'avait jamais communié[4]? N'était-elle pas baptisée? N'était-ce pas la coutume de donner la communion

[1] *Aug.*, epist. 118, nunc. 54, *ad Januar.*, n. 8, tom. II. — [2] Epist. 6, p. 106 et seq. — [3] *Ad ux.*, lib. II, n. 5. — [4] *Hist. Euch.*, part. I, c. 12, pag. 115.

[1] *Ibid.*, c. 11, p. 136; ch. 12, *p.* 150. — [2] *Du Bourd.*, *Réponse* 1, p. 37; *Répl.*, c. 20, p. 341. — [3] *Rép.* 1, p. 37 et ch. 20, p. 344, — [4] Ch. 20, p. 345.

avec le baptême, même aux enfants? Que sert donc de parler ici de la crainte qu'on eut qu'elle ne fût damnée, manque d'avoir reçu l'Eucharistie, puisqu'on la lui avait déjà donnée en lui donnant le baptême? Est-ce qu'on croyait aussi dans l'ancienne Eglise qu'il ne suffit pas au salut d'un enfant d'avoir communié une fois, et qu'il était damné si on ne lui réitérait la communion? Quelles chimères inventent les hommes, plutôt que de céder à la vérité, et avouer leur erreur de bonne foi? Mais à quel propos nous jeter ici sur la question de la nécessité de l'Eucharistie, et sur l'erreur où l'on veut que saint Cyprien ait été en ce point? Quand il serait vrai que ce saint martyr et l'Eglise de son temps auraient cru la communion absolument nécessaire aux enfants, quel secours en tirerait M. du Bourdieu? et qui ne voit au contraire que si les deux espèces sont essentielles à la communion, comme le soutiennent les prétendus réformés, plus on croira la communion nécessaire aux petits enfants, moins on se dispensera de leur donner ces deux espèces? M. du Bourdieu a bien senti cette conséquence, si contraire à sa prétention, et dans sa seconde réplique il a voulu deviner, quoique saint Cyprien n'en ait rien dit, et contre toute la suite de son discours, que cette petite fille, quand elle fut si cruellement et si miraculeusement tourmentée après la prise du sang, avait déjà reçu le corps sans qu'il lui en fût arrivé aucun mal : où en est-on quand on fait de telles répliques?

Mais pourquoi disputer davantage? il n'y a point de meilleure preuve ni de meilleur interprète de la coutume que la coutume elle-même; je veux dire que rien ne démontre plus qu'une coutume vient des premiers siècles, que lorsqu'on la voit naturellement durer jusqu'aux derniers. Celle de communier les petits enfants sous la seule espèce du vin, que nous voyons établie au IIIe siècle, et du temps de saint Cyprien, demeura toujours si commune, qu'on la trouve dans toute la suite. On la trouve au Ve ou VIe siècle, dans le livre de Jobius, où ce docte religieux, en racontant les trois sacrements qu'on donnait d'abord, dans un temps où le christianisme étant établi, on ne baptisait guère, non plus qu'à présent, que les enfants des fidèles, parle ainsi : « On nous baptise, » dit-il « après on nous oint, » c'est-à-dire on nous confirme, « et enfin on nous donne « le sang précieux [1]. » Il ne fait aucune mention du corps, parce qu'on ne le donnait point aux enfants. C'est pourquoi il prend grand soin, dans le même endroit, d'expliquer comme le sang peut être donné même avant le corps; ce qui, n'ayant aucun lieu dans la communion des adultes, ne se trouvait que dans celle que les fidèles avaient tous reçue avec le sang tout seul dans leur enfance. Ainsi la coutume du IIIe siècle a déjà passé au VIe; elle n'en demeure pas là, on la trouve jusqu'aux derniers temps, et encore à présent, dans l'Eglise grecque. Allatius, catholique, et Thomas Smith, anglais, prêtre protestant, la rapportent également tous deux, après un grand nombre d'auteurs [1], et il n'y a point de difficulté.

[1] *Jobius, De Verb. incarn.*, III, c. 18; *Bibl. Phot.*, col. 222.

Il est vrai que M. Smith a varié dans sa seconde édition. Car on a eu peur en Angleterre d'autoriser un exemple dont nous nous servons pour établir la communion sous une espèce. M. Smith, après avoir remarqué dans sa préface l'avantage que nous en tirons [2], croit pouvoir vous l'ôter par deux ou trois témoignages assez faibles de Grecs forts récents, qui ont étudié en Angleterre, ou qui y résident, et dont les écrits sont imprimés dans les villes protestantes.

Le dernier des témoignages qu'il allègue, est celui d'un archevêque de Samos, que nous avons trop vu en ce pays-ci, pour compter beaucoup sur sa capacité, non plus que sur sa bonne foi. Il est présentement établi à Londres; et M. Smith nous rapporte une lettre qu'il lui a écrite, où il dit qu'après le baptême des enfants, le prêtre, « tenant le calice où est le sang avec le corps de notre Sauveur réduit en petites particules, y prend dans une petite cuiller une goutte de ce sang ainsi mêlé; de sorte qu'il se trouve dans cette cuiller quelques miettes de pain consacré, ce qui suffit à l'enfant pour participer au corps de Notre-Seigneur. » M. Smith ajoute que ces miettes sont si petites, « qu'on ne peut pas même les apercevoir à cause de leur petitesse, et qu'elles s'attachent à la cuiller, quelque peu qu'elle soit trempée dans cette sainte liqueur. » Voilà tout ce qu'on a pu tirer d'un Grec qu'on entretient à Londres, et de M. Smith, en faveur de la communion donnée sous les deux espèces aux enfants baptisés dans l'Eglise grecque : c'est qu'on leur donne le sang dans lequel le corps est mêlé, avec si peu de dessein de leur donner ce corps sacré, qu'on ne leur en donne « aucune partie de celles qu'on voit nager dans la liqueur sainte, et qu'on présente aux adultes, » comme dit M. Smith lui-même. On se contente de présumer qu'il s'attache à la cuiller de l'enfant *quelque particule insensible* du pain consacré : voilà ce qu'on appelle les communier sous les

[1] *Allat., Tract. de cons. utr. Eccles. Annot. de comm. Oriental.; Thom. Smith, Ep. de Eccles., Gr. stat. hod.*, p. 101, 1re édit *Hag.* de S. Vict. *Erudit. Theol.*, lib. I, cap. 20; *Bibl. PP. De div. Offic.* —
[2] *Præf.*, 2e edit., init.

deux espèces. En vérité, M. Smith n'eût-il pas aussi bien fait de ne rien changer dans son livre; et tout homme de bon sens ne croira-t-il pas s'en devoir tenir à ce qu'il a dit naturellement dans sa première édition, d'autant plus qu'on le voit conforme à l'ancienne tradition que nous avons exposée?

Que si on trouve la communion des petits enfants sous la seule espèce du vin, dans l'Eglise grecque, on ne la trouve pas moins parmi les Latins. On la trouve, selon M. de la Roque, dans les décrets du Pape Paschal II, comme nous venons de le voir, c'est-à-dire dans le XI[e] siècle. On la trouve jusqu'au XII[e] siècle dans la même Eglise latine; et Hugues de Saint-Victor, tant loué par saint Bernard, dit expressément que l'on ne donnait le saint Sacrement aux petits enfants baptisés, *que sous l'espèce du sang*, enseignant aussi dans la suite, *que sous chaque espèce on reçoit ensemble le corps et le sang*[1].

On voit la même doctrine, avec la même manière de communier les petits enfants, dans Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, intime ami du même saint Bernard. Le P. Mabillon, Bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, dont on ne peut non plus révoquer en doute la bonne foi que la capacité, a trouvé dans un ancien manuscrit un long passage de ce digne évêque, l'un des plus célèbres de son temps en piété et en doctrine, où il enseigne « que qui reçoit une seule espèce, reçoit Jésus-Christ tout entier, parce que, poursuit-il, on ne le reçoit ni peu à peu, ni en partie, mais on le reçoit tout entier sous une ou sous deux espèces : d'où vient qu'on ne donne que le seul calice aux enfants nouvellement baptisés, parce qu'ils ne peuvent prendre du pain; mais ils n'en reçoivent pas moins Jésus-Christ tout entier dans le seul calice[2]. »

Les ministres embarrassés par ces pratiques, qu'on trouve établies sans aucune contradiction dans tous les siècles passés, nous jettent ordinairement sur des questions incidentes, pour nous détourner de la question principale[3]. Ils exagèrent l'abus de la communion des petits enfants, car c'est ainsi qu'ils l'appellent, contre l'autorité de tous les siècles; abus qu'ils disent fondé *sur la grande et dangereuse erreur* de la nécessité absolue de recevoir l'Eucharistie dans tous les âges[4], à peine de damnation éternelle ; qui, selon eux, est l'erreur de saint Cyprien, de saint Augustin, du Pape saint Innocent, de saint Cyrille, de saint Chrysostome, de saint Césaire, évêque d'Arles ; et non-seulement *de plusieurs Pères*, mais encore *de plusieurs siècles*. O sainte antiquité, et Eglise des premiers siècles trop hardiment condamnée par les ministres; sans qu'il en revienne autre chose que le plaisir d'avoir fait croire à leurs peuples que l'Eglise pouvait tomber dans l'erreur, même dans ses plus beaux temps! Car, au fond, que servait cette discussion à notre sujet? L'ancienne Eglise croyait l'Eucharistie nécessaire aux petits enfants. Nous avons déjà montré que c'était une nouvelle raison de la donner sous les deux espèces, supposé que les deux espèces fussent de l'essence de ce sacrement. Pourquoi donc ne leur en donner qu'une seule ? et que peuvent dire ici ses ministres, si ce n'est qu'ils nous répondent que l'ancienne Eglise ajoutait à l'erreur de croire la communion absolument nécessaire au salut, celle de croire que la communion avait son effet entier sous une seule espèce; et qu'à force de faire errer une antiquité si pure, on se veuille montrer soi-même visiblement dans l'erreur?

Nous avons, Dieu merci, une doctrine qui ne nous oblige point à nous jeter dans de tels excès. Je pourrais aisément expliquer comment la grâce du sacrement de l'Eucharistie est en effet nécessaire à tous les fidèles ; comment l'Eucharistie et sa grâce est contenue en vertu dans le baptême; ce qu'opère dans les fidèles le droit sacré qu'ils y reçoivent sur le corps et sur le sang de Notre-Seigneur, et comment il appartient à la dispensation de l'Eglise de régler le temps d'exercer ce droit. Je pourrais faire voir encore sur ces fondements, que si quelques-uns, comme par exemple, ce Guillaume, évêque de Châlons, rapporté si fidèlement par le P. Mabillon, semblent avoir cru la nécessité de l'Eucharistie, loin que cette opinion fût universelle, on la voit très-fortement combattue par d'autres auteurs du même temps, comme par Hugues de Saint-Victor, cité dans le livre de M. de la Roque [1], et par beaucoup d'autres. Je pourrais dire encore comme ces auteurs ont expliqué saint Augustin, après saint Fulgence [2], et montrer avec eux, par des passages exprès, et par toute la doctrine de ce Père, combien il est éloigné de l'erreur qu'on lui attribue. Mais j'ai dessein d'enseigner ici ce qu'il faut croire des deux espèces, et non pas d'embarrasser mes lecteurs de questions incidentes. Ainsi je n'y entre pas; et sans charger mon discours d'un examen inutile, je dirai en peu de mots la foi de l'Eglise.

L'Eglise a toujours cru et croit encore que les

[1] *Hug.* de S. Vict., *Erud. th.* l. III, c. 20. — [2] Ex lib. manuscripto, qui dicitur *Pancrisis*. relat. in *Præf.* sæc. III. *Bened.*, p. I, n. 75. — [3] *Du Bourd.*, rep. 1, p. 36 et seq., *Rép.*, c. 2, 1. — [4] *Hist. Euch.*, part. I, c. 11, p. 136 et seq.

[1] *Hug.* de S. Vict., *Erud. Theol.*, l. I, c. 20; *Hist. Euch.*, part. I, c. 11, pag. 139. — [2] *Fulg.*, *Epist. ad Ferr. Diac.*, c. 11, n. 24.

enfants sont capables de recevoir l'Eucharistie, aussi bien que le baptême, et ne trouve pas plus d'obstacle à leur communion dans ces paroles de saint Paul : « Qu'on s'éprouve et qu'on « mange [1], » qu'elle en trouve à leur baptême dans ces paroles de Notre-Seigneur : « Enseignez et baptisez [2]. » Mais comme elle sait que l'Eucharistie ne leur peut pas être absolument nécessaire pour le salut, après qu'ils ont reçu la pleine rémission de leurs péchés dans le baptême, elle croit que c'est une affaire de discipline de donner ou de ne pas donner la communion dans cet âge : c'est pourquoi, durant onze et douze cents ans, pour de bonnes raisons, elle l'a donnée; et pour d'autres bonnes raisons, elle a cessé depuis de la donner. Mais l'Eglise, qui se sentait libre à communier ou à ne pas communier les enfants, ne peut jamais avoir cru qu'il lui fût libre de les communier d'une manière contraire à l'institution de Jésus-Christ, ni n'aurait jamais donné une seule espèce, si elle eût cru les deux espèces inséparables par leur institution.

En un mot, pour nous dégager tout d'un coup des discussions inutiles : quand l'Eglise a donné la communion aux petits enfants sous la seule espèce du vin, ou elle jugeait ce sacrement nécessaire à leur salut ou non. Si elle ne le jugeait pas nécessaire, pourquoi se presser de le donner pour le donner mal ? Et si elle le jugeait nécessaire, c'est une nouvelle démonstration qu'elle croyait tout l'effet du sacrement renfermé sous une seule espèce.

Et pour montrer plus clairement qu'elle était dans cette créance, la même Eglise, qui donnait l'Eucharistie aux petits enfants sous la seule espèce du vin, dans un âge plus avancé, la leur donnait sans scrupule sous la seule espèce du pain. Personne n'ignore l'ancienne coutume de donner à des enfants innocents ce qui restait du corps de Notre-Seigneur après la communion des fidèles. Quelques Eglises brûlaient ces sacrés restes, et telle était la coutume de l'Eglise de Jérusalem, comme Hésychius, prêtre de cette Eglise, le rapporte [3]. Jésus-Christ est également au-dessus de toute corruption ; mais le sens humain demandait que, par respect pour ce sacrement, on employât celle qui offense le moins les sens; et on aimait mieux brûler ses sacrés restes que de les voir s'altérer d'une manière plus choquante en les gardant. Ce que l'Eglise de Jérusalem consumait par le feu, l'Eglise de Constantinople le donnait à consumer à de jeunes enfants, les regardant en cet âge, où la grâce du baptême était entière, comme ses vaisseaux les plus saints. Evagrius écrit, au VI[e] siècle, que c'était l'ancienne coutume de l'Eglise de Constantinople [1]. M. de la Roque marque cette coutume, et nous fait voir dans le même temps la même pratique en France, où un concile ordonna que « les restes du sacrifice, après la Messe achevée, seraient donnés, arrosés de vin, le mercredi et le vendredi, à des enfants innocents, à qui on ordonnerait de jeûner pour les recevoir [2]. » C'était sans doute le corps de Notre-Seigneur qu'ils recevaient comme les autres fidèles. Evagrius appelle ces restes *des particules du corps immaculé de Jésus-Christ notre Dieu* [3], et c'est ainsi que traduit M. de la Roque. Le même Evagrius raconte que cette communion préserva un enfant juif, qui avait communié de cette sorte avec les enfants des fidèles, de la fournaise brûlante où son père l'avait jeté, en haine de la communion qu'il avait reçue, Dieu ayant voulu confirmer par un miracle si éclatant cette communion sous une espèce. Personne ne s'est jamais avisé de dire qu'on ait mal fait de donner le corps sans le sang, ni qu'une telle communion fût défectueuse. Si l'usage en a été changé, ç'a été pour d'autres raisons, et de la même manière que d'autres choses de discipline ont été changées, sans condamner la partie précédente. Ainsi cette coutume, bien qu'elle ait cessé d'être en usage dans l'Eglise, demeure dans les histoires et dans les canons, en témoignage contre les protestants : la communion des enfants est une claire conviction de leur erreur ; les enfants à la mamelle communient sous la seule espèce du vin ; et les enfants plus avancés, sous celle du pain, concourant à faire voir, les uns et les autres, l'intégrité de la communion sous une espèce.

Le troisième fait est que les fidèles, après avoir communié dans l'Eglise et dans la sainte assemblée, emportaient avec eux l'Eucharistie pour communier tous les jours dans leur maison. On ne pouvait pas leur donner l'espèce du vin, parce qu'elle ne se serait pas conservée, surtout dans une aussi petite quantité qu'était celle dont on use dans les saints mystères, et il est certain aussi qu'on ne leur donnait que la seule espèce du pain. Tertullien, qui fait mention de cette coutume dans son livre *De la prière* [4], n'y parle que de « prendre et de réserver le corps de Notre-« Seigneur ; » et il parle en un autre endroit [5] « du pain que les Chrétiens mangeaient à jeun « en secret, » sans y ajouter autre chose. Saint

[1] *I Cor.*, XI, 28. — [2] *Matth.*, XVIII. — [3] *Hesych.*, in *Levit.*, l. II, 68.

[1] *Evagr.*, lib. IV, c. 35. — [2] *An.* 585 ; *Conc. Mastic.*, II, c. 6, tom. I. *Conc. Gal.*, *Lab.*, tom. V. col. 982, *Hist. Euch.*, part. I, c. 16, p. 183. — [3] *Ibid.*, cap. 36. — [4] *Tert.*, *De orat.*, cap. 14. — [5] Lib. II, *ad ux.*, n. 5.

Cyprien nous fait voir la même pratique dans son traité *De lapsis*. Cette coutume, commencée durant les persécutions, et lorsque les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas libres, n'a pas laissé de durer pour d'autres raisons pendant la paix de l'Eglise. Nous apprenons de saint Basile que les solitaires ne communiaient pas d'une autre sorte *dans les déserts* où *ils n'avaient point de prêtres* [1]. Et il est certain d'ailleurs que ces hommes merveilleux ne venant à l'Eglise tout au plus que dans les solennités principales, ils n'auraient pas pu conserver l'espèce du vin. Aussi n'est-il parlé dans saint Basile que « de ce qu'on « mettait dans la main pour le porter à la bou- « che, » c'est-à-dire du pain consacré ; et c'est ce qu'on *avait la liberté de réserver*, comme dit le même Père : à quoi il ajoute, qu'il est indifférent « de recevoir dans sa maison un ou plu- « sieurs morceaux, » se servant même d'un mot qui constamment ne peut signifier *que la parcelle ou la portion* de quelque chose de solide ; ce qui fait aussi qu'Aubertin ne l'entend que du pain sacré [2]. Et encore que saint Basile fasse assez voir, tant par ces termes que par toute la suite de son discours, que les fidèles en ces occasions ne prenaient et ne réservaient que le corps seul, il décide que leur communion « n'é- « tait pas moins sainte ni moins parfaite dans « leur maison que dans l'Eglise. » Il dit même que cette coutume était universelle par toute l'Egypte, et même à Alexandrie. M. de la Roque conclut très-bien d'un passage de saint Jérôme [3], qu'elle était aussi dans Rome, où, sans aller toujours à l'Eglise, « les fidèles recevaient « tous les jours le corps de Notre-Seigneur dans « leur maison, » à quoi ce Père ajoute : « N'est- « ce pas le même Jésus-Christ qu'on reçoit dans « la maison et dans l'Eglise? » pour montrer que l'une de ces communions n'est pas moins bonne ni moins parfaite que l'autre. Le même M. de la Roque demeure d'accord que les Chrétiens des premiers temps s'envoyaient l'Eucharistie les uns aux autres en signe de communion [4] ; comme en effet il paraît, par une lettre de saint Irénée [5], qu'on l'envoyait de Rome jusqu'en Asie ; et encore qu'ils la portaient avec eux dans leurs voyages de mer et de terre : ce qui confirme l'usage de l'espèce qui seule se pouvait porter et seule se conserver si longtemps en si petite quantité. Témoin Satyre, frère de saint Ambroise, qui, au rapport de ce saint, quoiqu'il ne fût que catéchumène, obtint des fidèles par la ferveur de sa foi, « ce divin sacrement, l'enveloppa dans « un linge, et l'ayant lié autour de son cou, se « jeta dans la mer » avec ce précieux gage, par lequel aussi il fut sauvé [1]. Je n'ai pas besoin de rapporter les autres passages où cette coutume est établie, puisque M. de la Roque la reconnaît, et nous dispense de la preuve. On voit même dans les passages qu'il cite comment on emportait l'oblation sainte ; et il paraît que c'était dans un *petit coffre ou dans un linge bien net* [2]. Il trouve des vestiges de cette coutume au temps du Pape saint Hormidas, c'est-à-dire au commencement du VI[e] siècle ; et il est vrai que sous ce Pape un bruit de persécution s'étant répandu mal à propos à Thessalonique, « on distribua « l'Eucharistie à pleins paniers pour longtemps à « tous les fidèles [3] » Ceux qui la distribuèrent ne sont pas blâmés de l'avoir donnée de cette sorte ; mais d'avoir malicieusement effrayé le peuple par le bruit d'une persécution imaginaire.

En effet, il ne faut point regarder cette manière de communier dans la maison comme un abus, sous prétexte qu'on n'a pas continué cet usage : car dans les affaires de pure discipline, comme celle-ci, l'Eglise a des raisons pour défendre dans un temps ce qu'elle permet dans un autre. C'est durant les persécutions, c'est-à-dire dans les temps les plus saints, que cette coutume a été le plus en usage ; de sorte que la communion sous une espèce est autorisée par la pratique constante des meilleurs temps, et par l'exemple de tous les martyrs. Il est même constant qu'en ce temps on communiait plus souvent sous la seule espèce du pain que sous les deux espèces, puisqu'il était établi que l'on communiait tous les jours dans sa maison sous cette seule espèce, au lieu que l'on ne pouvait recevoir les deux espèces que dans les assemblées de l'Eglise, qui n'étaient pas si fréquentes ; et personne n'a soupçonné, durant tant de siècles, qu'une de ces manières de communier fût défectueuse ou plus imparfaite que l'autre.

Ceux qui savent avec quel respect on traitait alors les choses saintes, ne trouveront point d'irrévérence à mettre la communion dans la main des fidèles, non plus qu'à la leur laisser emporter dans leurs maisons particulières, où il est certain, à notre honte, qu'il y avait plus de modestie qu'il n'y en a présentement dans les Eglises.

On sait d'ailleurs le soin extrême que prenaient les Chrétiens de garder ce précieux dépôt du corps de Notre-Seigneur, et surtout de le mettre

[1] *Basil.*, epist. 289, nunc 93, tom. III. — [2] *Aub.*, l. II, p. 442. — [3] Part. I, c. 14, p. 173 ; *Hieron. ad Pam.*, epist. 30, tom. IV, part. II, col. 2.9. — [4] *Hist. Euchar.*, part. I, c. 15, p. 176. — [5] *Euseb.*, *Hist. eccl.*, l. v, ch. 24 ; *Hist. Euch.*, p. I, c. 14, p. 174.

[1] *Ambr.*, *De ob. fratr. Sat.*, l, I, n. 43, 44, tom. II, col. 1125. — [2] Part. I, ch. 12, p. 159 ; c. 14, p. 172 et seq. ; Joan. Mosch., *Prat. spir.*, tom. XIII, *Bibl. PP.*, p. 1089. — [3] Inter *Epist. Horm. Papæ*, post epist. 62, *Sugg. Germ.*, etc., et post epist. 67, *Ind. Joan. episc.*, tom. v, *Conc.*

à couvert des mains profanes. Nous voyons dans les Actes des martyrs de Nicomédie, que lorsque les magistrats firent la visite de la chambre *où habitait sainte Domne avec l'eunuque Indes qui la servait*, on y trouva seulement *une croix, le livre des Actes des Apôtres, deux nattes étendues à plate terre* (c'était les lits de ces saints martyrs), *un encensoir de terre, une lampe, un coffret de bois où ils mettaient la sainte oblation qu'ils recevaient. On n'y trouva point l'oblation sainte, qu'ils avaient eu soin de consumer* [1]. C'est aux protestants à nous dire ce que ces martyrs faisaient de cette croix et de cet encensoir. Les Catholiques n'en sont point en peine, et ils sont ravis de voir dans le meuble de ces saints, avec la simplicité des premiers temps, les marques de leur religion et de l'honneur qu'ils rendaient à l'Eucharistie. Mais, ce qui fait à notre sujet, on reconnait dans cette histoire comment on gardait l'Eucharistie, et quel soin on prenait de ne la pas laisser tomber en des mains infidèles. Dieu s'en mêlait quelquefois; et les *Actes de saint Tharsice* [2] acolyte, font voir que le saint martyr, « rencontré par des païens pendant qu'il portait les sacrements du corps de Notre-Seigneur, ne voulut jamais découvrir ce qu'il portait, et fut tué à coups de bâton et à coups de pierre; après quoi ces infidèles l'ayant visité, ils ne trouvèrent, ni dans ses mains ni dans ses habits, aucune parcelle des sacrements de Jésus-Christ, » Dieu ayant lui-même pourvu à la sûreté des dons célestes. Ceux qui savent le style du temps le reconnaissent dans ces actes, où il est parlé des sacrements de Jésus-Christ et des sacrements de son corps. On se servait de ce nom indifféremment au nombre pluriel et singulier, en parlant de l'Eucharistie, tantôt pour en exprimer l'unité parfaite, et tantôt pour faire voir qu'il y avait dans un seul sacrement et dans un seul mystère (car ces termes sont équivalents), et même dans chaque partie de ce sacrement adorable, plusieurs sacrements et plusieurs mystères ensemble.

Cette réserve, qui se faisait de l'Eucharistie sous la seule espèce du pain dans les maisons particulières, confirme ce qu'il faut croire de la réserve qui s'en faisait dans l'Eglise, ou dans la maison des évêques, pour l'usage des malades; et des faits qui se soutiennent si bien les uns et les autres, mettent hors de contestation la doctrine de l'Eglise.

Tout ce que les ministres répondent ici ne sert qu'à découvrir leur embarras.

Ils traitent tous d'un commun accord cette coutume de profanation et d'abus, même après avoir établi qu'elle a été universelle pendant plusieurs siècles [1]; et ce qui est bien plus étrange, pendant les siècles les plus purs du christianisme. Cette réponse porte avec elle sa réfutation; et il sera aisé de prendre son parti, quand il ne s'agira plus que de savoir si tous les martyrs sont des profanes, ou si les ministres, qui les accusent, sont des téméraires.

Calixte et M. du Bourdieu, qui le suit en tout [2], rapportent deux canons de l'Eglise d'Espagne, l'un du concile de Saragosse, et l'autre du premier de Tolède, où « ceux qui n'avaient pas l'Eucharistie reçue des mains de l'évêque sont chassés comme sacriléges, et frappés d'anathème [3]. »

M. de la Roque leur répond qu'il ne croit pas *que ce canon de Saragosse ait* été fait pour abolir la coutume d'emporter l'Eucharistie, et de la garder [4]. Et il dit après la même chose du premier concile de Tolède; ce qu'il prouve par le onzième canon du onzième concile de la même ville [5].

Et quand on ne voudrait pas s'arrêter aux sentiments de M. de la Roque, on voit assez que ces deux conciles, tenus au IVe siècle ou aux environs, ne peuvent pas avoir détesté, comme un sacrilége, une coutume que tous les Pères nous font voir commune en ce temps-là, comme nous l'avons montré, de l'aveu même des ministres.

En effet, il n'est point parlé dans ces conciles de ceux qui, prenant à l'Eglise une partie du pain consacré, en réservent une partie pour communier dans leur maison; mais de ceux qui, recevant la communion des mains de l'évêque, n'en avalent rien du tout. Voilà ce que défendent ces conciles; et les motifs de cette défense ne sont pas malaisés à deviner, puisque le premier concile de Tolède, qui blâme si sévèrement au canon 14, ceux qui affectaient, *en assistant à l'Eglise, de n'y communier jamais;* lorsque, dans le canon suivant, il condamne, *comme sacriléges, ceux qui n'avalent point la communion après l'avoir reçue des mains du prêtre,* fait assez connaître, par cette suite, qu'il a eu en vue de condamner une autre manière d'éviter la communion, d'autant plus mauvaise, qu'elle montrait ou une hypocrisie sacrilége, ou une aversion trop visible de ce saint mystère.

Ces malheureux, qui évitaient si obstinément la communion, étaient les priscillianistes, hérétiques de ces temps et de ces lieux-là, qui se mêlaient ordinairement avec les fidèles. Mais quand on ne voudrait pas convenir de ce motif du canon, on ne niera pas du moins qu'il n'y ait d'au-

[1] *Act. Martyr. Nicom.*, ap. Bar., an. 293. — [2] *Mart. Rom.*, 15 Aug.

[1] *Hist. Euchar.*, part. I. chap. 12, pag. 169. h. 14, p. 175; *Du Bourd.*, *Rép.*, c. 19. — [2] *Calix.*, n. 11; *Du Bourd.*, *Rép.*, c., 19. — [3] *Concil. Cæsar. Aug.*, cap. 3; *Labb.*, tom. II, col. 1009; *Tol.* c. I, 14; *Ibid.*, col. 1125. — [4] *Hist. Euch.*, part. I, c. 14, p. 174. — [5] *Conc. Tol.* XI; *Labb.*, t. VI, *Conc.*, col. 552.

tres mauvais motifs, de ne pas avaler l'Eucharistie, qu'on peut avoir condamnés dans ces conciles. On peut s'éloigner de l'Eucharistie par superstition ; on la peut réserver pour en abuser ; on la peut rejeter par infidélité; et le concile XI[e] de Tolède nous apprend que c'est un tel sacrilége que le premier a condamné. Ces abus, ou d'autres semblables, aperçus en certains endroits, peuvent, avoir donné lieu à des défenses locales, qui n'apportaient aucun préjudice aux coutumes des autres pays; et il est certain, d'ailleurs, que ce qui se fait en un lieu aussi bien qu'en un temps, avec révérence, peut être si mal pratiqué en d'autres temps et en d'autres lieux, qu'on le rejettera comme sacrilége. Ainsi, en quelque manière qu'on veuille prendre ces canons, ils n'autorisent en aucune sorte l'erreur de ceux qui veulent faire passer pour abus la pratique des saints martyrs et de toute l'ancienne Eglise, et qui ne trouvent point d'autre réponse à un argument invincible qu'en leur faisant leur procès.

M. du Bourdieu tâche d'échapper par une autre défaite, qui n'est pas moins vaine. Il voudrait qu'on crût que les fidèles communiaient sous les deux espèces dans ces communions domestiques, et les gardaient toutes deux[1], dont il apporte, après Calixte, quatre témoignages : celui de saint Justin, qui dit, qu'après la consécration faite à l'Eglise, les diacres portaient aux absents les deux espèces[2]; celui de saint Grégoire le Grand, qui raconte que, dans un voyage de Constantinople à Rome, et dans une grande tempête, les fidèles *reçurent le corps et le sang*[3] ; celui d'Amphilochius, qui dit, dans la *Vie de saint Basile*, qu'un Juif se mêlant avec les fidèles dans leur assemblée, en rapporta à sa maison *des restes du corps et du sang*[4] ; et enfin celui de saint Grégoire de Nazianze, qui raconte que sa sœur sainte Gorgonie mêla avec ses larmes ce qu'elle avait pu ramasser *des antitypes ou symboles du corps et du sang*[5]. Il devait traduire *du corps ou du sang* comme il y a dans le texte, et non pas *du corps et du sang*, comme il a fait, pour insinuer qu'on gardait toujours l'un et l'autre ensemble.

De ces quatre exemples, les deux premiers visiblement ne font rien à notre sujet.

Nous avons dejà remarqué, avec M. de la Roque, que dans celui de saint Justin on portait à la vérité les deux espèces, mais incontinent après qu'on les avait consacrées par où on ne montre pas qu'on les gardât, ce qui est précisément notre question.

Pour montrer que, dans l'occasion racontée par saint Grégoire, les fidèles avaient gardé dans leur vaisseau les deux espèces , depuis Constantinople jusqu'à Rome, il faudrait auparavant qu'il fût certain qu'il n'y avait point dans ce vaisseau de prêtre qui pût célébrer, ou que *Maximien*, dont saint Grégoire parle en ce lieu, ne l'était pas, quoiqu'il fût *le père d'un monastère.* Ce grand Pape ne dit rien de ces circonstances, et nous laisse la liberté de les suppléer par d'autres raisons, dont la principale se tire de l'impossibilité, déjà tant marquée, de garder si longtemps et en si petite quantité le vin consacré.

Ce que dit ici M. du Bourdieu, qu'on n'eût osé célébrer dans un navire, fait voir qu'il ne cherche qu'à chicaner, sans vouloir même considérer qu'encore à présent on célèbre en toutes sortes de lieux, quand il y a raison de le faire.

Ainsi, de ces quatre exemples, en voilà d'abord deux inutiles. Les deux autres, avec les passages de Baronius et du savant l'Aubespine, évêque d'Orléans, dont il les soutient, peuvent bien prouver qu'on ne refusait pas le sang aux fidèles pour l'emporter avec eux , s'ils le demandaient (car aussi pourquoi le leur refuser, et croire que le corps sacré qu'on leur confiait fût plus précieux que le sang ?), mais ne prouveront jamais qu'ils le pussent garder longtemps, puisque la nature même y résistait; ni que ce fût la coutume de le faire, l'Eglise étant si persuadée que la communion était égale sous une ou sous deux espèces, que la moindre difficulté la déterminait à l'une ou à l'autre manière. Aussi voyons-nous, dans le passage de saint Grégoire de Nazianze, qu'il ne dit pas que sa sœur arrosa de ses larmes *le corps et le sang*, comme s'il eût été certain qu'elle eût eu l'un et l'autre ; mais *le corps ou le sang*, pour montrer qu'il ne savait pas lequel des deux elle avait en son pouvoir, l'ordinaire étant de ne garder que le corps.

Que sert donc de chicaner sur un fait constant ? Il en faut toujours venir à la vérité : et M. de la Roque, celui de tous les ministres qui a le plus scrupuleusement examiné cette matière, convient franchement *que les fidèles emportaient chez eux le pain de l'Eucharistie, pour le prendre quand ils voulaient*[1] se sauvant comme il peut de la conséquence par la remarque qu'il fait que cette coutume *abusive* et particulière, « ne « peut préjudicier à la pratique générale, et que « ceux-là mêmes qui emportaient chez eux « l'Eucharistie, ne le faisaient apparemment « qu'après en avoir mangé une partie dans l'as-

[1] *Rép.*, c. 18. —[2] *Just. Ap.*, I, n. 65 et seq , pag. 82 et seq. —[3] *Greg.*, dial. lib. 3, c 36, t II. —[4] *Amph* , *Vit. Bas.*—[5] *Greg. Naz.*, rat. 11, *in Gorg. sor.*, tom. I, p. 186 et seq.

[1] *Hist. Euch.*, part. I, ch. 12, p. 159.

« semblé et participé au calice du Seigneur. »

Calixte s'en tire à peu près avec la même réponse[1]. Au commencement du Traité qu'il nous donne sur la communion des deux espèces, il avait dit naturellement que quelques-uns réservaient « le pain sacré pour le manger ou dans « leur maison, ou dans les voyages ; » et après avoir rapporté plusieurs passages, entre autres celui de saint Basile, qui ne souffre aucun subterfuge, il avait conclu « qu'il était certain, par ces « passages, que quelques-uns, émus d'une reli« gieuse affection pour l'Eucharistie, empor« taient une partie du pain consacré, ou de ce sa« cré symbole. » Il n'y a personne qui ne voie, en lisant ces passages dans Calixte même, que ce *quelques-uns*, qu'il coule si doucement, c'est toute l'Eglise : et quand il ajoute que cette coutume fut *tolérée quelque temps, ce quelque temps*, c'est-à-dire quatre ou cinq cents ans, et dans les temps les plus purs ; et ce *tolérée*, c'est-à-dire universellement reçue dans ces beaux siècles de l'Eglise, sans que personne se soit avisé, ni de la blâmer, ni de dire que cette communion fut insuffisante.

Dans la suite de la dispute, Calixte s'échauffe et s'efforce de prouver, par les exemples déjà réfutés, que cette communion pouvait se faire sous les deux espèces. Mais il en revient enfin à la solution qu'il avait donnée d'abord, que les fidèles, qui communiaient sous la seule espèce du pain, dans leurs maisons, avaient reçu celle du vin dans l'Eglise, et qu'il n'y a point d'exemple, « que durant mille et onze cents ans, on « ait communié publiquement sous une espèce[2] ; » comme s'il ne suffisait pas, pour le convaincre, que la communion sous une espèce ait été jugée parfaite et suffisante, ou qu'il fût plus permis de communier contre l'ordre de Jésus-Christ, et de diviser son mystère, dans la maison que dans l'Eglise ; ou enfin que cette parcelle du pain sacré, qu'on prenait en particulier dans sa maison sans prendre le sang, n'eût pas été donnée à l'Eglise même, et de la main des pasteurs pour cet usage.

Voilà les vaines chicanes, par lesquelles les ministres pensent éluder une vérité manifeste ; mais je ne veux pas les laisser dans leur erreur à l'égard de la communion publique ; et encore qu'il nous suffise d'avoir pour nous cette communion faite en particulier, avec l'approbation de toute l'Eglise, nous allons voir que la communion sous une espèce n'était pas moins libre dans les assemblées solennelles que dans la maison.

Je pose donc pour quatrième fait, que dans

[1] *Disp.*, n. 10. —[2] *Disp.*, n, 10, 11, 154.

l'Eglise même, et dans les assemblées des Chrétiens, il leur était libre de prendre ou les deux espèces, ou une seule. Les manichéens abhorraient le vin, qu'ils croyaient une créature du diable[1]. Les mêmes manichéens niaient que le Fils de Dieu eût versé son sang pour notre rédemption, croyant que sa passion n'avait été qu'une illusion et une apparence fantastique. Ces deux raisons leur donnaient de l'aversion pour le sang précieux de Notre-Seigneur, qu'on recevait dans les mystères sous l'espèce du vin : et comme, « pour se mieux cacher, » dit saint Léon, et répandre plus aisément leur venin, « ils se mêlaient avec les Catholiques, jusqu'à « communier avec eux, ils ne recevaient que le « corps de Notre-Seigneur, évitant de boire le « sang par lequel nous avons été rachetés. » On avait peine à découvrir leur fraude, parce que les Catholiques mêmes ne communiaient pas tous sous les deux espèces. A la fin on remarqua que les hérétiques le faisaient par affectation, de sorte que le pape saint Léon le Grand *voulut que, reconnus à cette marque, on les chassât de l'Eglise* ; et saint Gélase, son disciple et son successeur, fut obligé à défendre expressément de communier autrement que sous les deux espèces[2] : marque qu'auparavant la chose était libre, et qu'on n'en vint à cette ordonnance, que pour ôter aux manichéens le moyen de tromper.

Ce fait est du V[e] siècle. M. de la Roque et les autres le rapportent avec le sentiment de ces deux Papes[3], et ils en tirent avantage. Mais, au contraire, ce fait montre clairement qu'il fallut une raison particulière pour obliger les fidèles à communier nécessairement sous les deux espèces, et que la chose auparavant se pratiquait indifféremment des deux manières : autrement les manichéens se seraient d'abord trop fait connaître, et n'auraient pas pu espérer d'être soufferts.

Mais s'il était libre, disent les ministres[4], de communier quand on voulait sous la seule espèce du pain, on n'aurait pas pu reconnaître les manichéens à cette marque, comme s'il n'y avait point de différence entre la liberté de recevoir une ou deux espèces, et la perpétuelle affectation de ces hérétiques à refuser opiniâtrement le vin consacré. Quel effet de la prévention, de ne vouloir pas observer une chose si manifeste !

Il est vrai qu'en laissant cette liberté, il fallait du temps et une intention particulière pour discerner les hérétiques d'avec les fidèles. C'est

[1] *Leo* I, serm. 45, al. 41, qui est 4 *de Quadr.*, c. 5. —[2] In *Dec. Grat. de Cons.*, dist, 2, cap. 2, *Comperimus*. Ivo, *Microl.*, etc. —[3] Part. I, c. 12, p. 144. —[4] *Du Bourd.*, *Rép.*, ch. 13, p. 281.

aussi ce qui donna lieu assez longtemps à la fraude, et ce qui fit que, du temps de saint Gélase, il en fallut enfin venir à une ordonnance expresse, de prendre également le corps et le sang sous peine d'être privé de l'un et de l'autre.

M. du Bourdieu nous cache ici avec beaucoup d'artifice le motif de la défense de ce Pape [1]. Voici les paroles du décret : « Nous avons découvert que quelques-uns, en prenant seulement le corps sacré, s'abstiennent du sacré calice, lesquels, certes, puisqu'on les voit attachés à je ne sais quelle superstition, il faut ou qu'ils prennent les deux parties de ce sacrement, ou qu'ils soient privés de l'une et de l'autre [2]. » Ce *puisque* du pape Gélase, qui nous marque manifestement dans l'abstinence superstitieuse de ces hérétiques une raison particulière de les obliger aux deux espèces, est supprimé par ce ministre ; car voici ce qu'il fait dire à ce grand Pape : « Je ne sais à quelle superstition ils sont attachés ; qu'ils prennent les sacrements entiers, ou qu'ils soient privés des sacrements entiers. »

Il n'a osé faire paraître dans sa traduction la particule où ce Pape marque expressément que sa défense a eu un motif particulier, de peur qu'on ne conclût trop facilement, contre lui, qu'il n'y avait rien de plus libre en soi que de communier sans prendre le sang, puisqu'il a fallu des raisons et une occasion particulière pour obliger à le faire.

Il y a encore une autre finesse, mais bien faible, dans la traduction de ce ministre ; car, au lieu que le Pape dit, comme je le viens de traduire : « Lesquels, certes, puisqu'ils paraissent attachés à je ne sais quelle superstition, » c'est-à-dire indéfiniment, comme il est visible, à une *certaine superstition* qu'il ne daigne pas exprimer ; le ministre lui fait dire précisément, et plus fortement tout ensemble : « Je ne sais à quelle superstition ils sont attachés, » pour conclure de là un peu après qu'il ne s'agissait pas ici des manichéens, « dont, » dit-il [3], « ce savant évêque n'ignorait pas les erreurs, ou celles qui avaient la vogue en son temps. »

Calixte avait tâché avant lui de détacher le fait de saint Léon d'avec celui de saint Gélase [4], pour empêcher qu'on ne crût que l'ordonnance de ce dernier Pape en faveur des deux espèces ne fût regardée comme relative à l'erreur des manichéens. Que lui sert ce misérable refuge ? Puisqu'il paraît clairement par les termes de cette ordonnance qu'elle a un motif particulier, que nous importe que ce soit l'erreur des manichéens, ou quelque autre superstition semblable ? et n'est-ce pas toujours assez pour faire voir que, de quelque façon qu'on le prenne, il a fallu à l'Eglise des raisons particulières pour obliger aux deux espèces.

Mais, au fond, on ne peut douter que cette superstition, dont parle ici saint Gélase, ne fût celle des manichéens, puisque Anastase, bibliothécaire, dit expressément dans la *Vie* de ce grand Pape, « qu'il découvrit à Rome des manichéens, qu'il les envoya en exil, et qu'il fit brûler leurs livres devant l'Eglise de Sainte-Marie [1]. » On ne voit pas en effet quelle superstition, autre que celle des manichéens, aurait pu inspirer l'horreur du vin et celle du sang de Notre-Seigneur. On sait d'ailleurs que ces hérétiques avaient des artifices inouïs pour s'insinuer secrètement parmi les fidèles, et qu'il y avait dans leurs discours prodigieux une telle efficace d'erreur, que rien n'était plus difficile que d'effacer tout à fait les impressions qu'ils laissaient dans les esprits. Personne ne doutera donc que ces superstitieux, dont parle le pape saint Gélase, n'aient été des restes cachés de ces manichéens que saint Léon, son prédécesseur, avait découverts trente ou quarante ans auparavant ; et quand saint Gélase a dit qu'ils sont attachés à *je ne sais quelle superstition*, ce n'est pas qu'il ne connût bien leurs erreurs ; mais il parle ainsi par mépris, ou en tout cas, parce que cette secte obscure se tournait en mille formes, et qu'on ne savait pas toujours, ou qu'on ne voulait pas toujours expliquer au peuple tout ce qui restait de ce venin.

Mais voici le fort des ministres. Ils soutiennent que nous avons tort de chercher une raison particulière de l'ordonnance de saint Gélase, puisque ce Pape la fonde manifestement sur la nature du mystère. Rapportons donc encore une fois les paroles déjà citées de ce Pape, et ajoutons-y toute leur suite. « Nous avons découvert, » dit-il, « que quelques-uns prennent seulement le sacré corps, et s'abstiennent du sang sacré, lesquels, certes, puisqu'on les voit attachés à je ne sais quelle superstition, il faut qu'ils prennent les deux parties, ou qu'ils soient privés de toutes les deux, parce que la division d'un seul et même mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége. »

A bien prendre la suite de ces paroles, on voit que la division qu'il accuse de sacrilége est celle qui est fondée sur cette superstition, où le sang

[1] *Ibid.*, p. 283. — [2] Qui procul dubio (quoniam nescio qua superstitione docentur astringi), aut integra sacramenta percipiant, aut ab integris arceantur. (Gel., *ibid.*) — [3] *Du Bourd.*, *ibid.*, p. 285. — [4] *Calixt.*, *De put. contra Com.*, etc., et *in Add.*, p. 291.

[1] *Vit. Gel.*, tom. IV, *Conc.*, col. 1154.

de Notre-Seigneur consacré sous l'espèce du vin était regardé comme un objet d'aversion. En effet, c'est diviser le mystère que de croire qu'il y en a une partie que Jésus-Christ n'a pas instituée, et qui doit être rejetée comme abominable. Mais de croire que Jésus-Christ ait également institué les deux parties, et n'en prendre cependant qu'une seule, non pas en méprisant l'autre (à Dieu ne plaise!), mais parce qu'on croit que dans une seule on reçoit la vertu de toutes les deux, et qu'il n'y a dans toutes les deux qu'un même fond de grâce; si c'est diviser le mystère, l'Eglise primitive le divisait donc quand elle communiait les malades, les petits enfants, et tous les fidèles généralement dans leurs maisons, sous une seule espèce. Mais comme on ne peut avoir un tel sentiment de l'ancienne Eglise, on est forcé d'avouer que, pour diviser ce mystère, il faut croire et faire autre chose que ce que croient et font tous les Catholiques.

L'Eglise ancienne a si peu cru que ce fût diviser le mystère que de ne donner qu'une seule espèce, qu'elle a eu des jours solennels, où elle n'a distribué que le corps sacré de Notre-Seigneur dans l'Eglise, et à tous les assistants [1]. Tel était l'office du vendredi saint dans l'Eglise latine; et tel était l'office de l'Eglise grecque dans tous les jours du carême, à la réserve du samedi et du dimanche.

Pour commencer par l'Eglise latine, nous voyons dans l'*Ordre romain*, dans Alcuin, ou dans l'ancien auteur dont nous avons sous son nom l'explication de ce livre [2], dans Amalarius, dans l'abbé Rupert, dans Hugues de Saint-Victor, ce que nous pratiquons encore aujourd'hui, qu'on ne consacrait pas le vendredi saint, mais qu'on réservait pour la communion le corps de Notre-Seigneur consacré le jour précédent, et que le vendredi saint on le prenait avec du vin non consacré. Il est marqué expressément, dans tous les lieux, qu'on ne réservait que le corps, sans réserver le sang, dont la raison est, dit Hugues de Saint-Victor, « que sous chaque espèce on prend le corps et le sang, et que l'espèce du vin ne se peut pas réserver sûrement [3]. » On trouve cette dernière raison dans une des éditions d'Amalarius, qui ne vient pas moins de lui que les autres, cet auteur ayant souvent revu son livre, et plusieurs de ces révisions étant venues jusqu'à nous. La même chose est arrivée à Jonas, évêque d'Orléans, et à plusieurs autres auteurs; et sans nous arrêter à ces critiques, le fait constant est qu'Amalarius, après diverses raisons mystiques qu'il rapporte de cette coutume, à l'exemple des autres auteurs, conclut *qu'on peut dire encore plus simplement qu'on ne réserve pas le vin consacré*, parce qu'il s'altère plus facilement que le pain. Ce qui confirme en passant tout ce que nous avons fait voir de la communion des malades sous la seule espèce du pain, et montre bien que l'Eucharistie qu'on leur gardait constamment durant plusieurs jours, selon l'esprit de l'Eglise, ne pouvait leur être gardée sous l'espèce du vin, puisqu'on y craint même l'altération qui pouvait y arriver d'un jour à un autre, c'est-à-dire du jeudi au vendredi saint.

Je pourrais ici remarquer que l'Eglise n'évitait pas seulement la corruption des espèces qui en changeait la nature, et la matière nécessaire au sacrement, mais encore tout changement qui les altérait tant soit peu, voulant par respect pour ce sacrement que tout y fût pur et propre, et qu'on ne souffrit pas le moindre dégoût, même sensible, dans un mystère où il fallait goûter Jésus-Christ. Mais ces remarques peu nécessaires à notre sujet sont d'un autre lieu, et il nous suffit de voir ici qu'on ne se réservait alors, comme on ne réserve encore aujourd'hui, que le corps sacré pour le service du vendredi saint.

Cependant il est certain par tous les auteurs et par tous les lieux que nous venons de citer, que le célébrant, tout le clergé et tout le peuple communiait à ce saint jour, et ne communiait par conséquent que sous une espèce. Cette coutume paraît principalement dans l'Eglise gallicane, puisque la plupart de ces auteurs en sont, de sorte qu'elle doit trouver parmi nous une vénération particulière; mais ce serait s'abuser trop visiblement, que de dire qu'une coutume si bien établie au VIIIe siècle ne venait pas de plus haut. On n'en voit point l'origine, de sorte que si l'opinion, qui croit la communion sacrilége sous une espèce, avait lieu, il faudrait dire que l'ancienne Eglise aurait justement choisi le vendredi saint, et le jour de la mort de Notre-Seigneur, pour profaner un mystère institué à sa mémoire. On communiait de la même sorte le samedi saint, puisque d'un côté il est certain par tous les auteurs, que le vendredi et le samedi saints étaient jours de communion pour tout le peuple; et que de l'autre il n'est pas moins constant qu'on ne sacrifiait point durant ces deux jours, ce qui fait qu'encore aujourd'hui dans notre Missel il n'y a point de Messe propre au samedi saint. Ainsi on communiait sous la seule espèce du pain réservé le jeudi saint; et s'il faut en croire nos réformés, on se

[1] On peut rapporter à ceci ce qui est écrit par Fulbert, évêque de Chartres (*Epist.* II), et pareille coutume dans un ancien Pontificat de Reims, dont M. de Reims m'a envoyé l'extrait. (*Note manuscrite de Bossuet.*) [2] *Bib.* Part. Tr. *de div. off.* — [3] *Hug.* de S. Vict. *Erud. theol.*, lib. III, c 20.

préparait à la communion pascale par deux communions sacriléges.

Les moines de Cluny, tout saints qu'ils étaient, ne faisaient pas mieux que les autres ; et le livre de leurs coutumes, déjà cité une fois dans ce discours, montre qu'il y a six cents ans qu'ils ne communiaient en ce saint temps que sous une espèce [1].

Ces choses font assez voir la coutume universelle de l'Eglise latine. Mais les Grecs passent encore plus avant : ils ne consacrent point aux jours de jeûne, afin de ne pas mêler à la tristesse du jeûne la joie et la célébrité du sacrifice. C'est ce qui fait que dans le Carême ils ne consacrent qu'au jour de dimanche et au jour de samedi, dans lesquels ils ne jeûnent pas. Ils offrent dans les autres jours le sacrement réservé de ces deux jours solennels, ce qu'ils appellent la Messe imparfaite, ou la Messe des présanctifiés, à cause que l'Eucharistie qu'on offre en ces jours a été consacrée et sanctifiée dans les deux jours précédents, et dans la Messe qu'ils nomment parfaite.

L'antiquité de cette observance ne peut être contestée, puisqu'elle paraît au IV[e] siècle dans le concile *in Trullo* [2] : on en voit le fondement dès le IV[e] au concile de Laodicée [3], et il n'y a rien de plus célèbre parmi les Grecs que cette Messe des présanctifiés.

Si l'on veut maintenant savoir ce qu'ils y offrent, il n'y a qu'à lire dans leurs Eucologes et dans la *Bibliothèque des Pères* les anciennes liturgies des présanctifiés [4] : on verra qu'ils ne réservent que le pain sacré. C'est le pain sacré qu'ils apportent de la sacristie ; c'est le pain sacré qu'ils élèvent, qu'ils adorent et qu'ils encensent ; c'est le pain sacré qu'ils mêlent, sans dire aucune prière, dans du vin et dans de l'eau non consacrée, et qu'ils distribuent enfin à tout le peuple. Ainsi dans tout le Carême, dans le plus saint temps de l'année, cinq jours de la semaine, ils ne communient que sous la seule espèce du pain.

On ne sait pourquoi quelques Latins ont voulu blâmer cette coutume des Grecs, que les Papes ni les conciles n'ont jamais reprise ; et au contraire l'Eglise latine l'ayant suivie le vendredi saint, il paraît que cet office, avec la manière de communier qui s'y pratiquait, est consacré par la tradition des deux Eglises.

Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'encore qu'il soit si visible que les Grecs ne reçoivent en ces jours que le corps de Notre-Seigneur, ils ne changent rien dans les formules ordinaires. Les dons sacrés sont toujours nommés au pluriel ; et ils n'en parlent pas moins dans leurs prières du corps et du sang, tant il est imprimé dans l'esprit des Chrétiens, qu'on ne peut en recevoir l'un sans recevoir en même temps non-seulement la vertu, mais encore la substance de l'un et de l'autre.

Il est vrai que les Grecs modernes s'expliquent autrement, et ne paraissent pour la plupart guère favorables à la communion sous une espèce ; mais c'est en quoi la force de la vérité paraît plus grande, puisque, malgré qu'ils en aient, leurs propres coutumes, leurs propres liturgies, leurs propres traditions décident contre eux.

Mais quoi ! dira-t-on, n'est-il pas vrai qu'ils mettent en forme de croix quelques gouttes du sang précieux dans les parcelles du corps sacré qu'ils réservent pour les jours suivants, et pour l'office des présanctifiés ? Il est vrai qu'ils le font pour la plupart ; mais il est vrai en même temps que cette coutume est nouvelle parmi eux, et qu'au fond à la regarder tout entière, elle ne fait rien contre nous.

Elle ne fait rien contre nous, parce qu'outre que deux ou trois gouttes du vin consacré ne se peuvent pas conserver longtemps, les Grecs prennent soin, aussitôt après qu'ils les ont mises sur le pain sacré, de le dessécher sur un réchaud, et de le réduire en poudre. Car c'est ainsi qu'ils le réservent, tant pour les malades que pour l'office des présanctifiés : marque certaine que les auteurs de cette tradition n'ont pas eu en vue, dans ce mélange, la communion sous les deux espèces, qu'ils eussent données autrement, s'ils les avaient crues nécessaires ; mais l'expression de quelque mystère, tel que pourrait être la résurrection de Notre-Seigneur, que toutes les liturgies grecques et latines figurent par le mélange du corps et du sang dans le calice, parce que la mort de Notre-Seigneur étant arrivée par l'effusion de son sang, ce mélange du corps et du sang est très-propre à représenter comment cet Homme-Dieu reprit la vie.

J'aurais honte de raconter ici toutes les vaines subtilités des Grecs modernes, ni tous les faux raisonnements qu'ils font sur le vin, et sur ses parties plus grossières et plus substantielles, qui demeurent dans les corps solides, dans lesquels le vin peut être mêlé, sont desséchés : d'où ils concluent qu'il se fait un effet semblable dans les espèces du pain et du vin eucharistique ; et ainsi que le sang de Notre-Seigneur peut demeurer dans le pain sacré, même après qu'il a passé sur le réchaud, et qu'il est entièrement sec. Par

[1] C. Clun., lib. I, cap. 13, *de Parasc.*, tom. IV, *Spicil.* — [2] *Conc. trull*, III. *Labb.*, tom. XI, col. 1165 et seq. — [3] *Conc. Laod.*, c. 49, 51. *Labb.*, tom. I, col. 1506. — [4] Euch. *Goar.*. *Bibl. PP. Paris.*, tom. II.

ces beaux raisonnements, la lie et le tartre seraient encore du vin, et la matière légitime de l'Eucharistie. Faut-il raisonner ainsi des mystères de Jésus-Christ? C'est du vin, comme on l'appelle populairement, c'est-à-dire du vin liquide et coulant, que Jésus-Christ a fait la matière de son sacrement. C'est une liqueur qu'il nous a donnée pour représenter à nos yeux son sang répandu ; et la simplicité de l'Evangile ne souffre par ce raffinement des nouveaux Grecs.

Aussi faut-il avouer qu'ils n'y sont venus que depuis très-peu, et même que la coutume de mettre ces gouttes de vin consacré sur le pain de l'Eucharistie, n'est établie parmi eux que depuis leur schisme. Le patriarche Michel Cérularius, qu'on peut appeler le vrai auteur de ce schisme, écrit encore dans un livre qu'il a composé pour la défense de l'office des présanctifiés, « qu'il faut réserver pour ce sacrifice les pains sacrés, qu'on croit être et qui sont, en effet, le corps vivant de Notre-Seigneur, sans répandre dessus aucune goutte du précieux sang[1]. » Et on trouve sur les conciles des notes d'un célèbre canoniste, qui était clerc de l'Eglise de Constantinople, où il est expressément marqué « que, selon la doc« trine du bienheureux Jean » (patriarche de Constantinople), « il ne faut point répandre le « sang précieux » sur les présanctifiés qu'on veut réserver ; et « c'est, » dit-il, « la pratique de notre Eglise[2]. » Ainsi, quoi que puissent dire les Grecs modernes, leur tradition est expresse contre ce mélange ; et, selon leurs propres auteurs et leur propre tradition, il ne leur reste pas même un prétexte pour défendre la nécessité des deux espèces dans les mystères présanctifiés.

Car peut-on seulement entendre ce que dit le patriarche Michel dans l'ouvrage que nous venons de citer, « que le vin dans lequel on mêle « le corps réservé, est changé au sang précieux « par ce mélange, » sans qu'on ait dit sur ce vin, comme il paraît par les Eucologes, et par l'aveu même de Michel, « aucune des oraisons « mystiques et sanctifiantes, » c'est-à-dire sans qu'on ait dit les paroles de la consécration, quelles qu'elles soient (car il ne s'agit pas ici d'en disputer)? dogme prodigieux et inouï, qu'il se fasse un sacrement sans parole, contre l'autorité de l'Ecriture et de la constante tradition de toutes les Eglises, que ni les Grecs ni personne n'a jamais révoquée en doute !

Autant donc qu'il faut révérer les anciennes traditions des Grecs qui leur viennent de leurs pères, et des temps où ils étaient unis avec nous, autant faut-il mépriser les erreurs où ils sont tombés dans la suite, affaiblis et aveuglés par le schisme. Je n'ai pas besoin de les rapporter, puisque même les protestants ne nient pas qu'elles ne soient grandes, et que je m'éloignerais trop de mon sujet ; mais je dirai seulement, pour faire justice aux Grecs modernes, qu'ils ne tiennent pas tous ce dogme grossier de Michel, et que ce n'est pas une opinion universelle parmi eux, que le vin soit changé au sang par ce mélange du corps, malgré l'Ecriture et la tradition, qui lui assigne, aussi bien qu'au corps, sa bénédiction particulière par la parole.

Il faut encore moins croire que les Latins, qui viennent de nous exposer l'office du vendredi saint, puissent être tombés dans cette erreur, puisqu'ils s'expliquent formellement contre ; et afin de ne rien omettre, il faut encore proposer en peu de mots leurs sentiments.

Il est donc vrai qu'on voit dans l'Ordre romain et dans cet office du vendredi saint, que *le vin non consacré est sanctifié par pain sanctifié* qu'on y mêle. La même chose se trouve dans les livres de l'office divin d'Alcuin, et dans Amalarius [1]. Mais pour peu qu'on fasse de réflexion sur la doctrine qu'ils enseignent dans ces mêmes livres, on demeurera d'accord que cette sanctification du vin consacré par ce mélange du corps de Notre-Seigneur ne peut pas être la véritable consécration, par laquelle le vin est changé au sang ; mais une sanctification d'une autre nature et d'un ordre beaucoup inférieur : telle qu'est celle dont parle saint Bernard, lorsqu'il dit que « le vin mêlé avec l'hostie consacrée, quoiqu'il « ne soit pas consacré de cette consécration so« lennelle et particulière qui le change au sang « de Jésus-Christ, ne laisse pas d'être sacré en « touchant le sacré corps de Notre-Seigneur[2], » mais d'une manière bien différente de celle qui se fait, selon le même saint, par les paroles tirées de l'Evangile.

Que ce soit de cette sorte de consécration imparfaite et inférieure dont parlent ici les auteurs que nous expliquons, c'est une vérité qui demeurera pour constante, si on trouve que ces mêmes auteurs, et dans les mêmes endroits, disent que la véritable consécration du sang de Notre-Seigneur ne se peut faire que par la parole de Jésus-Christ même.

Alcuin y est exprès, lorsque expliquant le canon de la Messe, comme nous l'avons encore aujourd'hui, quand il est venu à l'endroit où nous proférons les paroles sacramentelles,

[1] *Synodic. seu Pand. Gul. Bever. ex. Oxon.*, 1692. *Not. in can.* 52, *Conc. Trull.*, *Labb.*, tom. VI, col. 1165 et seq. *Leo All.*. *Epist. ad Nihus.* — [2] *Harmenop. Epist. Can.*, sect. II, tit. 6.

[1] *Alc.*, *De div. Off.*, *Amal.*, lib. I. *De div. Off.*; *Bibl. PP.*, *De div. Off.* — [2] *Bern.*, epist. 69, tom. I, col. 71.

qui sont celles de Jésus-Christ même : « Ceci « est mon corps, ceci est mon sang, » il dit « que c'est par ses paroles qu'on a consacré au commencement le pain et le calice, qu'on consacre encore, et qu'on le consacrera éternellement, parce que Jésus-Christ, prononçant encore par les prêtres ses propres paroles, fait son saint corps et son sacré sang par une céleste bénédiction [1]. » Et Amalarius, sur le même endroit du canon [2], ne dit pas moins clairement que c'est en ce lieu et à la prononciation de ces paroles que « la nature du pain et du vin est « changée en la nature du corps et du sang de « Jésus-Christ [3] ; » ce qui montre combien lui et Alcuin sont éloignés de croire que le seul mélange fasse cet effet sans parole. Quand donc ils disent que le simple vin est sanctifié par le mélange du corps de Jésus-Christ, on voit assez qu'ils veulent dire que, par l'attouchement du Saint des saints, ce vin cesse d'être profane, et devient quelque chose de saint : mais qu'il devienne le sacrement de Jésus-Christ, et qu'il soit changé en son sang sans qu'on ait prononcé dessus les paroles de Jésus-Christ, c'est une erreur qui ne peut pas compatir avec leur doctrine.

Tous ceux qui ont écrit de l'office divin, et de celui de la Messe, tiennent le même langage que ces deux auteurs.

Isaac, évêque de Langres, leur contemporain, dans l'explication du canon et du lieu où l'on consacre, dit que le prêtre ayant fait jusque-là ce qu'il a pu, puor faire alors quelque chose de plus merveilleux, emprunte les paroles de Jésus-Christ même, c'est-à-dire ces paroles : *Ceci est mon corps :* « Parole puisssantes, » dit-il [4], « auquel le Seigneur donne sa vertu, » selon l'expression du Psalmiste ; « paroles qui ont toujours leur effet, parce que le Verbe, qui est la vertu de Dieu, dit et fait tout à la fois : de sorte qu'il se fait ici, à ces paroles, contre toute raison humaine, une nouvelle nourriture pour le nouvel homme, un nouveau Jésus né de l'esprit, une hostie venue du ciel : » et le reste, qui ne fait rien à notre sujet, ceci n'étant que trop suffisant pour montrer que ce grand évêque a mis la consécration dans les paroles de Notre-Seigneur.

Remi, évêque d'Auxerre, dans le livre qu'il a composé de la Messe, vers la fin du IX[e] siècle, est visiblement dans le même sentiment qu'Alcuin, puisqu'il n'a fait que transcrire de mot en mot toute la partie de son livre où cette matière est traitée.

Hildebert, évêque du Mans, et depuis transféré à Tours, célèbre par sa piété autant que par son éloquence et par sa doctrine, et loué même par les protestants à cause des éloges qu'il a donnés à Béranger, après qu'il fut revenu, ou qu'il eut fait semblant de revenir de ses erreurs, explique formellement que « le prêtre consacre, non par ses paroles, mais par celles de Jésus-Christ ; qu'alors, sous le signe de la croix et sous la parole, la nature est changée ; que le pain honore l'autel en devenant corps, et le vin en devenant sang : ce qui oblige le prêtre à élever alors le pain et le vin, pour montrer qu'ils sont élevés par la consécration à quelque chose de plus haut que ce qu'ils étaient [1]. »

L'abbé Ruppert dit la même chose [2], et après lui Hugues de Saint-Victor [3]. On trouve tous ces livres ramassés dans la *Bibliothèque des Pères*, au tome qui porte le titre : *De divinis Officiis.*

Cette tradition est si constante, surtout dans l'Eglise latine, qu'on ne peut pas s'imaginer que le contraire se pût trouver dans l'Ordre romain, ni qu'Alcuin et Amalarius l'eussent pu penser, quand ils ne se seraient pas aussi clairement expliqués que nous avons vu. Mais cette tradition venait de plus haut. Tant d'auteurs français, que j'ai cités, avaient été précédés par un évêque de l'Eglise gallicane, qui avait dit, au V[e] siècle, que « les créatures posées sur les saints autels, et bénites par les paroles célestes, cessaient d'être la substance du pain et du vin, et devenaient le corps et le sang de Notre-Seigneur [4] ; » et saint Ambroise, avant lui, entendait, *par ces paroles célestes*, les propres paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, ajoutant « que la consécration, tant celle du corps que celle du sang, se faisait par ces paroles de Notre-Seigneur [5] ; » et l'auteur du livre des *Sacrements*, soit que ce soit saint Ambroise, ou quelqu'un voisin de son temps qui le suit en tout, connu, quoi qu'il en soit, dans l'antiquité parle de même [6] ; et tous les Pères du même temps tiennent un langage conforme ; et, avant eux tous, saint Irénée avait enseigné « que le pain ordinaire est fait Eucharistie par l'invocation de Dieu qu'il reçoit sur lui [7] ; » et saint Justin, qu'il cite sou-

[1] *Alc., De div. Off.*, cap. *De celeb. Miss. ibid.* — [2] *Amal.*, lib. III, 21. — [3] La première édition de ce traité ajoute : « Et il avait dit auparavant en particulier, de la consécration du calice, qu'*une simple liqueur était changée, par la bénédiction du prêtre, au sacrement du sang de Notre-Seigneur* : ce qui montre, etc. » Sur quoi Bossuet, dans la *Revue de quelques ouvrages*, dont nous avons déjà parlé, fait cette remarque sur le *Traité de la communion :* « Je remarquerai seulement sur cet ouvrage, qu'on a ôté dans la seconde édition un passage d'Amalarius, qui avait été mal pris dans la première, quoique cela ne fit rien au fond de la preuve. » (*Edit. de Déforis.*) — [4] *Isaac Lingon.*, *Spic.*, tom. I, p. 251.

[1] *Hildeb. Bibl. PP.*, eod. tr. — [2] *Rup. De div. Off.*, lib. II, c. 9, et lib. V, c. 20. — [3] *Hug.* de S. Vict., *Erud. theol.*, 1, III, cap. 20. — [4] *Euseb., Gallic. civ Euch.*, tom. VI; *Max. Bibl. PP*, hom. 10 *de Pasch.* — [5] *Amb., De init.* seu *De myst.*, c. 9, n. 51, tom. II. — [6] *Amb.*, lib. IV, *Sacr.*, cap. 5, n. 24, tom. II, col. 371. — [7] *Iren., Contra hær.*, lib. IV, c. 18, n. 4.

vent, avait dit, devant lui, que l'Eucharistie se faisait « par la prière de la parole qui vient de Jésus-Christ, » et que c'était par cette parole que les aliments ordinaires, qui ont accoutumé en se changeant de nourrir notre chair et notre sang, étaient le corps et le sang de ce Jésus incarné pour nous [1]; et, avant tous les Pères, l'apôtre saint Paul avait clairement marqué la bénédiction particulière du calice lorsqu'il avait dit : « Le calice de bénédiction que nous bénissons. [2] » Et pour aller à la source, Jésus-Christ consacre le vin, en disant : *Ceci est mon sang :* comme il avait consacré le pain en disant : *Ceci est mon corps :* de sorte qu'il ne peut tomber dans l'esprit d'un homme sensé qu'on ait jamais pu croire dans l'Eglise que le vin fût consacré sans parole, par le seul mélange du sang ; d'où il s'ensuit que c'était avec le pain seul que nos Pères communiaient le vendredi saint.

Tant de pratiques constantes de l'ancienne Eglise, tant de circonstances différentes, où il paraît qu'en particulier et en public, et toujours avec une approbation universelle et selon la loi établie, elle a donné la communion sous une espèce, tant de siècles avant le concile de Constance, et depuis l'origine du christianisme jusqu'au temps de ce concile, démontrent invinciblement qu'il n'a fait que suivre la tradition de tous les siècles, quand il a décidé que la communion était bonne et suffisante sous une espèce aussi bien que sous les deux ; et qu'en quelque façon qu'on la reçût, ni on ne contrariait à l'institution de Jésus-Christ, ni on ne se privait du fruit de ce sacrement.

Dans les choses de cette nature, l'Eglise a toujours cru qu'elle pouvait changer ses lois suivant les temps et les occurrences ; et c'est pourquoi, après avoir laissé la communion sous une ou sous deux espèces indifférentes, après avoir obligé aux deux espèces pour des raisons particulières, elle a réduit pour d'autres raisons les fidèles à une seule, prête à rendre les deux quand l'utilité de l'Eglise le demandera, comme il paraît par les décrets du concile de Trente [3].

Ce concile, après avoir décidé que la communion sous les deux espèces n'est pas nécessaire, se propose de traiter deux points : le premier, s'il est à propos d'accorder la coupe à quelle nation ; et le second, à quelles conditions on la pourrait accorder.

[1] *Just.*, append. 2, Edit. Ben., append. 1, n. 66, p. 83. — [2] *I Cor.*, x, 16.— [3] Sess. 21, post canon.

Il y avait un exemple de cette concession dans le concile de Bâle, où la coupe fut accordée aux Bohémiens, à condition de reconnaître que Jésus-Christ était reçu tout entier sous chacune des deux espèces, et que la réception de l'une et de l'autre n'était pas nécessaire.

On douta donc longtemps à Trente, s'il ne fallait point accorder la même chose à l'Allemagne et à la France qui le demandaient, dans l'espérance de réduire plus facilement par ce moyen les luthériens et les calvinistes. Enfin, le concile jugea à propos, pour d'importantes raisons, de remettre la chose au Pape, afin qu'il fît, selon sa prudence, « ce qui serait le plus utile à la chrétienté, et le plus convenable au salut de ceux qui feraient cette demande [1]. »

En conséquence de ce décret, et en suivant l'exemple de Paul III, son successeur, Pie IV, à la prière de l'empereur Ferdinand, et de quelques princes d'Allemagne, par ses brefs du 1er septembre 1563, envoya une permission à quelques évêques de rendre la coupe à l'Allemagne [2], aux conditions marquées dans ces brefs, conformes à celles de Bâle, s'ils le trouvaient utile au salut des âmes. La chose fut exécutée à Vienne en Autriche, et en quelques autres endroits. Mais on reconnut bientôt que les esprits étaient encore trop échauffés pour profiter de ce remède. Les ministres luthériens ne cherchaient qu'une occasion de crier aux oreilles du peuple que l'Eglise reconnaissait elle-même qu'elle s'était trompée, lorqu'elle avait cru que la substance du sacrement se recevait tout entière sous une seule espèce : chose manifestement contraire à la déclaration qu'elle exigeait ; mais la passion fait tout entreprendre et tout croire à des esprits prévenus. Ainsi on ne continua pas de se servir de la concession que le Pape avait faite avec prudence, et qui peut-être en un autre temps, et dans de meilleures dispositions, eût eu un meilleur effet.

L'Eglise, qui doit en tout tenir la balance droite, ne doit ni faire paraître comme indifférent ce qui est essentiel, ni aussi comme essentiel ce qui ne l'est pas, et ne doit changer sa discipline que pour une évidente utilité de tous ses enfants ; et c'est de cette prudente dispensation, que sont venus tous les changements que nous avons remarqués dans l'administration d'une seule ou de deux espèces.

[1] Sess. 22, in fine. — [2] *Hist. conc. Trid.*, liv. XI; n. 11, XXIV ; *Bona*, lib. IV. *Rer. litt.*, c. 18; *Calixt.*, *cont. Trid. comm. sub una*, p. 75.

DEUXIÈME PARTIE

LES PRINCIPES SUR LESQUELS SONT APPUYÉS LES SENTIMENTS ET LA PRATIQUE DE L'EGLISE : QUE LES PRÉTENDUS RÉFORMÉS SE SERVENT DE CES PRINCIPES AUSSI BIEN QUE NOUS.

Telle a été la pratique de l'Eglise. Les principes sur lesquels elle s'est fondée, ne sont pas moins assurés que la pratique n'a été constante.

Afin qu'il ne reste en cette matière aucune difficulté, je ne rapporterai aucun principe que les prétendus réformés puissent contester.

Le premier principe que je pose est que, dans l'administration des sacrements, nous sommes obligés de faire, non tout ce que Jésus-Christ a fait, mais seulement tout ce qui appartient à la substance.

Ce principe est incontestable. Les prétendus réformés ni ne plongent les enfants dans l'eau du baptême comme Jésus-Christ fut plongé dans le Jourdain, quand saint Jean le baptisa ; ni ne donnent la Cène à table et dans le souper, comme le fit Jésus-Christ; ni ne regardent comme nécessaires beaucoup d'autres choses qu'il a observées.

Mais il importe surtout de considérer la cérémonie du baptême, qui peut servir de fondement à beaucoup de choses en cette matière.

Baptiser signifie plonger, et tout le monde en est d'accord.

Cette cérémonie a été tirée des purifications des Juifs ; et comme la plus parfaite purification consistait à se plonger tout à fait dans l'eau, Jésus-Christ, qui était venu pour sanctifier et pour accomplir les anciennes cérémonies, a voulu choisir celle-ci comme la plus significative et la plus simple, pour exprimer la rémission des péchés et la régénération du nouvel homme.

Le baptême de saint Jean-Baptiste, qui servait de préparatif à celui de Jésus-Christ, a été fait en plongeant.

La prodigieuse multitude des peuples qui accouraient à ce baptême fit choisir à saint Jean-Baptiste les environs du Jourdain [1], et parmi les environs du Jourdain la contrée d'*Annon auprès de Salim, parce qu'il y avait là des eaux abondantes* [2], et une grande facilité de plonger les hommes qui venaient se consacrer à la pénitence par cette sainte cérémonie.

Quand Jésus-Christ vint à saint Jean pour élever le baptême à un effet plus merveilleux en le recevant, l'Ecriture dit qu'il *sortit et s'éleva des eaux du Jourdain* [3], pour marquer qu'il y avait été plongé tout entier.

[1] *Matth.*, III, 5, 6 ; *Luc.*, III, 3. — [2] *Joan.*, III, 23. — [3] *Matth.*, III, 16 ; *Marc.*, I, 10.

Il ne paraît point, dans les *Actes des Apôtres* que les trois mille et les cinq mille hommes qui furent convertis aux premières prédications de Saint Pierre [1], aient été baptisés d'une autre manière ; et le grand nombre de ces convertis n'est pas une preuve qu'on les ait baptisés par aspersion, comme quelques-uns l'ont conjecturé. Car outre que rien n'oblige à dire qu'on les ait baptisés en un même jour, il est certain que saint Jean-Baptiste, qui n'en baptisait pas moins, puisque toute la Judée accourait à lui, ne laissa pas de baptiser en plongeant ; et son exemple nous a fait voir que, pour baptiser un grand nombre d'hommes, on savait choisir les lieux où il y avait beaucoup d'eaux ; joint encore que les bains et les purifications des anciens, principalement celles des Juifs, rendaient cette cérémonie facile et familière en ce temps.

Enfin, nous ne lisons point dans l'Ecriture qu'on ait baptisé autrement, et nous pouvons faire voir, par les actes des conciles et par les anciens rituels, que treize cents ans durant on a baptisé de cette sorte dans toute l'Eglise, autant qu'il a été possible.

Le mot même dont on se sert dans les rituels, pour exprimer l'action des parrains et des marraines, en disant qu'ils lèvent l'enfant des fonts baptismaux, fait assez voir qu'on l'y plongeait.

Quoique ces vérités soient incontestables, ni nous, ni les prétendus réformés n'écoutons les anabaptistes, qui tiennent la mersion essentielle et indispensable, et nous n'avons pas craint les uns et les autres de changer ce plongement, pour ainsi parler, du corps entier, en une simple aspersion ou infusion sur une partie de notre corps.

On ne peut rendre d'autre raison de ce changement, sinon que ce plongement n'est pas de la substance du baptême ; et les prétendus réformés en étant d'accord, le premier principe que nous avons posé est incontestable.

Le second principe est que, pour distinguer dans un sacrement ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance, il faut regarder l'effet essentiel du sacrement.

Ainsi, quoique les paroles de Jésus-Christ : *baptisez*, comme il a déjà été dit, signifient *plongez*, on a cru que l'effet du sacrement n'était pas attaché à la quantité de l'eau : si bien que le baptême par infusion et aspersion, ou par mersion, paraissant avoir au fond le même effet, l'une et l'autre façon est jugée valable.

Or, comme nous avons dit, on ne saurait trouver dans l'Eucharistie aucun effet essentiel du

[1] *Act.*, II, 41 ; IV, 4.

corps distingué de celui du sang : ainsi la grâce de l'un et de l'autre au fond et dans la substance ne peut être que la même.

Il ne sert de rien de dire que la représentation de la mort de Notre-Seigneur est plus expresse dans les deux espèces ; je le veux ; aussi la représentation de la renaissance du fidèle est-elle plus expresse dans la mersion que dans la simple infusion ou aspersion. Car le fidèle plongé dans l'eau du baptême *est enseveli avec Jésus-Christ*, selon l'expression de l'apôtre [1] ; et le fidèle, sortant des eaux, sort du tombeau avec son Sauveur, qui le régénère. La mersion, où l'eau est appliquée au corps entier et à toutes ses parties, signifie aussi plus parfaitement que l'homme est pleinement et entièrement lavé de ses taches. Et toutefois, le baptême donné par l'immersion, ou le plongement, ne vaut pas mieux que le baptême donné par simple infusion, et sur une seule partie : il suffit que l'expression du mystère de Jésus-Christ et de l'effet de la grâce se trouve en substance dans le sacrement, et la dernière exactitude de la représentation n'y est pas requise.

Ainsi, dans l'Eucharistie, l'expression de la mort de Notre-Seigneur se trouvant au fond, quand on nous donne le corps livré pour nous, et l'expression de la grâce du sacrement s'y trouvant aussi quand on nous donne sous l'espèce du pain l'image de notre nourriture spirituelle, le sang qui ne fait qu'y ajouter une signification plus expresse, n'y est pas absolument nécessaire.

C'est ce que montrent manifestement les paroles mêmes de Notre-Seigneur, et la réflexion de saint Paul, lorsque, rapportant ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi* [2], il en conclut aussitôt après, que *toutes les fois qu'*on *mange ce pain, et qu'*on *boit ce calice*, on *annonce la mort du Seigneur*. Ainsi, selon l'interprétation du disciple, l'intention du Maître, quand il ordonne de se souvenir de lui, c'est qu'on se souvienne de sa mort. Afin donc de bien entendre si le souvenir de cette mort est dans la seule participation de tout le mystère, ou dans la participation de chacune de ses parties, il ne faut que considérer que le Sauveur n'attend pas que tout le mystère soit achevé, et toute l'Eucharistie reçue dans ses deux parties pour dire : *Faites ceci en mémoire de moi*. Saint Paul a remarqué qu'à chaque partie il ordonne expressément cette mémoire [3]. Car après avoir dit : *Mangez, ceci est mon corps, faites ceci en mémoire de moi* ; en donnant le sang, il répète encore : *Toutes les fois que vous le boirez, faites-le en mémoire de moi* ; nous montrant par cette répétition que nous exprimons sa mort dans la participation de chaque partie. D'où il s'ensuit que lorsque saint Paul conclut de ces paroles, qu'*en mangeant le corps et en buvant le sang* on *annonce la mort du Seigneur*, il faut entendre qu'on l'annonce non-seulement en prenant le tout, mais encore en prenant chaque partie, d'autant plus qu'il est visible d'ailleurs que, dans cette mystique séparation que Jésus-Christ a marquée par ces paroles, le corps épuisé de sang, et le sang tiré du corps, font le même effet, pour marquer la mort violente de Notre-Seigneur. De sorte que, s'il y a une expression plus inculquée en prenant le tout, il ne laisse pas d'être véritable qu'à la réception de chaque partie on se représente la mort tout entière, et on s'en applique toute la grâce.

Que si on demande ici à quoi sert donc l'institution des deux espèces et cette expression plus vive de la mort de Notre-Seigneur que nous y avons remarquée, c'est qu'on ne veut pas songer à une qualité de l'Eucharistie bien connue des anciens, quoique rejetée de nos réformés. Tous les anciens ont cru que l'Eucharistie n'était pas seulement une nourriture, mais encore un sacrifice, et qu'on l'offrait à Dieu en la consacrant avant que de la donner au peuple : ce qui fait que la table de Notre-Seigneur, ainsi appelée par saint Paul, dans la *Ire Epitre aux Corinthiens*, est appelée *autel* par le même Apôtre, dans l'*Epître aux Hébreux* [1]. Il ne s'agit pas ici d'établir ni d'expliquer ce sacrifice, dont on peut voir la nature dans le traité de l'*Exposition* [2] ; et je dirai seulement parce que notre sujet le demande, que Jésus-Christ a fait consister ce sacrifice de l'Eucharistie dans la plus parfaite expression qu'on pût jamais imaginer du sacrifice de la croix. C'est pourquoi il a dit séparément : *Ceci est mon corps* et *Ceci est mon sang*, renouvelant mystiquement par ces paroles, comme par un glaive spirituel, avec toutes les plaies qu'il a reçues dans son corps, la totale effusion de son sang ; et encore que ce corps et ce sang, une seule fois séparés, dussent être éternellement réunis dans sa résurrection pour faire un homme parfait et parfaitement vivant, il a voulu néanmoins que cette séparation, faite une fois à la croix, ne cessât jamais de paraître dans le mystère de la sainte table. C'est dans cette mystique séparation qu'il a voulu faire consister l'essence du sacrifice de l'Eucharistie, pour en faire l'image du sacrifice de la croix ; afin que, comme ce dernier sacrifice consiste dans l'actuelle séparation du corps et du sang, celui-ci, qui en est l'image parfaite

[1] *Rom.*, VI, 4 ; *Col.*, II, 12. — [2] *I Cor.*, XI, 25, 26. — [3] *Ib.*, 21, 25.

[1] XIII, 10. — [2] *Exp.*, art. 14.

consistât aussi dans cette séparation représentative et mystique. Mais encore que Jésus-Christ ait séparé son corps et son sang ou réellement sur la croix, ou mystiquement sur les autels, il n'en peut pas séparer la vertu, ni faire qu'une autre grâce accompagne son sang répandu, que la même au fond et en substance qui accompagne son corps immolé : ce qui fait que cette expression si vive et si forte, nécessaire pour le sacrifice, ne l'est plus dans la réception de l'Eucharistie, étant autant impossible de séparer dans l'application l'effet du sang de celui du corps, qu'il est aisé et naturel de représenter aux yeux du fidèle la séparation actuelle de l'un et de l'autre. C'est pourquoi, dans l'antiquité, nous avons vu en tant de rencontres le corps donné sans le sang, et le sang donné sans le corps ; mais jamais l'un consacré sans l'autre. Nos pères ont été persuadés qu'on ôterait aux fidèles quelque chose de trop précieux, si on ne consacrait pas les deux espèces, où Jésus-Christ a fait consister, avec cette parfaite représentation de sa mort, l'essence du sacrifice de l'Eucharistie ; mais qu'on ne leur ôtait rien d'essentiel, ne leur en donnant qu'une seule, puisqu'une seule contient la vertu du tout, et que l'esprit, une fois frappé de la mort de Notre-Seigneur, dans la consécration des deux espèces, ne prend plus rien de l'autel où on les a consacrées, qui ne conserve cette figure de mort et le caractère de victime : de sorte que, soit que l'on mange, soit que l'on boive, soit qu'on fasse l'un et l'autre ensemble, on s'applique toujours la même mort, et on reçoit toujours en substance la même grâce.

Et il ne faut point tant appuyer sur le manger et le boire, puisque manger et boire, spirituellement, c'est visiblement la même chose, et que l'un et l'autre c'est croire. Soit donc qu'on mange et qu'on boive selon le corps, l'on boit et mange tout ensemble selon l'esprit, pourvu qu'on croie ; et on reçoit tout l'effet du sacrement.

Mais, sans disputer davantage, je voudrais bien seulement demander à messieurs de la religion prétendue réformée, s'ils ne croient pas, quand ils ont reçu le pain de la cène avec une foi sincère, avoir reçu la grâce qui nous incorpore pleinement à Jésus-Christ, et le fruit tout entier de son sacrifice. Qu'ajoutera donc l'espèce du vin, si ce n'est une expression plus ample du même mystère ?

Bien plus, ils croient recevoir, non la figure seulement, mais la propre substance de Jésus-Christ. Que ce soit par la foi, ou autrement, ce n'est pas de quoi il s'agit. La reçoivent-ils tout entière ou seulement la moitié, quand on leur donne le pain de la cène ? Jésus-Christ est-il divisé ? Et s'ils reçoivent dans une seule espèce la substance de Jésus-Christ tout entière, qu'ils nous disent si la substance et l'essence du sacrement leur peut manquer.

Et ce ne peut être que cette raison qui leur ait persuadé qu'ils pouvaient donner le pain seul à ceux qui ne peuvent pas boire de vin. L'article 7 du chapitre 12 de leur *Discipline*, qui est celui de la cène, y est exprès.

Cet argument, proposé la première fois par le grand cardinal de Richelieu, a jeté les prétendus réformés dans un extrême embarras. J'ai tâché de résoudre dans l'*Exposition* une partie des réponses qu'ils y ont faites [1], et j'ai soigneusement rapporté ce qu'ont réglé leurs synodes en confirmation de l'article de leur *Discipline*. Le fait est demeuré pour constant : ceux qui ont écrit contre moi l'ont tous avoué d'un commun accord, comme public et notoire ; mais ils ne se sont pas accordés de même dans la manière d'y répondre.

Tous n'ont pas été satisfaits de la réponse ordinaire, qui consiste seulement à dire que ceux dont il est parlé, dans l'article de la *Discipline*, sont excusés de prendre le vin par l'impossibilité où ils sont d'en boire, et que c'est un cas particulier qu'il n'est pas permis de tirer à conséquence ; car ils ont bien vu au contraire que ce cas particulier devait être décidé par les principes généraux. Si l'intention de Jésus-Christ est que les deux espèces soient inséparables ; si l'essence ou la substance du sacrement consiste dans l'union de l'une et de l'autre : comme les essences sont indivisibles, ce n'est pas le sacrement que ceux-ci reçoivent, c'est une chose purement humaine, et qui n'a point son fondement dans l'Eglise.

Il en a donc enfin fallu venir, avec une peine extrême et des détours infinis, à dire qu'en ce cas celui qui reçoit seulement « le pain, ne reçoit pas le sacrement de Jésus-Christ. »

M. Jurieu, qui a écrit le dernier contre mon *Exposition*, dans son livre intitulé : *le Préservatif* [2], après avoir vu les réponses de tous les autres, et après s'être donné lui-même beaucoup de peine tantôt en se fâchant « contre M. de Condom, qui s'amuse, » dit-il, « comme ferait « un petit missionnaire, à des choses si peu relevées, et à cette vieille chicane, » tantôt en faisant valoir, autant qu'il peut, cette impossibilité tant répétée, conclut enfin que celui dont il s'agit, à qui on ne donne que le seul pain, à parler exactement, ne prend pas par la bouche « le

[1] *Exp.*, art. 17 — [2] *Préserv.*, art. 13, p. 262 et suiv.

« sacrement de Jésus-Christ, parce que ce sacre-« ment est composé de deux parties, et qu'il « n'en reçoit qu'une : » ce qu'il confirme dans le dernier livre qu'il a mis au jour[1].

C'est ce que les prétendus réformés n'avaient encore osé dire, que je sache. En effet, une communion qui n'est pas un sacrement est un étrange mystère ; et les prétendus réformés qui sont enfin obligés de le reconnaître, feraient aussi bien d'avouer la conséquence que nous tirons de leur *Discipline*, puisqu'ils ne trouvent de dénoûment à cet embarras que par un prodige si inouï dans l'Eglise.

Mais la doctrine de notre auteur paraît encore plus étrange, quand on la considère dans toute sa suite. Selon lui [3], l'Eglise présente en ce cas « le sacrement véritable ; mais toutefois, ce qu'on reçoit n'est pas le sacrement véritable ; » ou plutôt « ce n'est pas un véritable sacrement « quant au signe, mais c'est un véritable sacre-« ment quant à la chose signifiée ; » puisque « le « fidèle reçoit Jésus-Christ, signifié par le sacre-« ment, et reçoit tout autant de grâces que ceux « qui communient au sacrement même, parce « que le sacrement lui est présenté tout entier, « parce qu'il le reçoit de vœu et de cœur, et parce « que la seule impossibilité insurmontable l'em-« pèche de communier au signe. »

Que lui servent ces subtilités ? Il pourrait conclure par ces arguments, que le fidèle qui ne peut, selon ses principes, recevoir le vrai sacrement de Jésus-Christ, puisqu'il n'en peut recevoir une partie essentielle, est excusé, par son impuissance, de l'obligation de le recevoir, et que le désir qu'il a de recevoir le sacrement en supplée l'effet. Mais que pour cela il faille séparer ce qui est inséparable par son institution, et donner à quelqu'un un sacrement qu'il ne peut pas recevoir, ou plutôt lui donner solennellement, ce qui n'étant pas le vrai sacrement de Jésus-Christ, ne peut être autre chose que du pain tout simple, c'est inventer un nouveau mystère dans la religion chrétienne, et tromper, à la face de toute l'Eglise, un Chrétien, qui croit recevoir ce qu'en effet il ne reçoit pas.

Voilà, néanmoins, le dernier refuge de nos réformés ; voilà ce qu'écrit celui qui a écrit contre moi après tous les autres, dont les protestants débitent le livre en France, en Hollande, partout, et en toutes langues, avec une préface magnifique, comme l'antidote le plus efficace que la nouvelle réforme ait pu opposer à cette *Exposition* tant attaquée[2]. Il a trouvé, en enchérissant et en raffinant sur les autres, cette nouvelle absurdité, que ce qu'on reçoit parmi eux avec tant de solennité, quand on ne peut pas boire du vin, n'est pas le sacrement de Notre-Seigneur ; et que c'est par conséquent une pure invention de l'esprit humain, qu'une Eglise, qui se dit fondée sur la pure parole de Dieu, ne craint point d'établir, sans en trouver un seul mot dans cette parole.

Pour conclusion, Jésus-Christ n'a pas fait une loi particulière pour ceux dont nous parlons. Les hommes n'ont pas pu les dispenser d'un commandement exprès de Notre-Seigneur, ni leur permettre autre chose que ce qu'il a institué. Il faut donc ou ne leur rien donner, ou, si on leur donne une des espèces, croire que par l'institution de Notre-Seigneur cette seule espèce contient toute l'essence du sacrement, et que la réception de l'autre n'y peut plus rien ajouter que d'accidentel.

Mais il faut venir au troisième principe, qui seul emporte la décision de la question. Le voici. Pour connaître ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance des sacrements, il faut consulter la pratique et le sentiment de l'Eglise.

Disons les choses plus généralement : dans tout ce qui est de pratique, il faut toujours regarder ce qui a été entendu et pratiqué par l'Eglise, et c'est là le vrai esprit de la loi.

J'écris ceci pour un juge éclairé, qui sait que pour entendre l'ordonnance, et en bien prendre l'esprit, il faut savoir comment elle a toujours été prise et pratiquée : autrement comme chacun raisonne à sa mode, la loi deviendrait arbitraire. La règle est d'examiner comment on a entendu et comment on a pratiqué : on ne se trompe jamais en la suivant.

Dieu, pour honorer son Eglise et attacher les particuliers à ses saintes décisions, a voulu que cette règle eût lieu dans sa loi, comme elle l'a dans les lois humaines ; et la vraie manière d'entendre cette sainte loi, c'est de considérer de quelle sorte elle a toujours été entendue et observée dans l'Eglise.

La raison est qu'on voit, dans cette interprétation et pratique perpétuelle, une tradition qui ne peut venir que de Dieu même, selon cette doctrine des Pères, que ce qu'on voit toujours et partout dans l'Eglise ne peut venir que des apôtres, qui l'auront appris de Jésus-Christ, et de l'Esprit de vérité qu'il leur a donné pour docteur.

Et de peur qu'on ne se trompe dans les différentes significations du mot *tradition*, je déclare que la tradition que j'allègue ici, comme interprète nécessaire de la loi de Dieu, est une doctrine non écrite venue de Dieu même, et con-

[1] *Exam. de l'Euch.*, tr. 6, sect. 7. — [2] *Préserv.*, p. 266, 267. — [3] Préf. du *Préserv.*

servée dans les sentiments et la pratique universelle de l'Eglise.

Je n'ai pas besoin de prouver ici cette tradition; et la suite fera paraître que nos réformés sont forcés à la reconnaître, du moins en cette matière. Mais il ne sera pas hors de propos de leur ôter en peu de mots les fausses idées qu'ils attachent ordinairement à ce mot de tradition.

Il nous disent que l'autorité que nous donnons à la tradition soumet l'Ecriture aux pensées des hommes, et la déclare imparfaite.

Ils se trompent visiblement. L'Ecriture et la tradition ne font ensemble qu'un même corps de doctrine révélée de Dieu; et bien loin que l'obligation d'interpréter l'Ecriture par la tradition soumette l'Ecriture aux pensées des hommes, il n'y a rien qui la mette plus au-dessus.

Quand on permet aux particuliers, comme font nos prétendus réformés, d'interpréter chacun à part soi l'Ecriture sainte, on donne lieu nécessairement aux interprétations arbitraires; et en effet, on la soumet aux pensées des hommes, qui la prennent chacun à leur mode: mais quand chaque particulier se sent obligé à la prendre comme la prend et l'a toujours prise toute l'Eglise, il n'y a rien qui élève plus l'autorité de l'Ecriture, qui la rende plus indépendante de tous les sentiments particuliers.

Jamais on n'est plus assuré de bien prendre l'esprit et le sens de la loi, que quand on la prend comme elle a toujours été prise depuis son premier établissement. Jamais on n'honore plus le législateur, jamais l'esprit n'est plus captivé sous l'autorité de la loi, ni plus astreint à son vrai sens, jamais les vues particulières et les mauvaises gloses ne sont plus exclues.

Ainsi, quand nos pères, dans tous leurs conciles, dans tous leurs livres, dans tous leurs décrets, se sont fait une loi indispensable d'entendre l'Ecriture sainte comme elle a toujours été entendue, loin de croire que par ce moyen ils la soumissent aux pensées humaines, ils ont cru au contraire qu'ils n'avaient point de plus sûr moyen pour les exclure.

L'Esprit qui a dicté l'Ecriture et l'a déposée entre les mains de l'Eglise, la lui a fait entendre dès le commencement, et dans tous les temps: de sorte que l'intelligence qu'on en voit toujours dans l'Eglise est inspirée aussi bien que l'Ecriture elle-même.

L'Ecriture n'est pas imparfaite, pour avoir besoin d'une telle interprétation. Il était de la majesté de l'Ecriture d'être concise en ses paroles, profonde en ses sens, et pleine d'une sagesse qui parût toujours plus impénétrable à mesure qu'on la pénètre davantage. C'est un de ces caractères de divinité, dont il a plu au Saint-Esprit de la revêtir. Il fallait, pour être entendue, qu'elle fût méditée; et ce que l'Eglise y a toujours entendu, en la méditant, doit être reçu comme une loi.

Ainsi ce qui n'est pas écrit n'est pas moins vénérable que ce qui l'est, pourvu que tout soit venu par la même voie. Tout convient, puisque l'Ecriture est le fondement nécessaire des traditions, et que la tradition est l'interprète infaillible de l'Ecriture.

Si je disais que toute l'Ecriture doit être interprétée de cette sorte, je dirais une vérité que l'Eglise a toujours reconnue: mais je sortirais de la question que j'ai à traiter. Je me réduis aux choses qui sont de pratique, et principalement à ce qui est de cérémonie. Je soutiens qu'on n'y peut distinguer ce qu'il y a d'essentiel et d'indispensable, d'avec ce qui a été laissé à la liberté de l'Eglise, qu'en examinant la tradition et la pratique constante. C'est ce que je vais prouver par l'Ecriture même, par toute l'antiquité, et afin que rien ne manque à la preuve, par le propre aveu de nos adversaires.

Sous le nom de cérémonies, je comprends ici les sacrements, qui sont en effet des signes sacrés, et des cérémonies divinement instituées pour signifier et opérer la grâce.

L'expérience fait voir que jamais on n'explique bien ce qui est de cérémonie, que par la manière de le pratiquer.

Par là notre question est décidée. Dans la cérémonie sacrée de la cène, nous avons vu que l'Eglise a toujours cru donner toute la substance et appliquer toute la vertu du sacrement, en ne donnant qu'une seule espèce. Voilà ce qui a toujours été suivi; voilà ce qui doit servir de loi.

Cette règle n'est pas rejetée par les prétendus réformés. Nous venons de voir que, s'ils ne croyaient que le sentiment de l'Eglise et son interprétation tient lieu de loi, ils n'auraient jamais divisé la cène en faveur de ceux qui ne boivent pas de vin, ni donné une décision qui n'est point dans l'Evangile.

Mais ce n'est pas ici seulement qu'ils ont suivi l'interprétation de l'Eglise. Nous allons voir beaucoup d'autres points où ils ne peuvent se dispenser d'avoir recours à la règle que nous proposons.

Je fais donc sans hésiter cette proposition générale, et j'avance comme un fait constant, avoué par les Juifs anciens et modernes, par les Chrétiens de tous les temps, et même par les prétendus réformés, que les lois cérémoniales de l'Ancien et du Nouveau Testament ne peuvent être entendues que par la pratique, et que sans ce

moyen il n'est pas possible de prendre le vrai esprit de la loi.

La chose est plus surprenante dans l'Ancien Testament, où tout était circonstancié et particularisé avec tant de soin: et néanmoins il est certain qu'une loi écrite avec cette exactitude a eu besoin de la tradition et de l'interprétation de la Synagogue, pour être bien entendue.

La seule loi du sabbat en fournit plusieurs exemples.

Chacun sait combien étroite était l'observance de ce repos sacré, où il était défendu, à peine de la vie, de préparer sa nourriture, et même d'allumer son feu [1]. Enfin, la loi défendait si précisément tout ouvrage, que plusieurs n'osaient presque se remuer dans ce saint jour. Il était certain du moins qu'on ne pouvait ni entreprendre, ni continuer un voyage; et on sait ce qui arriva dans l'armée d'Antiochus Sidètes, lorsque ce prince arrêta sa marche en faveur de Jean Hircan et des Juifs durant deux jours [2], où leur loi les obligeait à observer un repos égal à celui du sabbat. Dans cette étroite obligation de demeurer en repos, la seule tradition et la seule coutume avaient expliqué jusqu'où on pouvait aller, sans blesser la tranquillité de ces saints jours. De là cette façon de parler, mentionnée dans les *Actes des Apôtres* [3]: d'un tel lieu à un tel lieu, *il y a le chemin du sabbat*. Cette tradition établie dès le temps de Notre-Seigneur, sans que ni lui, ni ses apôtres, qui en font mention, l'aient reprise.

La sévérité de ce repos n'empêchait pas qu'il ne fût permis de délier un animal, pour le mener boire, ou de le relever s'il était tombé dans un fossé. Notre-Seigneur, qui allègue ces exemples comme publics et reconnus par les Juifs [4], non-seulement ne les blâme pas, mais encore il les autorise, bien que la loi n'en eût rien dit, et que ces actions semblassent comprises dans la défense générale.

Il ne faut point s'imaginer que ces observances fussent de petite importance dans une loi si sévère, et où il fallait prendre garde jusqu'à un *iota* et au moindre trait, la moindre prévarication attirant sur les transgresseurs des peines terribles et une inévitable malédiction.

Mais voici des choses qui paraîtront plus importantes. Du temps des Machabées, il fut question de savoir s'il était permis de défendre sa vie le jour du sabbat; et les Juifs se laissèrent tuer, jusqu'à ce que la Synagogue eût interprété et déclaré que la défense était permise, encore que la loi n'eût point excepté cette action [5].

[1] *Exod.*, XVI, 23; XXXV, 3. — [2] *Joseph.*, *Ant.*, XIII, 16. — [3] *Act.*, I, 12. — [4] *Luc.* XIII, 15; XIV, 5. — [5] *I Mach.*, II, 32, 38, 40, 41; *II Mach* XV, 1 *seq.*

En permettant la défense, on ne permit point l'attaque, quelque utilité qui en revînt au public; et la Synagogue n'osa jamais aller jusque-là.

Mais, après qu'elle eut permis la défense, il resta encore un scrupule; savoir, s'il était permis de réparer une brèche le jour du sabbat [1]. Car encore qu'il eût été résolu qu'on pouvait défendre sa vie lorsqu'elle était immédiatement attaquée, on douta si la permission s'étendait aux occasions où l'attaque n'était pas si proche. Les Juifs assiégés dans Jérusalem n'osèrent étendre la dispense jusque-là, et se laissèrent prendre par Pompée. Le scrupule paraissait un peu trop fort; et je rapporte cet exemple, seulement pour faire voir combien il pouvait arriver de cas auxquels la loi n'avait pas pourvu, et où la déclaration de la Synagogue était nécessaire pour mettre les consciences en sûreté.

C'était une loi indispensable d'observer les nouvelles lunes, pour célébrer une fête que la loi ordonnait à ce jour précis, et pour compter exactement les autres jours qui avaient leurs observances particulières. Outre qu'il n'y avait point, dans les premiers temps, d'éphémérides réglées, les Juifs ne s'y sont jamais arrêtés dans leurs observances; et ne voulant point s'exposer aux erreurs du calcul, ils ne trouvaient de sûreté qu'à faire observer dans les plus hautes montagnes, quand la lune paraîtrait. Ni la manière de l'observer, ni celle de le venir déclarer au conseil, ni celle de publier la nouvelle lune et le commencement de la fête, n'était marquée dans la loi. La tradition y avait pourvu, et la même tradition avait décidé que tout ce qu'il fallait faire pour observer et pour déclarer la nouvelle lune n'était pas contraire au sabbat.

Je ne veux point parler des sacrifices ni des autres cérémonies qui se faisaient le jour du sabbat selon la loi [2], puisque la loi les ayant réglées, on peut dire qu'il avait fait une exception en ce point; mais il y a beaucoup d'autres choses qu'il fallait faire le jour du sabbat, en des cas que la loi n'avait point réglés.

Quand la Pâque arrivait le premier jour de la semaine, qui est parmi nous le dimanche, il y avait diverses choses à faire pour la préparation du sacrifice pascal. Il fallait choisir la victime, faire examiner par les prêtres si elle avait les qualités requises, la conduire au temple et à l'autel, pour être immolée à l'heure précise. Toutes ces choses se faisaient avec beaucoup d'autres, la veille de Pâques. Il fallait encore exterminer le levain, qui, selon les termes précis

[1] *Joseph.*, *Ant.*, XIV, 18. — [2] *Levit.*, XXIV, 8; *Num.*, XXVIII, 9.

de la loi[1], *ne devait plus se trouver* en tout Israël, quand le jour de Pâques commençait. La loi aurait pu régler que ces choses se fissent le vendredi, quand la Pâque serait le dimanche; ou, en tout cas, dispenser de l'observance du sabbat pour les accomplir. Elle ne l'a pas voulu faire : la seule tradition a autorisé les prêtres à faire leurs fonctions; et nous pouvons dire en ces cas, aussi bien qu'en ceux que Notre-Seigneur a marqués, que *les prêtres violent le sabbat dans le temple et sont sans reproche*[2].

Et n'approuve-t-il pas encore ce que fit David, lorsque, pressé par la faim, il mangea les pains de proposition, contre la défense de la loi[3], et suivit l'interprétation du grand prêtre Achimélec, quoiqu'elle ne fût écrite nulle part?

La Pâque, et toutes les fêtes des Israélites, aussi bien que leurs sabbats, commençaient dès le soir et au temps des vêpres, selon la disposition expresse de la loi[4] : mais encore que le vrai temps des vêpres soit le coucher du soleil, les vêpres ne se prenaient pas si précisément parmi les Juifs. La loi pourtant ne l'avait pas dit, et la seule coutume avait réglé que la vêpre ou le soir pouvait commencer presque aussitôt après midi, et quand le soleil commençait à décliner.

On ne pouvait non plus déterminer, par les termes précis de la loi, ce que c'était que ce temps *d'entre les deux vêpres*, qui est marqué pour la Pâque dans le texte hébreu, de l'*Exode*[5]; et la seule tradition avait expliqué que c'était tout le temps qui était compris entre le déclin du soleil, et son coucher.

On ne peut nier que toutes ces choses ne fussent d'une absolue nécessité pour l'observance de la loi; et si on voit que la loi n'a pas voulu les prévoir, on doit conclure qu'elle a voulu en laisser l'explication à la coutume.

Il faut dire la même chose de diverses cérémonies qui, selon les termes de la loi, concouraient à un temps précis, sans qu'il fût possible de les faire ensemble. Par exemple, la loi ordonnait un sacrifice du soir qui se devait faire tous les jours; et c'est ce qu'on appelait le *tamid*, ou le sacrifice perpétuel. Il y avait celui du sabbat, et encore celui de la Pâque, qui se devaient faire à la même heure; de sorte qu'au jour de Pâques, selon les termes de la loi, ces trois sacrifices concouraient ensemble : il n'y avait pourtant qu'un seul autel pour les sacrifices, et il n'était ni permis ni même possible de faire ces sacrifices en même temps. On n'eût su non plus par où commencer : et dans l'étroite observance que la loi exigeait à toute rigueur, on serait tombé dans un embarras inévitable, si la coutume n'avait expliqué que le sacrifice le plus ordinaire allait le premier. Ainsi on ne craignait point d'avancer le sacrifice perpétuel, pour donner lieu à celui du sabbat; et aussi celui du sabbat pour donner lieu à celui de Pâques.

[1] *Exod.*, XII, 15. — [2] *Matth.*, XII, 5. — [3] *Ibid.*, 4; *I Reg.*, XXI, 4. — [4] *Levit.*, XXIII, 32. — [5] *Exod.*, XII, 6.

Si on s'attache aux termes précis de la loi de Moïse[1], on n'y trouve de mariages absolument défendus avec les étrangères, que ceux qui se contractaient avec les filles des sept nations si souvent détestées dans l'Ecriture. C'étaient ces nations abominables qu'il fallait exterminer sans miséricorde[2] : c'étaient les filles sorties de ces nations qui devaient séduire les Israélites et les entraîner dans le culte de leurs faux dieux[3]; et c'était pour cette raison que la loi défendait de les épouser. Il n'était rien dit de semblable des filles des Egyptiens; et pour les filles des Moabites, quoiqu'elles paraissent exclues avec celles des Ammonites[4], il fallait bien qu'il y eût pour elles quelque sorte d'exception, puisque Booz est loué par tout le conseil et par tout le peuple, pour avoir épousé Ruth[5] qui était de ces pays-là. Voilà ce que nous trouvons dans la loi; et nous trouvons néanmoins que du temps d'Esdras il était établi parmi les Juifs de mettre les Egyptiennes, les filles des Moabites, et en un mot toutes les étrangères, dans le même rang que les Chananéennes : de sorte qu'on rompit, comme abominables, tous les mariages contractés avec ces filles[6]. D'où vient cela, si ce n'est que, depuis le temps de Salomon, une longue expérience ayant appris aux Israélites que les Egyptiennes et les autres étrangères ne les séduisaient pas moins que les Chananéennes, on avait cru les devoir toutes également exclure, non tant par la lettre et les propres termes, que par l'esprit de la loi; laquelle même on interpréta contre l'usage précédent à l'égard des Moabites, la Synagogue croyant toujours avoir reçu de Dieu même le droit de donner des décisions selon les nécessités survenantes?

Je ne crois pas que personne se persuade qu'on observât à la lettre, et en toutes sortes de cas, cette sévère loi du talion si souvent répétée dans les livres de Moïse[7]. Car encore qu'à ne regarder que ces termes, « œil pour œil, dent « pour dent, main pour main, brisure pour « brisure, plaie pour plaie, » rien ne paraisse établir une plus parfaite et plus juste compensation, rien au fond n'en est plus éloigné si on

[1] *Deut.*, VII, 1, 2, 3. — [2] *Ibid.*, 2. — [3] *Ibid.*, 4. — [4] *Deut.*, XXIII, 3. — [5] *Ruth.*, IV. — [6] *I Esd.*, IX; X, 19; *II Esd.*, XIII, 1, 2, etc. — [7] *Exod.*, XXI, 24, 25; *Lev.*, XXIV, 19, 20; *Deut.*, XIX, 21.

pèse les circonstances, et rien enfin ne serait plus inégal qu'une telle égalité; outre qu'il n'est pas possible de faire toujours à un malfaiteur une blessure semblable à celle qu'il a faite à son frère. La pratique enseigna aux Juifs que le vrai dessein de la loi était de les faire entrer dans l'esprit d'une raisonnable compensation, utile aux particuliers et au public; et comme elle n'est pas dans un point précis, ni dans une mesure certaine, la même pratique la déterminait par une estimation équitable.

Il ne serait pas difficile de rapporter beaucoup d'autres traditions de l'ancien peuple, aussi approuvées que celles-ci. Les habiles écrivains de la nouvelle réforme en tomberont d'accord. Lors donc qu'ils veulent détruire en général les traditions non écrites, par les paroles où Notre-Seigneur condamne les traditions contraires aux termes ou à l'esprit de la loi [1], et en un mot celles qui n'avaient pas un assez solide fondement, il n'y a point de bonne foi dans leurs discours; et tout homme sensé conviendra qu'il y avait des traditions légitimes, quoique non écrites, sans lesquelles la pratique même de la loi était impossible, de sorte qu'on ne peut nier qu'elles n'obligeassent en conscience.

Messieurs de la religion prétendue réformée me permettront-ils de rapporter ici la tradition de la prière pour les morts? Elle est constante, par le livre des Machabées [2], sans entrer ici avec ces messieurs dans la question si ce livre est canonique, ou s'il ne l'est pas, puisqu'il suffit pour ce fait qu'il soit constamment écrit devant l'Evangile. Cette coutume subsiste encore aujourd'hui parmi les Juifs, et la tradition s'en peut établir par ces paroles de saint Paul : « A quoi sert de se baptiser, » c'est-à-dire de se purifier et se mortifier, « pour les morts, si les « morts ne ressuscitent pas [3]? » Jésus-Christ et les apôtres ont trouvé parmi les Juifs cette tradition de prier pour les morts, sans les en reprendre : au contraire, elle a passé immédiatement de l'Eglise judaïque à l'Eglise chrétienne; et les protestants, qui ont fait des livres où ils montrent qu'elle est établie dans les premiers temps du christianisme, n'ont pu encore en marquer les commencements. Néanmoins il est certain qu'il n'y en avait rien dans la loi. Elle est venue aux Juifs par la même voie qui leur avait apporté tant d'autres traditions inviolables.

Que si une loi qui descend à un si grand détail, et qui est, pour ainsi dire, toute lettre, pour pouvoir être entendue selon son véritable esprit, a eu besoin d'être interprétée par la pratique et par les déclarations de la Synagogue ; combien plus en a-t-on besoin dans la loi évangélique, où la liberté est plus grande dans les observances, et où les pratiques sont bien moins circonstanciées ?

Cent exemples nous font voir la vérité de ce que je dis. Je les tirerai des pratiques mêmes des prétendus réformés, et je n'hésiterai point à rapporter tout ensemble, comme décisif, ce qui a passé pour constant dans l'ancienne Eglise, parce que je ne puis pas croire que ces messieurs puissent le rejeter de bonne foi.

L'institution du sabbat a précédé la loi de Moïse, et avait son fondement dans la création; et néanmoins ces messieurs se dispensent aussi bien que nous de cette observance, sans autre fondement que celui de la tradition et de la pratique de l'Eglise, qui ne peut être venue que d'une autorité divine.

C'est en vain qu'ils répondent que le premier jour de la semaine, consacré par la résurrection de Jésus-Christ, est remarqué dans les écrits des apôtres comme un jour d'assemblée pour les Chrétiens [1], et qu'il est même nommé dans l'*Apocalypse* [2], *le jour du Seigneur*, ou *le dimanche;* car outre qu'il n'est parlé nulle part, dans le Nouveau Testament, du repos attaché au dimanche, il est d'ailleurs manifeste que l'addition d'un nouveau jour ne suffisait pas pour ôter la célébrité de l'ancien, ni pour nous faire changer avec la tradition du genre humain les préceptes du Décalogue.

La défense de manger du sang, et celle de manger la chair des animaux suffoqués, a été donnée à tous les enfants de Noé [3] devant l'établissement des observances légales, dont nous sommes affranchis par l'Evangile, et les apôtres l'ont confirmée dans le concile de Jérusalem [4], en la joignant à deux choses d'une observance immuable, dont l'une est la défense de participer au sacrifice des idoles, et l'autre est la condamnation du péché de la chair. Mais parce que l'Eglise a toujours cru que cette loi, quoique observée durant plusieurs siècles, n'était pas essentielle au christianisme, les prétendus réformés s'en dispensent aussi bien que nous, sans que l'Ecriture ait dérogé à une décision si précise et si solennelle du concile des apôtres, expressément rédigée dans leurs actes par saint Luc.

Mais pour montrer combien il est nécessaire de savoir la tradition et la pratique de l'Eglise en ce qui regarde les sacrements, considérons ce qui s'est fait dans le sacrement du baptême et

[1] *Matth.*, xv, 3; *Marc.*, VII, 7 seq. — [2] *II Mach.*, XII, 43, 46. — [3] *I Cor.*, xv, 29

[1] *Act.*, xx, 7; *I Cor.*, XVI, 2. — [2] I. 10. — [3] *Gen.*, IX, 4. — [4] *Act.* xv, 29.

dans celui de l'Eucharistie, qui sont les deux sacrements que nos adversaires reconnaissent d'un commun accord.

C'est aux apôtres, c'est-à-dire aux chefs du troupeau, que Jésus-Christ a donné la charge d'administrer le baptême[1] : cependant toute l'Eglise a entendu, non-seulement que les prêtres, mais encore les diacres, et même tous les fidèles en cas de nécessité, étaient les ministres de ce sacrement [2].

La seule tradition a interprété que le baptême, que Jésus-Christ n'a mis entre les mains que de son Eglise et de ses apôtres, pût être validement administré par les hérétiques, et hors de la communion des vrais fidèles.

Au chapitre 11 de la *Discipline* des prétendus réformés, art. 1er, il est dit que « le baptême ad« ministré par celui qui n'a vocation aucune est « du tout nul ; » et les observations tirées des synodes déclarent que, pour la validité de ce sacrement, il suffit qu'il y ait *apparence de vocation*, telle qu'elle est dans les curés, dans les prêtres et dans les moines de l'Eglise romaine qui sont reçus à prêcher. Où trouvent-ils dans l'Ecriture que cette *apparence de vocation* puisse attribuer un pouvoir que Jésus-Christ n'a donné qu'à ceux qu'il a lui-même effectivement appelés?

Jésus-Christ a dit : *plongez*, comme nous l'avons souvent remarqué. Nous avons dit aussi qu'il a été baptisé en cette forme, que ses apôtres l'ont suivie, et qu'on l'a continuée dans l'Eglise jusqu'aux XIIe et XIIIe siècles, et néanmoins le baptême donné par infusion est admis sans difficulté par la seule autorité de l'Eglise.

Jésus-Christ a dit : « Enseignez et baptisez [3] ;» et encore : « Qui croira et sera baptisé, sera sau« vé[4]. » L'Eglise a interprété, par la seule autorité de la tradition et de la pratique, que l'instruction et la foi que Jésus-Christ avait unies avec le baptême, en pouvaient être séparées à l'égard des petits enfants.

Ces paroles : *enseignez et baptisez*, ont longtemps embarrassé nos réformés. Elles leur avaient fait dire jusqu'en 1614, qu'il « n'était pas loisible « de baptiser sans prédication précédente, ou « immédiatement suivante [5]. » C'est ce qui fut décidé au synode de Tonneins, conformément à tous les synodes précédents. Mais au synode de Castres, en 1626, on commença à se relâcher sur ce point, et on résolut *de ne presser pas l'observation du règlement de Tonneins* [6]. Enfin au synode de Charenton, en 1631 (c'est celui où on admit les luthériens à la Cène), il fut dit *que la prédication avant ou après le baptême n'est de l'essence d'icelui, ains de l'ordre, dont l'Eglise peut disposer* [1]. Ainsi ce qu'on avait cru et pratiqué pendant si longtemps, comme prescrit par Jésus-Christ même, fut changé ; et sans aucun témoignage de l'Ecriture, on déclara que c'était chose dont l'Eglise peut ordonner comme il lui plaît.

A l'égard des petits enfants, les prétendus réformés disent bien que leur baptême est fondé en l'Ecriture, mais ils n'en rapportent aucun passage précis, et ils argumentent par des conséquences très-éloignées, pour ne pas dire très-douteuses et même très-fausses.

Il est certain que sur ce sujet toutes les preuves qu'ils tirent de l'Ecriture n'ont aucune force, et qu'ils détruisent eux-mêmes celles qui pourraient en avoir.

Ce qui peut avoir de la force pour établir le baptême des petits enfants, c'est que d'un côté il est écrit que Jésus-Christ *est Sauveur de tous*[2], et qu'il a dit lui-même : « Laissez venir à moi « les petits enfants [3]; » et de l'autre, qu'il a prononcé que nul ne peut approcher de lui, ni avoir part à sa grâce, s'il ne reçoit le baptême, conformément à cette parole : « Si vous n'êtes « régénérés de l'eau et du Saint-Esprit, vous n'en« trerez point au royaume de Dieu [4]. » Mais ces passages n'ont point de force, selon la doctrine de nos réformés, puisqu'ils font profession de croire que le baptême n'est pas nécessaire au salut des petits enfants.

Rien ne leur fait tant de peine dans leur *Discipline* [5], que l'empressement qu'ils voient tous les jours parmi eux dans les parents à faire baptiser leurs petits enfants, lorsqu'ils sont malades, ou en péril de mort. Cette piété des parents est appelée dans leurs synodes, *une infirmité*. C'est faiblesse d'appréhender que les enfants des fidèles ne meurent pas sans recevoir le baptême. Un synode s'était laissé aller à consentir qu'on baptisât les enfants extraordinairement *en évident péril de mort*. Mais le synode suivant réprouva *cette faiblesse ;* et ces gens forts effacèrent la clause où on témoignait avoir égard à ce péril, *parce qu'elle donne quelque ouverture à l'opinion de la nécessité du baptême* [6].

Ainsi les preuves tirées de la nécessité du baptême, pour forcer à le donner aux petits enfants, sont détruites par nos réformés. Voici celles qu'ils substituent à leur place, telles qu'elles sont mar-

[1] *Matth.*, XXVIII, 19. — [2] *Tertull.*, *De bapt.*, cap. 17 ; *Conc. Illib.*, c. 38, etc.; *Labb*, tom. I, col. 974. — [3] *Matth.*, XXVIII, 19. — [4] *Marc.*, XVI, 15, 16. — [5] *Discip.*, c. 11, art. 6; *Observ.*, p. 166. — [6] *Ib.*, 167.

[1] *Ib.* — [2] *I Tim.*, IV, 10. — [3] *Matth.*, XIX, 14. — [4] *Joan.*, III, 3, 5. — [5] *Discip.*, 167. — [6] *Ibid.*

quées dans leur Catéchisme, dans leur Confession de foi et dans leurs prières. C'est que les enfants des fidèles naissent dans l'alliance, conformément à cette promesse : « Je serai ton Dieu, « et le Dieu de ta lignée jusqu'en mille généra- « tions. » D'où ils concluent que « la vertu et substance du baptême appartenant aux petits enfants, on leur ferait injure de leur dénier le signe, qui est inférieur [1]. »

Par une semblable raison ils se trouveront forcés à leur donner la Cène avec le baptême ; car ceux qui sont dans l'alliance sont incorporés à Jésus-Christ ; les petits enfants des fidèles sont dans l'alliance, ils sont donc incorporés à Jésus-Christ; et ayant par ce moyen, selon eux, la vertu et la substance de la Cène, on devrait dire, comme du baptême, qu'on ne peut sans injure leur en refuser le signe.

Les anabaptistes soutiennent que ces paroles : *Qu'on s'éprouve et qu'on mange*, n'ont pas plus de force pour exiger dans la Cène l'âge de raison que celles-ci : *Qui croira et sera baptisé*, en ont pour l'exiger dans le baptême.

La conséquence qu'on tire, dans la nouvelle réforme, de l'alliance de l'ancien peuple et de la circoncision, ne les touche pas. L'alliance de l'ancien peuple se faisait, disent-ils, par la naissance, parce qu'elle était charnelle ; et c'est pourquoi on en imprimait le sceau dans la chair par la circoncision aussitôt après la naissance. Mais dans la nouvelle alliance, il ne suffit pas de naître, il faut renaître pour y entrer ; et comme les deux alliances n'ont rien de semblable, il n'y a rien, disent-ils, à conclure d'un signe à un autre ; de sorte que la comparaison qu'on fait de la circoncision avec le baptême est nulle.

L'expérience a fait voir que tout ce qu'ont tenté nos réformés pour confondre les anabaptistes par l'Ecriture, a été faible. Aussi sont-ils obligés de leur alléguer enfin la pratique. Nous voyons dans leur *Discipline*, à la fin du chapitre 11, la forme de recevoir dans leur communion les personnes d'âge, où l'on fait expressément reconnaître à l'anabaptiste qui se convertit, que le baptême des petits enfants est « fondé en l'Ecriture et en la pratique perpé- « tuelle de l'Eglise. »

Quand les prétendus réformés croient avoir la parole de Dieu bien expresse, ils n'ont pas accoutumé de se fonder sur la pratique perpétuelle de l'Eglise. Mais ici, où l'Ecriture ne leur fournit rien par où ils puissent fermer la bouche aux anabaptistes, il a fallu s'appuyer d'ailleurs, et tout ensemble avouer qu'en ces matières la pratique perpétuelle de l'Eglise est d'une inviolable autorité.

Venons à l'Eucharistie. Les prétendus réformés se vantent d'avoir trouvé dans ces paroles : *Buvez-en tous* [1], un exprès commandement pour tous les fidèles de participer à la coupe. Mais si on leur dit que cette parole, adressée aux seuls apôtres qui étaient présents, a eu son entier accomplissement lorsqu'en effet *ils en burent tous*, comme dit saint Marc [2], quel refuge trouveront-ils dans l'Ecriture? Où pourront-ils trouver que ces paroles de Jésus-Christ : *Buvez-en tous*, s'étendent à d'autres qu'à ceux à qui le même Jésus-Christ a dit : *Faites ceci* [3] ? Or, est-il que ces paroles : *Faites ceci*, ne regardent que les ministres de l'Eucharistie, qui seuls peuvent faire ce que Jésus-Christ a fait, c'est-à-dire consacrer et distribuer l'Eucharistie aussi bien que la prendre. Par où donc prouveront-ils que ces autres : *Buvez-en tous*, s'étendent plus loin? Que s'ils disent que quelques-unes des paroles de Notre-Seigneur regardent tous les fidèles, et les autres, les ministres seuls, quelle règle trouveront-ils dans l'Ecriture pour faire le discernement de ce qui appartient aux uns et aux autres, puisque Jésus-Christ parle partout de la même sorte, et sans distinction ? Mais enfin, quoi qu'il en soit, disent quelques-uns, ces paroles de Jésus-Christ : *Faites ceci*, adressées aux saints apôtres, et en leur personne à tous les pasteurs, décident la question, puisque en leur disant : *Faites ceci*, il leur ordonne de faire tout ce qu'il a fait ; par conséquent de distribuer tout ce qu'il a distribué, et, en un mot, de faire faire à tous les âges suivants ce que Jésus-Christ leur a fait faire à eux-mêmes. C'est en effet ce qu'ils peuvent dire de plus apparent ; mais ils ne savent plus où ils en sont, quand on leur montre tant de choses faites par Jésus-Christ dans ce mystère, qu'ils ne se croient pas obligés de faire. Car quelle règle ont-ils pour en faire le discernement? et puisque Jésus-Christ a embrassé tout ce qu'il a fait sous ce mot : *Faites ceci*, sans s'expliquer davantage, que reste-t-il autre chose, si ce n'est la tradition, pour distinguer ce qui est essentiel d'avec ce qui ne l'est pas? Ce raisonnement est sans réplique, et le paraîtra d'autant plus, qu'on viendra plus exactement dans le détail.

Jésus-Christ institua ce sacrement sur le soir, à l'entrée « de la nuit en laquelle il allait être « livré [4]. » C'est en ce temps qu'il a voulu nous laisser « son corps donné pour nous [5] : » le con-

[1] *Cat.*, dim. 50. *Conf. de foi*, art. 35 ; *Forme d'administrer le bap.*

[1] *Matth.*, XXVI, 27. — [2] *Marc.*, XIV, 23. — [3] *Luc.*, XXII, 19. — [4] *I Cor.*, XI, 23. — [5] Luc, XXII, 19.

sacrer à la même heure, ce serait rendre plus vive l'image de la passion, et tout ensemble représenter que Jésus-Christ devait mourir *à la dernière heure*, c'est-à-dire au dernier période des temps. Cependant personne ne croit que cette parole : *Faites ceci*, nous ait astreints à une heure si pleine de mystères.

L'Eglise s'est fait une loi de prendre à jeun ce que Jésus-Christ a donné après le repas.

A ne regarder que l'Ecriture et les paroles de Jésus-Christ, qui nous y sont rapportées, les prétendus réformés n'auront jamais rien de certain sur le ministre de l'Eucharistie. Il y a des anabaptistes et d'autres sectes semblables, où l'on croit que chaque fidèle peut donner ce sacrement dans sa famille, sans avoir besoin d'autre ministre. Les prétendus réformés ne les convaincront jamais par la seule Ecriture. Ils ne peuvent pas leur soutenir que ces paroles : *Faites ceci*, ne soient adressées qu'aux seuls apôtres, si celles-ci : *Buvez-en tous*, prononcées dans la suite du même discours, et avec aussi peu de distinction, s'adressent à tous les fidèles, comme ils nous le disent tous les jours. Et d'ailleurs on leur répondra que les apôtres, à qui Jésus-Christ a dit : *Faites ceci*, assistaient à sa sainte table comme simples communiants, et non pas comme consacrants, ni comme distribuants, ou comme ministres : d'où on conclura que ces paroles ne leur attribuent en particulier aucun ministère. Et en un mot, on n'a pu décider qu'avec le secours de la tradition que ce sacrement eût des ministres spécialement établis par le Fils de Dieu, ou que ces ministres dussent être ceux qu'il a chargés de la prédication de sa parole.

C'est ce qui fait dire à Tertullien, dans le livre *De corona militis*, que nous apprenons seulement de la tradition non écrite que l'Eucharistie « ne doit être reçue que de la main des « supérieurs ecclésiastiques, quoique la com- « mission de la donner » (à ne regarder précisément que la parole de Jésus-Christ) « soit adres- « sée à tous les fidèles [1]. »

La même tradition qui déclare les pasteurs de l'Eglise seuls ministres du sacrement de l'Eucharistie, nous apprend que le second ordre de ces ministres, c'est-à-dire les prêtres, a part à cet honneur, encore que Jésus-Christ n'ait dit : *Faites ceci*, qu'aux apôtres seuls, qui étaient les chefs du troupeau.

Nous ne lisons pas que Notre-Seigneur ait présenté son corps ni son sang à chacun de ses disciples; mais seulement qu'en rompant le pain il leur a dit : « Prenez et mangez ; » et quant à la coupe, il semble que, l'ayant mise au milieu, il leur ait ordonné d'en prendre l'un après l'autre. Le synode de Privas des prétendus réformés, rapporté sur l'art. 9 du chap. 12 de leur *Discipline*, dit que « Notre-Seigneur a permis « que les apôtres distribuassent le pain et la « coupe l'un à l'autre, et de main en main; » mais quoique Jésus-Christ l'ait fait ainsi, la pratique constante a interprété que le pain et le vin consacrés fussent présentés aux fidèles par les ministres de l'Eglise.

Conformément à l'exemple de Notre-Seigneur et des apôtres, quelques-uns des prétendus réformés voulaient que les communiants se donnassent la coupe aux uns aux autres, et il est certain que cette cérémonie était un signe solennel d'union. Mais les synodes des prétendus réformés n'ont pas jugé nécessaire de suivre en ceci ce qu'ils reconnaissent avoir été pratiqué par Jésus-Christ et par les apôtres dans l'institution de la Cène; et ils attribuent au contraire aux seuls pasteurs la distribution de la coupe, aussi bien que celle du pain [1].

Toute l'antiquité accorde aux diacres la distribution de la coupe [2], quoique Jésus-Christ ni les apôtres n'aient rien ordonné de semblable qui paraisse dans l'Ecriture personne ne s'y est jamais opposé, et les prétendus réformés approuvent cette pratique dans quelques-uns de leurs synodes, rapportés avec les observations sur l'article 9 du chapitre de la Cène [3].

Ils ont depuis changé cet usage [4], et ont attribué aux seuls pasteurs la distribution de l'Eucharistie, même celle de la coupe, à l'exclusion des diacres, et même des anciens, quoiqu'ils semblent représenter parmi eux le second ordre des ministres de l'Eglise, c'est-à-dire celui des prêtres, qui constamment ont toujours offert et distribué, non-seulement le sacré calice, mais encore l'Eucharistie tout entière.

Nos prétendus réformés n'en sont pas venus d'abord à cette décision. Leurs premiers synodes disaient que les ministres seuls administreraient la coupe *en tant que faire se pourrait* [5]. Cette restriction a subsisté sous vingt-deux synodes consécutifs, tous nationaux, et jusqu'à celui d'Alais, qui se tint de nos jours, en 1620. Là on ordonna que ces mots : *en tant que faire se pourrait*, seraient rayés, et l'administration de la coupe fut réservée aux seuls ministres. Jusque-là les anciens, et même les diacres, avaient, dans le besoin, administré l'Eucharistie, et principalement la coupe. L'Eglise de

[1] *De coron. mil.*, cap. 3 : Et omnibus mandatum a Domino.

[1] *Syn. de Privas*, *Discip.*, ch. 12, art. 9; *Syn. de St-Maixent*, *Discip.*, ch. 12; *Observ*, après l'art. 14. — [2] *Conc. Carth.*, IV, c. 38, etc.; *Lab.* tom. II, col. 1203. — [3] *Discip.*, 12; Observ. sur l'art. 9. — [4] *Ib.* — [5] *Dis.*, 12; *Observ.*, p. 184 et seq.

Genève, formée par Calvin, était dans cette pratique; et ce ne fut qu'en l'an 1623, qu'elle résolut de se conformer au sentiment de ceux de France [1]. Cette affaire ne passa pas sans contradiction dans les provinces. La raison du synode d'Alais, selon qu'il est remarqué dans la *Discipline*, c'est « qu'il n'appartenait qu'aux « pasteurs légitimement établis de distribuer « ce sacrement [2] : » maxime qui regarde visiblement la doctrine, et qui par conséquent, selon les principes de la nouvelle réforme, doit se trouver exprimée dans l'Ecriture, d'où il s'ensuit que tous les synodes, et les Eglises prétendues réformées, jusqu'au synode d'Alais, auraient grossièrement erré contre l'institution de Jésus-Christ. Ou si l'on nous répond que ces paroles n'étaient pas bien claires, comme ces variations semblent le faire assez voir, il en faudra venir à dire avec nous que, pour entendre ces paroles, on est obligé d'avoir recours à l'interprétation de l'Eglise et à la tradition qui nous y soumet.

Etre ensemble à la même table est un signe de société et de communion, que Jésus-Christ a voulu faire paraître dans l'institution de son sacrement; car il était à table avec ses apôtres. Quelques Eglises prétendues réformées, pour imiter cet exemple et faire tout ce qu'avait fait Notre-Seigneur, faisaient « ranger les communiants à tablées. » Le synode de Saint-Maixent, rapporté dans le même endroit, rejette cette observance [3].

Qu'y avait-il apparemment de plus opposé à ce qui a été fait dans l'institution, que la coutume d'emporter la communion, et de la recevoir en particulier? Nous avons vu néanmoins que les siècles des martyrs le pratiquaient de la sorte, pour ne rien dire ici des âges suivants.

Il ne paraît rien dans l'Ecriture de la réserve qu'il faudrait faire de l'Eucharistie, pour la donner aux malades : cependant nous la voyons pratiquée dès l'origine du christianisme.

Ceux qui mêlaient les deux espèces, et les prenaient toutes deux ensemble, paraissaient autant s'éloigner des termes et du dessein de l'institution, que ceux qui n'en prenaient qu'une seule. Ces deux articles ont eu leur approbation dans l'Eglise; et la pratique du mélange, qui déplairait le moins aux prétendus réformés, est celle qui se trouve le plus souvent défendue.

Elle est défendue au VIIe siècle, dans le quatrième concile de Brague [4]. Elle est défendue dans le XIe siècle, au concile de Clermont, où le Pape Urbain II était en personne, avec environ deux cents évêques, et par le pape Pascal II. Le concile de Clermont réserve les cas « de nécessité et et de précaution [1]. » Le pape Pascal réserva la communion des enfants et des malades. Cette communion, que l'Occident ne permettait qu'avec ses réserves, s'y est enfin établie durant quelque temps; et même elle est devenue depuis six à sept cents ans la communion ordinaire de tout l'Orient, sans qu'on ait regardé ce changement comme une matière de schisme.

La partie la plus importante de tous les sacrements, c'est la parole qui donne efficace à l'action. Jésus-Christ n'en a prescrit aucune expressément pour l'Eucharistie dans son Evangile, ni les apôtres dans leurs Epîtres [2]. Jésus-Christ a seulement insinué, en disant : *Faites ceci*, qu'il faut répéter ses propres paroles, par lesquelles le pain et le vin sont changés. Mais ce qui nous a déterminés invinciblement à ce sens, c'est la tradition : la tradition a aussi réglé les prières qu'on devait joindre aux paroles de Jésus-Christ; et c'est pour cela que saint Basile, dans le livre *Du Saint-Esprit* [3], met parmi les traditions non écrites, *les paroles d'invocations, dont on se sert quand on consacre*, ou, pour traduire de mot à mot, *quand on montre l'Eucharistie*.

Par l'art. 8 du chapitre 12 de la *Discipline* des prétendus réformés, il est libre aux pasteurs d'user des paroles accoutumées dans la distribution de la Cène. L'article est des synodes de Sainte-Foi et de Figeac, en 1578 et 1579. Et en effet, il paraît dans le synode de Privas, tenu en 1612 [4], « que dans l'Eglise de Genève, les diacres « ne parlent point, et non pas même les minis- « tres, dans la distribution : » de sorte que le sacrement, selon la doctrine de nos réformés, n'étant que dans l'usage, il s'ensuit qu'ils reconnaissent un sacrement qui subsiste sans la parole. Au même synode de Privas, il est défendu aux diacres qui donnent la coupe, de dire aucune parole, parce que Jésus-Christ *parla seul* [5]; et l'Eglise de Metz est exhortée à se conformer « en « cela à l'exemple de Jésus-Christ, sans toute- « fois rien violenter. »

L'exemple de Jésus-Christ ne fait donc pas une loi selon ce synode; et selon les autres synodes il est libre de séparer de la célébration de ce sacrement la parole, qui est l'âme des sacrements, comme l'exemple du baptême le peut faire voir, pour ne pas ici alléguer le consentement de toute la chrétienté et de tous les siècles.

On voit, par ces décisions, que ce que Jésus-

[1] *Ib.*, p. 186. — [2] *Ib.* — [3] *Dis.*, c. 2; *Observ.*, après l'art. 14. p. 189. — [4] *Conc. Brach*, IV, tom. VI, *Conc.*, c. 2; *Labb.*, tom. VI, c. 2, pag. 561, 562 et seq.

[1] *Conc. Clarom.* c. 28; *Labb.*, tom. X, p 508. — [2] Epist. 32. — [3] *Basil.*, *De Spir. S.*, 27, edit. Ben., tom. III, n. 66, p. 55. — [4] *Disc.*, etc.; Observ. sur l'art. 9, p. 186. — [5] *Ib.*

Christ a fait, ne paraît pas une loi aux prétendus réformés. Il faut faire la distinction de ce qui est essentiel d'avec ce qui ne l'est pas. Jésus-Christ ne l'a pas fait lui-même, et il a dit généralement : *Faites ceci*. C'est donc à l'Eglise à la faire et sa pratique constante doit être une loi inviolable.

Mais enfin, pour attaquer nos adversaires dans leur fort, puisqu'ils le mettent pour la plupart dans ces paroles : *Faites ceci*, voyons quand Jésus-Christ les a dites.

Il ne les a dites qu'après avoir dit : « Prenez « et mangez, ceci est mon corps : » car c'est alors que saint Luc seul lui fait ajouter : « Faites « ceci en mémoire de moi[1] ;» cet évangéliste ne rapportant pas qu'il en ait dit autant après le calice.

Il est vrai que saint Paul raconte, qu'après la consécration du calice, Jésus-Christ dit : « Faites ceci en mémoire de moi, toutes les fois que vous « boirez[2]. » Mais, après tout, ce discours de Notre-Seigneur, à le prendre dans la rigueur et dans la précision des termes, emporte seulement un ordre conditionnel « de faire ceci en mémoire « de Jésus-Christ toutes les fois qu'on le fera, » et non pas un ordre absolu de le faire : ce que je pourrais prouver par les interprètes protestants, si la chose n'était pas trop claire pour avoir besoin de preuve.

Ainsi le mot : *Faites ceci*, ne se trouverait appliqué absolument qu'à ces paroles: *Prenez, mangez*, et les protestants perdraient leur cause.

Que s'ils disent, comme font quelques-uns des leurs, que ces paroles attribuées à la réception du corps : « Faites ceci en mémoire de moi, » ont la même force que celles-ci, qui sont dites après le calice : « Toutes les fois que vous boirez, faites-« le en mémoire de moi, » l'un et l'autre ordonnant bien de *faire en mémoire*, et non pas de faire absolument, leur cause n'en sera que plus mauvaise, puisqu'ainsi il ne restera dans tout l'Evangile aucun précepte absolu de prendre aucune des espèces, loin qu'il y en ait un de prendre les deux.

Il ne leur sert de rien de répondre que l'institution de Jésus-Christ leur suffit, puisque la question revient toujours de savoir ce qui appartient à l'essence de l'institution, Jésus-Christ ne l'ayant pas distingué, et tous les exemples précédents démontrant invinciblement qu'il n'y a que la tradition dont on puisse l'apprendre.

S'ils ajoutent qu'en tout cas on ne se peut tromper en faisant ce qui est écrit, et ce que Jésus-Christ a fait ; c'est, avec une raison apparente, laisser la difficulté tout entière, puisque d'un côté ils ont vu tant de choses qu'il fallait observer, quoiqu'elles ne soient point réglées dans l'Ecriture ; et que d'autre part ils en voient aussi un si grand nombre qui sont écrites, et que Jésus-Christ a faites, qu'on n'observe point, même parmi eux, sans qu'on trouve rien dans l'Ecriture qui puisse nous assurer qu'elles soient moins importantes que les autres.

Ainsi, sans le secours de la tradition, on ne saurait comment consacrer, comment donner, comment recevoir, ni, en un mot, comment célébrer le sacrement de l'Eucharistie, non plus que celui du baptême, et cette discussion nous peut aider à entendre avec combien de raison saint Basile a dit, qu'en rejetant la tradition non écrite, « on attaque l'Evangile même, et on en « réduit la prédication à de simples mots[1], » dont on ne comprend point parfaitement le sens.

En effet, tous les raisonnements des ministres, visiblement ne produisent que de nouveaux embarras; et le seul moyen d'en sortir, c'est de rechercher, comme nous faisons, l'essence de l'institution de Notre-Seigneur, et l'intelligence certaine de son commandement dans la tradition et la pratique de l'Eglise.

Si donc elle a toujours cru que la grâce de l'Eucharistie n'était pas attachée aux deux espèces ; si elle a cru que la communion sous une ou sous deux espèces était salutaire; si les prétendus réformés ont suivi ce sentiment en un certain cas que l'Evangile ne marquait point, c'est à-dire à l'égard de ceux qui ne boivent pas du vin, quelle difficulté trouvera-t-on dans une chose réglée par des principes si certains et par une pratique si constante ?

Aussi voyons-nous que la communion sous une espèce s'est établie sans bruit, sans contradiction et sans plainte, de même que s'est établi le baptême par simple infusion, et tant d'autres coutumes innocentes.

La crainte qu'on eut de répandre le sang de Notre-Seigneur au milieu d'une multitude qui s'approchait de la communion avec beaucoup de confusion, fut cause que les fidèles, persuadés de tout temps qu'une seule espèce suffisait, se réduisirent insensiblement à n'en prendre en effet qu'une seule.

On avait tant de peine à ne point répandre ce sang précieux dans les Eglises où il y avait peu de ministres, et dans les Eglises nombreuses, les précautions qu'il fallait apporter en le distribuant rendaient le service si long, surtout dans les grandes solennités et dans les grandes assemblées, que par là on se porta aisément à l'usage d'une seule espèce.

[1] *Luc.*, XXII, 19. — [2] *I Cor.*, XI, 25.

Dans la conférence tenue à Constantinople l'an 1054, sous le pape saint Léon IX, entre les Latins et les Grecs, le cardinal Humbert, évêque de Silva-Candida, met en fait une coutume de l'Eglise de Jérusalem, attestée par un passage d'un ancien patriarche de cette Eglise[1]. Cette coutume était de communier tout le peuple sous l'espèce du pain, seule et séparée, sans la mêler avec l'autre, selon la pratique du reste de l'Orient. Là il est marqué expressément qu'on réservait ce qui demeurait du pain sacré de l'Eucharistie pour la communion du lendemain, sans qu'on y parle en aucune sorte du sacré calice; et la coutume en était si ancienne dans cette Eglise, qu'on l'y rapportait aux apôtres. Je veux que ceux de Jérusalem se trompassent en cela, puisqu'il n'y a que les coutumes autant universelles qu'immémoriales qui, selon la règle de l'Eglise, doivent être rapportées à ce principe; mais toujours voit-on par là l'antiquité de cette coutume. Elle était reçue dans la cité sainte, et dans toute la province qui en dépendait, à ce que pose le cardinal. Nicétas Pectoratus, son antagoniste, ne le contredit point: tout l'univers accourait à Jérusalem, et allait avec un saint empressement communier dans les lieux où les mystères de notre salut s'étaient accomplis. Ce fut sans doute cette multitude immense de communiants, qui fit embrasser l'usage de communier sous une espèce: personne ne s'en est plaint; et le cardinal Humbert, qui parait ému du mélange, ne dit rien sur la communion d'une seule espèce.

Plusieurs raisons nous font penser que l'usage d'une seule espèce commença dans les grandes fêtes à cause de la multitude des communiants; et, quoi qu'il en soit, il est certain que le peuple se réduisit sans aucune peine à cette manière de communier, par l'ancienne foi qu'il avait qu'on recevait sous une seule et sous toutes les deux espèces la même substance du sacrement, et le même effet de la grâce.

La marque la plus certaine qu'une coutume est tenue pour libre, c'est quand on la change sans trouble. Ainsi quand on a cessé ou de communier les petits enfants, ou de les baptiser par immersion, personne ne s'en est ému; on s'est réduit de la même sorte à communier sous une espèce, et il y avait plusieurs siècles que le peuple ne communiait que de cette manière, quand les Bohémiens s'avisèrent de dire qu'elle était mauvaise.

Je ne vois pas même que Viclef, leur premier maître, quelque téméraire qu'il fût, ait condamné cette coutume de l'Eglise; du moins est-il certain qu'on n'en voit rien ni dans les lettres de Grégoire XI, ni dans les deux conciles de Londres tenus par Guillaume de Courtenay et par Thomas Arondel, archevêque de Cantorbéry; ni dans le concile d'Oxford, célébré par le même Thomas, sous Grégoire XII[1]; ni dans le concile romain, sous Jean XIII; ni dans un troisième concile de Londres, sous le même Pape[2]; ni dans le concile de Constance; ni enfin dans tous les conciles et dans tous les décrets, où se trouve la condamnation de cet hérésiarque et le dénombrement de ses erreurs: par où il paraît que ou il n'a pas insisté sur celle-ci, ou qu'on n'en a pas fait grand bruit.

Calixte convient avec Æneas Silvius, auteur voisin de ces temps, qui a écrit cette histoire, que le premier qui remua cette question fut un nommé Pierre Dresde, maître d'école de Prague[3]. Il se servait contre nous de l'autorité du passage de saint Jean: « Si vous ne mangez la « chair du Fils de l'homme, et ne buvez son « sang, vous n'aurez point la vie en vous. » Ce passage persuada Jacobel de Lisnie, qui révolta contre l'Eglise toute la Bohème, vers la fin du XIVe siècle. Il fut suivi de Jean Hus, au commencement du XVe; et la querelle qu'on nous fait sur les deux espèces n'a pas une plus haute origine.

Encore faut-il remarquer que Jean Hus n'osa pas dire d'abord que la communion sous les deux espèces fût nécessaire: « Il lui suffisait qu'on lui « avouât qu'il était permis et expédient de la « donner; mais il n'en déterminait pas la néces- « sité, » tant il était établi qu'en effet il n'y en avait aucune.

Quand on change des coutumes essentielles, l'esprit de la tradition, toujours vivant dans l'Eglise, ne manque jamais d'exciter de la résistance. Les ministres, avec tous leurs grands raisonnements, ont peine encore à accoutumer leurs peuples à voir mourir leurs enfants sans baptême; et, malgré l'opinion qu'ils leur ont mise dans l'esprit que le baptême n'est pas nécessaire à salut, ils ne peuvent empêcher le trouble que leur cause un si funeste événement, ni presque retenir les pères qui veulent absolument qu'on baptise leurs enfants dans cette nécessité, suivant l'ancienne coutume. Je l'ai vu par expérience, et on le peut avoir remarqué dans ce que j'ai rapporté de leurs synodes: tant il est vrai que la coutume qu'une tradition immémoriale et universelle a imprimée dans les esprits comme nécessaire a une force invincible; et, loin qu'on puisse éteindre un tel sentiment dans toute l'Eglise, on a peine même à l'étein-

[1] *Disp. Humb. card.*, apud Bar., *App.*, tom. XI.

[1] Tom. XI, *Conc.* — [2] Tom. XII, *Conc.* — [3] Num. 24, 25.

dre parmi ceux qui le contredisent de propos délibéré. Si donc la communion d'une seule espèce a passé sans contradiction et sans bruit, c'est, comme nous avons dit, que tous les Chrétiens, dès l'origine du christianisme, étaient nourris dans cette foi, que la même vertu était répandue dans chacune des deux espèces, et qu'on ne perdait rien de substantiel lorsqu'on n'en prenait qu'une seule.

Il n'a fallu faire aucun effort pour faire entrer les fidèles dans ce sentiment. La communion des enfants, la communion des malades, la communion domestique, la coutume de communier sous une ou sous deux espèces indifféremment dans l'Eglise même et dans les saintes assemblées, et enfin les autres choses que nous avons vues, avaient naturellement inspiré ce sentiment à tous les fidèles dès les premiers temps de l'Eglise.

Ainsi, quand Jean de Pekam, archevêque de Cantorbéry, au XIII[e] siècle, fit enseigner à son peuple avec tant de soin, « que sous la seule es« pèce qu'on leur distribuait, ils recevaient Jé« sus-Christ tout entier [1], » la chose passa sans peine, et personne ne le contredit.

Et ce serait chicaner de dire que ce *grand soin* fait voir qu'on y trouvait de la répugnance, puisque nous avons déjà vu que Guillaume, évêque de Châlons, et Hugues de saint Victor, pour ne point à présent remonter plus haut, avaient constamment enseigné, plus de cent ans avant lui, la même doctrine, sans que personne y eût rien trouvé de nouveau ni d'étrange, tant elle entre naturellement dans les esprits. Nous voyons, en tout temps et en tous lieux, la charité pastorale soigneuse de prévenir jusqu'aux moindres pensées que l'ignorance pouvait faire tomber dans l'esprit des peuples. Et enfin, c'est un fait constant, qu'il n'y a eu ni plainte, ni contradiction sur cet article durant plusieurs siècles.

J'avance même, sans crainte, qu'aucun de ceux qui ont cru la réalité n'a jamais révoqué en doute de bonne foi cette intégrité, pour ainsi parler, de la personne de Jésus-Christ sous chaque espèce, puisque ce serait donner un corps mort que de donner un corps sans sang et sans âme, chose qui fait horreur à penser.

De là vient qu'en croyant la réalité, on est porté à croire la pleine suffisance de la communion sous une espèce. Nous voyons aussi que Luther était tombé naturellement dans cette pensée; et longtemps après qu'il se fut ouvertement révolté contre l'Eglise, il est certain qu'il tenait encore la chose pour indifférente, ou du moins pour peu importante, censurant grièvement Carlostad qui avait, contre son avis, établi la communion sous les deux espèces, et qui semblait, disait-il, mettre toute la Réforme dans *ces choses de néant* [1].

Il dit même ces insolentes paroles dans le traité qu'il publia en 1523, sur la formule de la Messe : « Si un concile ordonnait ou permettait les deux espèces, en dépit du concile, nous n'en prendrions qu'une, ou ne prendrions ni l'une ni l'autre, et maudirions ceux qui prendraient les deux en vertu de cette ordonnance : » paroles qui font assez voir que lorsque lui et les siens se sont depuis tant opiniâtrés aux deux espèces, c'est plutôt par esprit de contradiction, que par un sérieux raisonnement.

En effet, il approuva la même année les lieux communs de Mélanchton, où il range parmi les choses indifférentes la communion sous une ou sous deux espèces. En 1528, dans la *Visite de la Saxe* [2], il laisse positivement la liberté de n'en prendre qu'une seule, et persiste encore dans ce sentiment en 1533, quinze ans après qu'il se fut érigé en réformateur.

Tout le parti luthérien suppose qu'on ne perd rien d'essentiel ni de nécessaire au salut, quand on manque de communier sous les deux espèces, puisque dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, pièce aussi authentique dans ce parti que la *Confession d'Augsbourg* elle-même, et également souscrite par tous ceux qui l'ont embrassée, il est expressément porté « que l'Eglise est digne d'excuse, de n'avoir reçu qu'une seule espèce, ne pouvant avoir les deux : mais qu'il n'en est pas de même des auteurs de cette injustice. » Quelle idée de l'Eglise qu'on nous représente forcée avant Luther à ne recevoir que la moitié d'un sacrement, par la faute de ses pasteurs! comme si les pasteurs n'étaient pas eux-mêmes, par l'institution de Jésus-Christ, une partie de l'Eglise. Mais enfin il paraît par là, de l'aveu des luthériens, que ce que *perdit l'Eglise*, selon eux, n'était pas essentiel, puisqu'il ne peut jamais être excusable ni tolérable de recevoir les sacrements de qui que ce soit contre l'essence de leur institution, et que la droite administration des sacrements n'est pas moins essentielle à l'Eglise que la pure prédication de la parole.

Calixte, qui nous rapporte avec soin tous ces passages [3], excuse Luther, et les premiers auteurs de la Réformation, *sur ce que l'ayant entreprise* (voici un aveu mémorable, et un digne commencement de la Réforme), « sur ce que, » dit Calixte, « ses premiers auteurs l'ayant en-

[1] *Conc. Lamlc'h.*, cap. 1, tom. XI, *Conc*, col. 1159.

[1] *Epist. Luth. ad Gasp. Gyttol.*, tom. II, epist. 56. — [2] *Visit. Sax.*, tom. VI. Jen. — [3] Num. 190.

« treprise plutôt par la violence d'autrui que de « leur propre volonté, » c'est-à-dire plutôt par esprit de contradiction que par un amour sincère de la vérité, « ils ne purent pas au commence- « ment découvrir la nécessité du précepte de « communier sous les deux espèces ni rejeter la « coutume. » Voilà ce que dit Calixte ; et il ne voit pas combien il détruit lui-même l'évidence qu'il attribue à ce précepte, en le faisant voir ignoré par les premiers hommes de la nouvelle Réforme, et par ceux qu'on y croit choisis de Dieu pour cet ouvrage. N'auraient-ils pas aperçu une chose que Calixte trouve si claire? ou Calixte n'en a-t-il pas trop dit, quand il nous donne pour si clair ce qui n'est point aperçu par de tels docteurs ?

Mais pour ne plus parler d'eux, Calixte lui-même, ce Calixte qui a tant écrit contre la communion sous une espèce, à la fin du même traité où il l'a combattue [1], bien éloigné de nous en parler comme d'une chose où il s'agisse du salut, déclare qu' « il n'exclut pas du nombre « des vrais fidèles nos ancètres, qui ont com- « munié sous une espèce il y a plus de cent « cinquante ans, » et ce qui est bien plus remarquable, « ceux qui y communient encore « aujourd'hui, ne pouvant mieux faire [2] ; » et conclut en général que tout ce qu'on pense ou ce qu'on pratique sur ce sacrement ne peut être un obstacle au salut, ni une matière légitime de division, à cause que la réception de ce sacrement n'est pas d'une obligation essentielle. Que ce principe de Calixte soit vrai et que sa conséquence en soit bien tirée, ce n'est pas de quoi il s'agit. C'est assez que cet ardent défenseur des deux espèces soit obligé à la fin de convenir qu'on se peut sauver dans une Eglise où on n'en reçoit qu'une seule ; par où il est obligé à reconnaître, qu'on peut faire son salut hors de la vraie Eglise, ce qu'assurément il ne dira pas ; où ce qu'il dira aussi peu, que la vraie Eglise peut demeurer telle en manquant d'un sacrement; ou, ce qui est plus naturel, et ce qu'en effet nous disons, que la communion des deux espèces n'est pas essentielle à celui de l'Eucharistie.

Voilà à quoi aboutissent ces grandes disputes contre la communion sous une espèce ; et après avoir épuisé toute sa subtilité, on en vient enfin, par tous ces efforts, à reconnaître tacitement ce qu'on a tâché de combattre par des traités si étudiés.

Dans le dernier traité que M. Jurieu a mis au jour, il se propose de faire *un Abrégé de l'histoire du retranchement de la coupe* [1], ou, quoiqu'il nous donne pour indubitable tout ce qu'il lui plait d'y débiter, il nous sera aisé de lui faire voir presque autant de faussetés qu'il a raconté de faits.

Il ne dit rien de nouveau sur les Evangiles et sur les Epîtres de saint Paul, dont nous avons assez parlé. Du siècle des apôtres, il passe aux siècles suivants, où il montre sans peine que l'usage des deux espèces était ordinaire [2]. Mais il s'est bientôt aperçu qu'il ne ferait rien contre nous, s'il n'en disait davantage : car il sait bien que nous soutenons que, lors même que les deux espèces étaient en usage, on ne les croyait pas si nécessaires qu'on ne communiât aussi souvent et aussi publiquement sous une seule, sans que personne s'en plaignît. Pour nous ôter cette défense, et dire quelque chose de concluant, il ne suffisait pas d'assurer que l'usage des deux espèces était ordinaire; il fallait encore assurer qu'on le regardait comme indispensable, et que jamais on ne communiait d'une autre sorte. M. Jurieu a senti qu'il le fallait dire : il l'a dit en effet, mais il n'a pas même tenté de le prouver, tant il a désespéré d'y réussir. Seulement, par une hardie et véhémente affirmation, il a cru pouvoir suppléer au défaut de la preuve qui lui manque : « C'est, » dit-il, « un fait d'une notoriété « publique, et qui n'a pas besoin de preuve ; « c'est une affaire qui n'est pas contestée. » Ces manières affirmatives imposent; les prétendus réformés en croient un ministre sur sa parole, et ne peuvent s'imaginer qu'il leur ose dire qu'une chose ne soit pas contestée, quand en effet elle l'est. Cependant c'est la vérité qu'il n'y a rien non-seulement de plus contesté, mais encore de plus faux, que ce que M. Jurieu nous donne ici pour incontestable, et comme également avoué dans les deux partis.

Mais considérons ces paroles dans toute leur suite. « C'est, » dit-il « une affaire qui n'est pas contestée. Durant l'espace de plus de mille ans, dans l'Eglise, personne n'avait entrepris de célébrer ce sacrement, et de faire communier les fidèles autrement que le Seigneur ne l'avait commandé, c'est-à-dire sous les deux espèces ; excepté que pour faire communier plus facilement les malades, quelques gens s'étaient avisés de tremper le pain dans le vin, et de faire recevoir l'un et l'autre signe en même temps [3]. »

La proposition et l'exception ne sont faites ni l'une ni l'autre de bonne foi.

La proposition est que, durant l'espace de plus de mille ans, personne n'avait entrepris de célébrer ce sacrement ni de le donner autrement

[1] *Visit. Sax.*, tom. VI Jen., n. 200. *Desider. Paris.* n. 4. — [2] *De communione sub utraque specie*, n. 200, et *Jud.*, n. 76.

[1] *Examen de l'Euchar.*, 6e traité, 5e sect. — [2] *Examen*, p. 478. — [3] *Ib.*, p. 468.

que sous les deux espèces. Il confond d'abord deux choses bien différentes, célébrer ce sacrement et le donner. On n'a jamais célébré que sous les deux espèces; nous en convenons, et nous en avons dit la raison, tirée de la nature du sacrifice : mais qu'on n'ait jamais donné que les deux espèces, c'est de quoi on dispute; et le bon ordre, pour ne pas dire la bonne foi, ne permettait pas qu'on mît ensemble ces deux choses comme également incontestables.

Mais ce qui ne se peut souffrir, c'est qu'on avance que, durant plus de mille ans, on n'ait jamais donné la communion que sous les deux espèces, et encore que ce soit une chose « de notoriété publique, une chose qui n'a pas besoin de preuve, une chose qui n'est point contestée. » Il faudrait respecter la foi publique, et ne pas abuser de ces grands mots. M. Jurieu sait bien en sa conscience que nous contestons tout ce qu'il dit ici : les seuls titres des articles de la première partie de ce discours font assez voir combien il y a d'occasions où nous soutenons qu'on donnait la communion sous une espèce; je ne suis pas le premier à le dire, à Dieu ne plaise! et je ne fais qu'expliquer ce qu'ont dit devant moi tous les Catholiques.

Mais y a-t-il rien de moins sincère que de n'apporter ici d'exception à la communion ordinaire, que la communion des malades, et encore de n'y trouver de la différence qu'en ce qu'on y mêlait les deux espèces? Puisque M. Jurieu voulait rapporter ce qui n'est pas contesté par les Catholiques, il devait parler autrement. Il sait bien que nous soutenons que la communion des malades consistait, non à leur donner les deux espèces mêlées, mais à leur donner ordinairement la seule espèce du pain. Il sait bien ce que disent nos auteurs sur la communion de Sérapion, sur celle de saint Ambroise, sur les autres que j'ai marquées, et qu'en un mot nous disons que la manière ordinaire de communier les malades était de les communier sous une espèce. C'en est déjà trop, d'oser nier un fait si bien établi; mais de pousser la hardiesse jusqu'à dire que le contraire n'est pas contesté, je ne sais comment M. Jurieu a pu s'y résoudre.

Mais que veut-il dire, lorsqu'il assure comme une chose que nous ne contestons pas, que « jamais, durant l'espace de plus de mille ans, on n'a donné la communion que sous les deux espèces, excepté dans la communion des malades, où on les donnait toutes deux mêlées ensemble? » Quelle exception est celle-ci : « On a toujours donné les deux espèces, excepté quand « on les a données mêlées ensemble? » M. Jurieu a voulu mieux dire qu'il n'a dit; en assurant, comme il fait, que, durant plus de mille ans, on n'a jamais donné la communion que sous les deux espèces, il a bien senti qu'il fallait du moins excepter la communion des malades. Il le voulait faire naturellement, mais en même temps il a vu que, par cette seule exception, il perdait le fruit d'une proposition si universelle, et que d'ailleurs il n'y avait aucune apparence que l'ancienne Eglise ait envoyé les mourants au jugement de Jésus-Christ, après une communion faite contre son commandement. Ainsi il n'a osé dire ce qui lui était d'abord venu dans l'esprit, et il est tombé dans un embarras visible.

Enfin, pourquoi ne parle-t-il que de la communion des malades? D'où vient qu'il n'a rien dit dans ce récit de la communion des petits enfants, et de la communion domestique, qu'il sait bien que nous alléguons toutes deux, comme faites sous une seule espèce? Pourquoi dissimule-t-il ce que nos auteurs ont soutenu, ce que j'ai prouvé après eux par les décrets de saint Léon et de saint Gélase, qu'il était libre de communier sous une ou sous deux espèces, je dis à l'Eglise même, et au sacrifice public? M. Jurieu a-t-il ignoré ces choses, pour ne rien dire du reste? A-t-il ignoré l'office du vendredi saint, et la communion qu'on y faisait sous une seule espèce? Un homme aussi instruit n'a-t-il pas su ce qu'en ont écrit Amalarius et les autres auteurs du VIII[e] et du IX[e] siècle, que nous avons rapportés? Savoir ces choses, et poser comme un fait non contesté que, « durant plus de mille ans, jamais « on n'a donné la communion que sous les deux « espèces, » n'est-ce pas trahir manifestement la vérité et sa propre conscience?

Les autres auteurs de sa communion qui ont écrit contre nous, agissent de meilleure foi. Calixte, M. du Bourdieu et les autres, tâchent de répondre à ces objections que nous leur faisons. M. Jurieu prend une autre voie et se contente de dire hardiment : « que, durant plus de mille ans, on n'a jamais entrepris de faire communier les fidèles autrement que sous les deux espèces, et que la chose n'est pas contestée. » C'est le plus court et c'est le plus sûr, pour tromper les simples; mais il faut croire que ceux qui aimeront leur salut ouvriront les yeux, et ne souffriront pas qu'on leur en impose davantage.

Il ne reste à M. Jurieu qu'un seul refuge : c'est de dire que ces communions, qu'on faisait si souvent dans l'ancienne Eglise sous une espèce, n'étaient pas le sacrement de Jésus-Christ, non plus que la communion qu'on donne dans ses églises, avec le pain seul à ceux qui ne boivent pas de vin. En répondant de cette sorte, il répondra selon ses principes, je l'avoue; mais je

soutiens, après tout cela, qu'il n'oserait se servir de cette réponse, ni imputer à l'ancienne Eglise cette monstrueuse pratique où l'on donne un sacrement qui n'en est pas un, et une chose humaine dans la communion.

En tout cas, il fallait toujours, dans une histoire telle qu'il l'avait promise, rapporter des faits si considérables. Il n'en dit pas un mot dans son récit : je ne m'en étonne pas ; il n'aurait pu parler de tant de faits importants sans montrer qu'il y avait du moins sur ce point une grande contestation entre eux et nous ; et il lui plaisait de dire que « c'est une chose qui n'a pas besoin de « preuve, et qui n'est pas contestée. »

Il est vrai que hors le lieu du récit, et en répondant aux objections, il dit un mot de la communion qu'on faisait à la maison. Il se sauve, en répondant[1] « qu'il n'est pas certain que ceux qui emportaient ainsi l'Eucharistie avec eux n'emportassent pas aussi le vin, et que ce dernier est beaucoup plus apparent. » Il n'est pas certain ; ce dernier est beaucoup plus apparent. Un homme si affirmatif se défie bien de sa cause, quand il parle ainsi ; mais du moins, puisqu'il doute, il ne doit pas dire que « c'est un fait sans contestation, qu'on n'a jamais entrepris durant plus de mille ans de communier les fidèles autrement que sous les deux espèces. » Voilà, dès les premiers siècles de l'Eglise, une infinité de communions que lui-même n'a pas osé assurer avoir été faites sous les deux espèces. C'était un abus, dit-il. N'importe, il fallait rapporter le fait, la question de l'abus viendrait après, et on verrait s'il faut condamner tant de martyrs et tant d'autres saints, et toute l'Eglise des premiers siècles, qui a pratiqué cette communion domestique.

M. Jurieu tranche le mot trop hardiment : « Y a-t-il de la bonne foi, » dit-il, « à tirer une preuve d'une pratique opposée à celle des apôtres, que l'on condamne aujourd'hui, et qui passerait dans l'Eglise romaine pour le dernier de tous les attentats ? »

Ne fallait-il pas encore faire croire au monde que nous condamnons, avec lui et avec les siens, la pratique de tant de saints, comme contraire à celle des apôtres? Mais nous sommes bien éloignés d'une si horrible témérité. M. Jurieu le sait bien ; et un homme qui nous vante tant la bonne foi, en devait avoir assez pour remarquer (ce que j'ai fait voir en son lieu) que l'Eglise ne condamne pas toutes les pratiques qu'elle change ; et que le Saint-Esprit, qui la conduit, lui fait non-seulement condamner les mauvaises pratiques, mais encore en quitter de bonnes, et les défendre sévèrement, quand on en abuse.

Je crois que l'on voit assez la fausseté de l'histoire que nous fait M. Jurieu des premiers siècles de l'Eglise, jusqu'à mille et onze cents ans : ce qu'il nous dit sur le reste n'est pas moins contraire à la vérité.

Je n'ai pas besoin de parler de la manière dont il raconte l'établissement de la présence réelle et de la transsubstantiation durant le X[e] siècle[1] : cela n'est pas de notre sujet, et d'ailleurs rien ne nous oblige à réfuter ce qu'il avance sans preuve. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il regarde la communion sous une espèce, comme une chose qui n'est venue qu'en présupposant la transsubstantiation. A la bonne heure : quand on verra désormais, comme nous l'avons fait voir invinciblement, la communion sous une espèce, pratiquée dès les premiers siècles de l'Eglise et dans le temps des martyrs, on ne pourra plus douter que la transsubstantiation n'y fût dès-lors établie ; et M. Jurieu lui-même sera obligé d'avouer cette conséquence. Mais revenons à la suite de son histoire.

Il nous y montre la communion sous une espèce, comme une chose dont on s'avisa dans le XI[e] siècle, après que la présence réelle et la transsubstantiation fut bien établie : car on s'aperçut alors, dit-il[2], « que sous une miette de pain, aussi bien que sous chaque goutte de vin, étaient renfermés toute la chair et tout le sang de Notre-Seigneur. » Qu'en arriva-t-il ? Ecoutons. « Cette mauvaise raison prévalut de telle manière sur l'institution du Seigneur, et sur la pratique de toute l'Eglise ancienne, que la coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit insensiblement dans le XII[e] et le XIII[e] siècle. » Elle s'y établit insensiblement ; tant mieux pour nous. Ce que j'ai dit est donc véritable, que les peuples se réduisirent sans contradiction et sans peine à la seule espèce du pain, tant ils étaient préparés par la communion des malades, par celle des petits enfants, par celle qu'on faisait à la maison, par celle qu'on faisait à l'Eglise même, et enfin par toutes les pratiques que nous avons vues, à reconnaître une véritable et parfaite communion sous une espèce.

C'est une chose fâcheuse pour nos réformés : ils ont beau vanter ces changements insensibles, où ils mettent toute la défense de leur cause ; jamais ils n'ont produit et jamais ils ne produiront aucun exemple de ces changements dans les choses essentielles. Qu'on change insensiblement et sans contradiction des choses indifférentes, il n'y a rien en cela de fort merveilleux : mais, comme nous avons dit, on ne change pas si ai-

[1] *Examen.*, etc., sect. 7, p. 483, 484.

[1] Sect. 5, p. 469. — [2] *Ib.*, p. 470.

sément la foi des peuples, ni les pratiques qu'on croit essentielles à la religion. Car alors la tradition, l'ancienne créance, la coutume même, et le Saint-Esprit qui anime le corps de l'Eglise, s'opposent à la nouveauté. Quand donc on change sans peine et sans s'en apercevoir, c'est signe qu'on ne croyait pas la chose si nécessaire.

M. Jurieu a vu cette conséquence ; et après avoir dit [1] que « la coutume de communier sous la seule espèce du vin s'établit insensiblement dans le XII[e] et le XIII[e] siècle, » il ajoute incontinent après : « Ce ne fut pourtant pas sans résistance : les peuples souffraient avec la dernière impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus-Christ; on en murmura de toutes parts. » Il avait dit un peu au-dessus que ce changement, bien différent de ceux qui se « font d'une manière in« sensible, sans opposition et sans bruit, s'était « fait » au contraire « avec éclat [2]. » Ces messieurs content les choses comme il leur plaît : la difficulté présente les entraîne ; et, pressés de l'objection, ils disent dans le moment ce qui semble les tirer d'affaire, sans trop songer s'il s'accorde, je ne dis pas avec la vérité, mais avec leurs propres pensées. La cause le demande ainsi, et il ne faut pas s'attendre qu'on puisse défendre une erreur d'une manière suivie. C'est l'état où s'est trouvé M. Jurieu. « Cette coutume, » dit-il, c'est-à-dire celle de communier sous une espèce, « s'établit insensiblement ; » il n'y a rien de plus tranquille. Ce ne fut pourtant pas sans résistance, sans éclat, sans avoir la dernière impatience, sans murmurer de toutes parts ; voilà une grande commotion. La vérité fait dire naturellement le premier, et l'attachement à sa cause fait dire l'autre. En effet, on ne trouve rien de ces *murmures universels, de ces extrêmes impatiences, de ces résistances des peuples* ; et cela porte à établir un changement *insensible*. D'un autre côté, on ne veut pas dire qu'une pratique qu'on représente si étrange, si fort inouïe, si évidemment sacrilége, s'établisse sans répugnance et sans qu'on y prenne garde. Pour éviter cet inconvénient, il faut s'imaginer de la résistance, et si on n'en trouve pas, en inventer.

Mais encore, quel pouvait être le sujet de ces murmures si universels ? M. Jurieu nous en a dit sa pensée : mais en ce point, il ne s'est non plus accordé avec lui-même, que dans tout le reste. Ce qui causa ces murmures, « c'est, » dit-il [3], « que les peuples souffraient avec la dernière impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus-Christ. » A-t-il oublié ce qu'il vient de dire [4], que la présence réelle leur avait fait voir que « sous chaque miette de pain étaient renfermés toute la chair et tout le sang du Seigneur ? » Songe-t-il à ce qu'il va dire dans un moment [3], « que si la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle était véritable, il est vrai que le pain renfermerait la chair et le sang de Jésus-Christ ? » Où était donc ici cette moitié de Jésus-Christ retranchée, que les peuples souffraient, selon lui, avec la dernière impatience ? Si on veut leur donner des plaintes, qu'on leur en donne du moins qui soient conformes à leurs sentiments, et qu'on les fasse vraisemblables.

Mais c'est qu'en effet il n'y en eut point. Aussi M. Jurieu ne nous en fait-il paraître aucune dans les auteurs du temps. La première contradiction est celle qui donna lieu à la décision du concile de Constance, en l'an 1415. Elle commença en Bohême, ainsi que nous l'avons vu, sur la fin du XIV[e] siècle : et si, selon le récit de M. Jurieu, la coutume d'une seule espèce commence au XI[e] siècle, si on ne commence à s'en plaindre, et encore dans la Bohême toute seule, que vers la fin du XIV[e] siècle, de l'aveu de notre ministre, trois cents ans entiers se seront passés sans qu'aucun changement si étrange, si hardi, si nous l'en croyons, si visiblement opposé à l'institution de Jésus-Christ et à toute la pratique précédente, ait fait aucun bruit. Le croira qui voudra : je sais bien, pour moi, que pour le croire il faut avoir étouffé les reproches de sa conscience.

M. Jurieu en aura sans doute de se voir forcé par sa cause à déguiser la vérité en tant de manières, dans un récit historique, c'est-à-dire dans un genre de discours qui demande plus que tous les autres la candeur et la bonne foi.

Il ne propose pas même l'état de la question sincèrement. « L'état de la question, » dit-il [4], « est fort aisé à comprendre : » il le va donc dire nettement. Voyons. « On demeure d'accord, » poursuit-il, « que, quand on communie les fidèles, tant du peuple que du clergé, on est obligé de leur donner le pain à manger : mais on prétend qu'il n'en est pas de même de la coupe. » Il ne veut pas seulement songer que nous croyons la communion également valable et parfaite sous chacune des deux espèces. Vouloir, par l'état même de la question, donner à entendre que nous croyons plus de perfection ou plus de nécessité dans celle du pain que dans l'autre, ou que Jésus-Christ ne soit pas également dans toutes les deux, c'est vouloir nous rendre manifestement ridicules. Mais il sait bien que nous sommes très-éloignés de cette pensée ; et on a pu voir dans ce traité, que nous croyons la communion donnée aux petits enfants, durant tant de siècles, sous la seule espèce du vin, aussi vala-

[1] Sect. 5, p. 470.—[2] *Ib.*, p. 464.—[3] Sect. 5, p. 470. —[4] *Ib.*, p. 469

[1] Sect. 6, p. 480. —[2] Sect. 5, p. 464.

ble que celle qu'on a donnée en tant de rencontres sous la seule espèce du pain. Ainsi M. Jurieu propose mal l'état de la question. C'est par où il entame la dispute sur les deux espèces : il la continue par une histoire, où nous avons vu qu'il avance autant de faussetés que de faits. Voilà celui que nos réformés regardent maintenant partout comme le plus ferme défenseur de leur cause.

Si on ajoute aux preuves de faits que nous avons tirées de l'antiquité la plus pure et la plus sainte, et aux maximes solides que nous avons établies de l'aveu des prétendus réformés ; si on ajoute, dis-je, à toutes ces choses ce que nous avons déjà dit, mais ce qu'on n'a peut-être pas assez pesé, que la présence réelle étant supposée, on ne peut nier que chaque espèce ne contienne Jésus-Christ tout entier : la communion sous une espèce demeurera sans difficulté, n'y ayant rien de moins raisonnable que de faire dépendre la grâce d'un sacrement où Jésus-Christ a daigné être présent, non de Jésus-Christ lui-même, mais des espèces qui l'enveloppent

Il faut ici que messieurs de la religion prétendue réformée nous permettent de leur expliquer un peu plus à fond cette concomitance tant attaquée par leur dispute ; et puisqu'ils ont passé la réalité comme une doctrine qui n'a aucun venin, ils ne doivent plus désormais avoir tant d'aversion pour une chose qui n'en est qu'une conséquence manifeste.

M. Jurieu l'a reconnu dans les endroits que nous avons remarqués. « Si, » dit-il [1], « la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle était véritable, il est vrai que le pain renfermerait et la chair et le sang de Jésus-Christ. » Ainsi la concomitance est une suite de la présence réelle : et les prétendus réformés ne nous contestent pas cette conséquence.

Qu'ils supposent donc, du moins un moment, cette présence réelle, puisqu'ils la supportent dans leurs frères les luthériens, et qu'ils en considèrent avec nous les suites nécessaires : ils verront que Notre-Seigneur n'a pu nous donner son corps et son sang perpétuellement séparés, ni nous donner l'un et l'autre, sans nous donner, en chacun des deux, sa personne tout entière.

Certainement, quand il a dit : « Prenez, man- « gez, ceci est mon corps, » et nous a donné par ces paroles la chair de son sacrifice à manger, il savait bien qu'il ne nous donnait pas la chair d'un pur homme; mais qu'il nous donnait une chair unie à la divinité, et, en un mot, la chair d'un Dieu et d'un homme tout ensemble. Il en faut dire de même de son sang, qui ne serait pas le prix de notre salut, s'il n'était le sang d'un Dieu, sang que le Verbe divin s'était rendu propre d'une façon particulière en se faisant homme, conformément à cette parole de saint Paul : « Parce « que ses serviteurs sont composés de chair et de « sang; lui qui a dû en tout leur être semblable, « il a voulu participer à l'un et à l'autre [1]. »

Mais s'il n'a pas voulu nous donner dans son sacrement une chair purement humaine, il a encore moins voulu nous donner une chair sans âme, une chair morte, un cadavre, ou par la même raison une chair dénuée de sang, et un sang actuellement séparé du corps : autrement il lui faudrait souvent mourir et souvent répandre son sang ; chose indigne du glorieux état de sa résurrection, où il devait éternellement conserver la nature humaine aussi entière qu'il l'avait prise au commencement. De sorte qu'il savait bien que dans sa chair nous aurions son sang, que dans son sang nous aurions sa chair ; et que nous aurions dans l'un et dans l'autre son âme sainte avec sa divinité tout entière, sans laquelle sa chair ne serait pas vivifiante, ni son sang plein d'esprit et de grâce.

Pourquoi donc, en nous donnant de si grands trésors, son âme sainte, sa divinité, tout ce qu'il est; pourquoi, dis-je, a-t-il nommé seulement son corps et son sang, si ce n'est pour nous faire entendre que c'est par l'infirmité, qu'il a voulu avoir commune avec nous, que nous parvenons à sa force? Et pourquoi a-t-il séparé, dans sa parole, ce corps et ce sang, qu'il ne voulait séparer effectivement que durant le peu de temps qu'il fut au tombeau, si ce n'est pour nous faire entendre aussi que ce corps et ce sang, dont il nous nourrit et nous vivifie, n'en auraient point la vertu, s'ils n'avaient une fois été actuellement séparés, et si cette séparation n'avait causé au Sauveur la mort violente qui l'a rendu notre victime? Si bien que la vertu de ce corps et de ce sang venant de sa mort, il a voulu conserver l'image de cette mort, quand il nous les a donnés dans sa sainte Cène, et par une si vive représentation nous tenir toujours attachés à la cause de notre salut, c'est-à-dire au sacrifice de la croix.

Selon cette doctrine, nous devions avoir, sous une image de mort, notre victime vivante, autrement nous ne serions pas vivifiés. Jésus-Christ nous dit encore à la sainte table : « Je suis vivant « mais j'ai été mort [1] ;» et vivant en effet, je porte seulement sur moi l'image de la mort que j'ai endurée. C'est aussi par là que je vivifie, parce que, par la figure de ma mort une fois soufferte, j'introduis ceux qui croient à la vie que je possède éternellement.

[1] *Examen.*, p. 480.

[1] *Hebr.*, II, 14, 17.— [1] *Apoc.*, I, 18.

Ainsi l'Agneau qui est devant le trône, « comme « mort, » ou plutôt « comme tué [1], » ne laisse pas d'être vivant, « car il est debout ; » et il envoie par toute la terre « les sept esprits de Dieu, « et il prend le livre, et il l'ouvre, » et il remplit de joie et de grâce le ciel et la terre.

Nos réformés ne veulent pas ou ne peuvent peut-être pas encore entendre un si haut mystère ; car il n'entre que dans les cœurs préparés par une foi épurée ; mais s'ils ne peuvent pas l'entendre, ils entendent bien du moins qu'on ne peut croire une présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, sans admettre toutes les choses que nous venons d'expliquer ; et ces choses ainsi expliquées, c'est ce qu'on appelle la concomitance.

Mais aussitôt que la concomitance est supposée. et qu'on a vu Jésus-Christ tout entier sous chaque espèce, il est bien aisé d'entendre en quoi consiste la vertu de ce sacrement. « La chair ne « sert de rien [2] ; » et si nous l'entendons comme saint Cyrille [3], dont le sens a été suivi par tout le concile d'Éphèse, elle ne sert de rien à la croire toute seule, à la croire de la chair d'un pur homme ; mais à la croire la chair d'un Dieu, une chair pleine de divinité, et par conséquent « d'es-« prit et de vie, » elle sert beaucoup sans doute, puisqu'en cet état elle est pleine d'une vertu infinie, et qu'en elle nous recevons, avec l'humanité tout entière de Jésus-Christ, sa divinité aussi tout entière, et la source même des grâces.

C'est pourquoi le Fils de Dieu, qui savait ce qu'il voulait mettre dans son mystère, a bien su aussi nous faire entendre en quoi il en voulait mettre la vertu. Il ne faut plus objecter ce qu'il a dit dans saint Jean : « Si vous ne mangez la « chair du Fils de l'homme, et ne buvez son « sang, vous n'aurez point la vie en vous [4]. » Il veut dire visiblement, qu'il n'y a point de vie pour ceux qui se séparent de l'un et de l'autre ; car, au reste, ce n'est pas manger et boire qui donnent la vie, c'est recevoir Jésus-Christ. Jésus-Christ le dit lui-même, et comme remarque excellemment le concile de Trente [5], trop injustement calomnié par nos adversaires : « Celui qui a dit : SI VOUS NE MANGEZ LA CHAIR DU FILS DE L'HOMME, ET NE BUVEZ SON SANG, VOUS N'AUREZ PAS LA VIE EN VOUS [6], a dit aussi : SI QUELQU'UN MANGE DE CE PAIN, IL AURA LA VIE ÉTERNELLE [7]. Et celui qui a dit : QUICONQUE MANGE MA CHAIR ET BOIT MON SANG A LA VIE ÉTERNELLE [8], a dit aussi : LE PAIN QUE JE DONNERAI EST MA CHAIR, QUE JE DONNERAI POUR LA VIE DU MONDE [9]. Et enfin celui qui a dit : QUI MANGE MA CHAIR ET BOIT MON SANG, DEMEURE EN MOI ER MOI EN LUI [1], a dit aussi : QUI MANGE CE PAIN, AURA LA VLE ÉTERNELLE [2], et encore : QUI ME MANGE VIVRA POUR MOI, ET VIVRA PAR MOI [3] ; » par où il nous lie, non pas au manger et au boire de la sainte table, ou aux espèces qui enveloppent son corps et son sang, mais à sa propre substance, qui nous y est communiquée, et avec elle la grâce et la vie.

Ainsi ce passage de saint Jean, qui, comme nous avons dit, a révolté Jacobel et soulevé toute la Bohême, se tourne en preuve pour nous. Les prétendus réformés nous défendraient eux-mêmes, si nous le voulions, contre ce passage tant vanté par Jacobel, puisqu'ils disent d'un commun accord, que ce passage ne s'entend pas de l'Eucharistie. Calvin l'a dit [5], Aubertin l'a dit [6], tous le disent, et M. du Bourdieu le dit encore dans le traité que nous avons cité tant de fois [7]. Mais, sans vouloir profiter de leur aveu, nous leur soutenons au contraire, avec toute l'antiquité, qu'un passage où la chair et le sang, aussi bien que le manger et le boire, sont si souvent et si clairement distingués, ne peut s'entendre simplement d'une communion où manger et boire c'est la même chose, telle qu'est la communion spirituelle et par la foi. C'est donc à eux, et non pas à nous, à se défendre de l'autorité d'un passage, où, s'agissant d'expliquer la vertu et le fruit de l'Eucharistie, on voit que le Fils de Dieu les met non à manger et à boire, ni dans la manière de recevoir son corps et son sang, mais dans le fond et dans la substance de l'un et de l'autre. C'est pourquoi les anciens Pères, par exemple saint Cyprien, lui qui ne donnait très-certainement aux petits enfants que le sang tout seul, comme nous l'avons vu si précisément dans son traité *De lapsis*, ne laisse pas de dire, au même traité, que leurs parents, qui les mènent aux sacrifices des idoles, les privent du « corps et du sang de Notre-Seigneur ; » et enseigne encore dans un autre endroit [8], qu'on accomplit actuellement sur tous ceux qui ont la vie, et par conséquent sur les enfants, en ne leur donnant que le sang, ce qui est porté par cette parole : « Si vous ne mangez ma chair « et ne buvez mon sang, vous n'aurez pas la vie « en vous [9]. » Saint Augustin dit souvent la même chose, quoiqu'il ait vu et pesé dans une de ses Épîtres l'endroit de saint Cyprien où il est parlé de la communion des enfants par le sang seul, sans avoir rien trouvé d'extraordinaire dans cette manière de les communuier [10] ; et qu'on

[1] *Apoc.*, v, 6. — [2] *Joan.*, VI. 64. — [3] *Cyril.*, 1, IV, *in Joan.*, cap. 2. Id., *Anath.*, XI; *Conc. Eph.*, p. I, tom. III ; *Conc. Lab.*, col. 408 et seq. — [4] *Joan.*, VI, 54. — [5] Sess. 21, cap. 1. — [6] *Joan.*, VI, 54. — [7] *Ib.*, 52. — [8] *Ib.*, 55. — [9] *Ib.*, 52.

[1] *Ib.*, 57. — [2] *Ib.*, 59. — [3] *Ib.*, 58. — [4] *Calv. Inst.*, IV, etc. — [5] *Aubert.*, lib. I, *De sacr. Euch.*, cap. 30, etc. — [6] *Rép.*, c. 6, p. 201. — [7] *Test. ad Quirin.*, 1, III, c. 25, 26, p. 314. — [8] *Joan.*, VI, 54. — [9] *Aug.*, epist. 98, n. 3, 4, tom. II.

ne doive pas douter que l'Eglise d'Afrique, où saint Augustin était évêque, n'eût retenu la tradition que saint Cyprien, un si grand martyr, évêque de Carthage et primat d'Afrique, lui avait laissée. C'est qu'au fond le corps et le sang se prennent toujours ensemble, parce que, encore que les espèces qui contiennent particulièrement l'un ou l'autre, en vertu de l'institution, se prennent séparément, leur substance ne se peut non plus séparer que leur vertu et leur grâce : de sorte que les enfants, en ne buvant que le sang, ne reçoivent pas seulement tout le fruit essentiel de l'Eucharistie, mais encore toute la substance de ce sacrement, et en un mot une communion actuelle et parfaite.

Toutes ces choses font assez voir la raison qu'on a eue de croire que la communion sous une ou sous deux espèces, comprenait avec la substance de ce sacrement tout son effet essentiel. La pratique de tous les siècles, qui l'a ainsi expliqué, a sa raison, et dans le fond du mystère, et dans les paroles mêmes de Jésus-Christ, et aucune coutume n'est appuyée sur des fondements plus solides, ni sur un usage plus constant.

Je ne m'étonne pas que nos réformés, qui ne reconnaissent que de simples signes dans le pain et dans le vin de leur cène, s'attachent à les avoir tous deux; mais je m'étonne qu'ils ne veuillent pas entendre qu'en mettant, comme nous faisons, Jésus-Christ entier sous chacun des sacrés symboles, nous pouvons nous contenter de l'un des deux.

M. Jurieu nous objecte que, supposé la présence réelle, on recevrait à la vérité le corps et le sang sous le pain seul; mais que cela ne suffirait pas, parce que ce serait bien recevoir le sang, « mais non pas le sacrement du sang; » ce serait recevoir Jésus-Christ « tout entier « réellement, mais non pas sacramentellement, « comme on parle [1]. » Est-il possible qu'on croie que ce ne soit pas assez à un Chrétien de recevoir Jésus-Christ entier? N'est-ce pas, dans un sacrement où Jésus-Christ veut être en personne, pour nous apporter avec lui toutes ses grâces, mettre la vertu de ce sacrement plutôt dans les signes dont il se couvre, que dans sa propre personne qu'il nous y donne tout entière, contre ce qu'il dit lui-même de sa propre bouche : « Qui mange de ce pain aura la vie éternelle; » et : « Qui me mange vivra pour moi, et par moi, « comme moi-même je vis pour mon Père et « par mon Père [2]? »

Que si M. Jurieu soutient, malgré ces paroles, qu'il ne suffit pas d'avoir Jésus-Christ, si nous n'avons dans le sacrement de son corps et de son sang l'image parfaite de sa mort; comme il ne fait en cela que répéter une objection déjà éclaircie, je le renvoie aux réponses que j'ai faites à cet argument, et aux exemples incontestables que j'ai rapportés [3], pour montrer que, du propre aveu de ses Eglises, quand on a la substance d'un sacrement, la dernière perfection de la signification n'est plus nécessaire. Que si ce principe est vrai, même dans les sacrements où Jésus-Christ n'est pas contenu réellement et en sa substance, comme dans celui du baptême : combien plus est-il certain dans l'Eucharistie, où Jésus-Christ est présent en sa personne? et qu'est-ce que peut désirer celui qui le possède tout entier?

Mais enfin, dira-t-on, il ne faut pas tant raisonner sur des paroles expresses. Puisque c'est votre sentiment que le chap. VI de saint Jean se doit entendre de l'Eucharistie, vous ne pouvez vous dispenser de le pratiquer à la lettre, et de donner le sang à boire aussi bien que le corps à manger, après que Jésus-Christ a prononcé également de l'un et de l'autre : « Si « vous ne mangez mon corps et ne buvez mon « sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. »

Fermons une fois la bouche à ces esprits opiniâtres et contentieux, qui ne veulent pas entendre ces paroles de Jésus-Christ par toute leur suite. Je leur demande d'où vient que par ces paroles ils ne croient pas la communion absolument nécessaire au salut de tous les hommes, et même des petits enfants nouvellement baptisés. S'il ne faut rien expliquer, donnons-leur la communion aussi bien qu'aux autres; et s'il faut expliquer, expliquons le tout par la même règle. Je dis par la même règle, parce que le même principe et la même autorité, dont nous apprenons que la communion en général n'est pas nécessaire au salut de ceux qui ont reçu le baptême, nous apprennent que la communion particulière du sang n'est pas nécessaire à ceux qui ont déjà participé à celle du corps.

Le principe qui nous fait voir que la communion n'est pas nécessaire au salut des petits enfants baptisés, c'est qu'ils ont déjà reçu la rémission des péchés et la vie nouvelle dans le baptême, puisqu'ils y ont été régénérés et sanctifiés : de sorte que, s'ils périssaient faute d'être communiés, ils périraient avec l'innocence et la grâce. Le même principe fait voir que celui qui a reçu le pain de vie, n'a pas besoin de recevoir le sang sacré; puisque, comme nous l'avons souvent démontré, avec le pain de vie

[1] *Examen*, tom. VI, sect. 6, p. 480, 481. — [2] *Joan.*, VI, 52, 58.

[3] Sup., part. II, art. 11.

il a reçu toute la substance du sacrement, et avec elle toute la vertu essentielle à l'Eucharistie.

La substance de l'Eucharistie c'est Jésus-Christ même : la vertu de l'Eucharistie est de nourrir l'âme, y entretenir la vie nouvelle qu'elle a reçue au baptême, confirmer son union avec Jésus-Christ, et remplir jusqu'à nos corps de sainteté et de vie : je demande si, dès le moment qu'on reçoit le corps de Notre-Seigneur, on ne reçoit pas tous ses effets, et si le sang y peut ajouter quelque chose d'essentiel.

Voilà ce qui regarde le principe : venons à ce qui regarde l'autorité.

L'autorité qui nous persuade que la communion n'est pas autant nécessaire au salut des petits enfants que le baptême, c'est l'autorité de l'Eglise. C'est en effet cette autorité qui porte avec elle, dans la tradition de tous les temps, la vraie intelligence de l'Ecriture; et comme cette autorité nous a appris que celui qui est baptisé ne manque d'aucune chose nécessaire à son salut, elle nous apprend aussi que celui qui reçoit une seule espèce ne manque d'aucune des choses que l'Eucharistie nous doit apporter : c'est pourquoi on a communié, dès les premiers temps, ou sous une ou sous deux espèces, sans croire rien hasarder de la grâce qu'on doit recevoir dans ce sacrement.

Ainsi, quoiqu'il soit écrit : « Si vous ne man« gez mon corps et ne buvez mon sang, vous « n'aurez pas la vie [1] ; » de même qu'il est écrit : « Si on est régénéré de l'eau et du Saint-Esprit, « on n'entre pas dans le royaume [2] ; » l'Eglise n'a pas entendu une égale nécessité dans ces deux sentences : au contraire, elle a entendu que le baptême, qui donne la vie, est plus nécessaire que l'Eucharistie, qui l'entretient. Mais comme la nourriture suit toujours de près la naissance, si l'Eglise ne se sentait enseignée de Dieu, elle n'oserait refuser longtemps aux Chrétiens régénérés par le baptême la nourriture que Jésus-Christ leur a préparée dans l'Eucharistie. Car Jésus-Christ ni les apôtres n'en ont rien ordonné qui soit écrit. L'Eglise a donc appris par une autre voie, mais toujours également sûre, ce qu'elle peut donner ou ôter sans faire tort à ses enfants; et ils n'ont qu'à se reposer sur sa foi.

Que nos adversaires ne pensent pas éviter la force de cet argument, sous prétexte qu'ils n'entendent pas comme nous ces deux passages de l'Evangile. Je sais bien qu'ils n'entendent ni du baptême d'eau le passage où il est écrit : « Si « vous n'êtes régénérés de l'eau et du Saint-Es« prit; » ni du manger et du boire de l'Eucharistie, celui où il est écrit : « Si vous ne mangez « et ne buvez ; » ainsi ils ne se sentent non plus obligés par ces passages à donner l'Eucharistie, que le baptême aux petits enfants. Mais, sans les presser sur ces passages, faisons-leur seulement cette demande : ce précepte : *Mangez ceci*, et : *Buvez-en tous*, que vous croyez si universel, comprend-il les petits enfants baptisés ? S'il comprend tous les Chrétiens, quelle parole de l'Ecriture a excepté les enfants? Ne sont-ils pas Chrétiens? Faut-il donner gain de cause aux anabaptistes, qui disent qu'ils ne le sont pas, et condamner toute l'antiquité, qui les a reconnus pour tels? Mais pourquoi les exceptez-vous d'un précepte si général, sans aucune autorité de l'Ecriture? En un mot, sur quel fondement votre discipline a-t-elle fait cette loi précise [1] : « Les enfants au-dessous de douze ans ne seront admis à la Cène; mais au-dessus, il sera à la discrétion des ministres, etc. ? » Vos enfants ne sont-ils pas Chrétiens avant cet âge? Les remettez-vous à ce temps, à cause que saint Paul a dit : « Qu'on s'éprouve, et ainsi « qu'on mange [2] ? » Mais nous avons déjà vu qu'il n'est pas écrit moins précisément : « En« seignez et baptisez [3]. » « Qui croira et sera « baptisé [4]. » « Faites pénitence, et recevez le « baptême [5] : » et si votre Catéchisme interprète que « cela doit être seulement en ceux « qui en sont capables [6], » pourquoi n'en dira-t-on pas autant de l'épreuve recommandée par l'Apôtre? En tout cas, l'Apôtre ne décide pas quel est l'âge propre à cette épreuve. On est en âge de raison avant douze ans; on peut avant cet âge, et pécher, et pratiquer la vertu : pourquoi dispensez-vous vos enfants d'un précepte divin dont ils sont capables? Si vous dites que Jésus-Christ a remis cela à l'Eglise, montrez-moi cette permission dans l'Ecriture; ou croyez avec nous que tout ce qui est nécessaire pour entendre et pratiquer l'Evangile n'est pas écrit, et qu'il faut s'en reposer sur l'autorité de l'Eglise.

Saint Basile nous avertit que ceux qui méprisent les traditions non écrites méprisent en même temps jusqu'à l'Ecriture, qu'ils se vantent de suivre en tout [7]. Ce malheur est arrivé à messieurs de la religion prétendue réformée : ils ne nous parlent que de l'Ecriture, et se vantent d'avoir établi sur cette règle toutes les pratiques de leur Eglise. Cependant ils se dispensent sans peine de beaucoup de pratiques importantes, que nous lisons dans l'Ecriture en termes exprès.

[1] *Joan.*, VI, 54. — [2] *Id.* III, 6.

[1] *Discip.*, c. 12, art. 2. — [2] *I Cor.*, XI, 28. — [3] *Matth.*, XXVIII, 19. — [4] *Marc.*, XVI, 16. — [5] *Act.*, II, 38. — [6] Dim. 50. — [7] *Basil.*, *De Sp.*, c. 27, n. 67.

Ils ont retranché l'extrême-onction, si expressément ordonnée dans l'*Epître de saint Jacques*[1], encore que cet apôtre y ait attaché une promesse si claire de la rémission des péchés.

Ils négligent l'imposition des mains, que les apôtres faisaient sur tous les fidèles pour leur donner le Saint-Esprit; et comme si ce divin Esprit ne devait jamais descendre que visiblement, ils méprisent la cérémonie par laquelle il était donné, depuis qu'il n'est plus donné de cette manière visible.

Ils ne font pas plus de cas de l'imposition des mains, par laquelle on ordonnait les ministres. Car encore qu'ils la pratiquent ordinairement, ils déclarent dans leur *Discipline* qu'ils ne la croient pas essentielle[2], et qu'on se pourrait dispenser d'une chose si clairement marquée dans l'Ecriture. Deux synodes nationaux ont décidé qu' « il n'y avait aucune nécessité de « s'en servir[3]; » et néanmoins l'un de ces synodes ajoute « qu'il fallait mettre peine à se conformer en cette cérémonie les uns avec les autres, pour ce qu'elle est propre à édification, conforme à la coutume des apôtres et à l'usage de l'ancienne Eglise. » Ainsi, *la coutume des apôtres*, écrite manifestement et en tant d'endroits dans la parole de Dieu, n'est non plus une loi pour eux que l'usage de l'Eglise ancienne : se croire obligé à cette coutume est *une superstition* réprouvée dans leur *Discipline*[4]; tant ils se sont fait de fausses idées de religion et de liberté chrétienne. Mais pourquoi parler ici des articles particuliers? Tout l'état de leur Eglise est visiblement contre la parole de Dieu.

J'appelle ici avec eux l'état de l'Eglise, la société des pasteurs et des peuples, que nous y voyons établie : c'est ce qui est appelé l'état de l'Eglise dans leur Confession de foi[5]; et ils y déclarent que cet état est fondé sur la vocation *extraordinaire* de leurs premiers réformateurs. En vertu de cet article de leur Confession de foi, un de leurs synodes nationaux a décidé[6] que, « lorsqu'il s'agirait de la vocation de leurs pasteurs, qui ont réformé l'Eglise, ou de fonder l'autorité qu'ils ont eue de la réformer et d'enseigner, il la faut rapporter, selon l'article 31 de la Confession de foi, à la vocation extraordinaire par laquelle Dieu les a poussés intérieurement à leur ministère : » cependant, ni ils ne prouvent par aucun miracle que Dieu les ait poussés intérieurement à leur ministère; ni, ce qui est encore plus essentiel, ils ne prouvent, par aucun endroit de l'Ecriture, qu'une semblable vocation doive jamais avoir lieu dans l'Eglise : d'où il résulte que leurs pasteurs n'ont aucune autorité de prêcher, selon cette parole de saint Paul : « Comment prêcheront-ils, s'ils « ne sont envoyés[1] ? » et que tout l'état de leur Eglise est sans fondement.

[1] v, 14, 15.— [2] *Dis* cap. 1, art. 8 et *Observat.* — [3] *Poit.*, 1560; *Par.*, 1555. — [4] Chap. 1. art. 8. — [5] *Conf. de foi*, art. 31.— [6] *Syn. de Gap*, 160 sur la *Conf. de foi*, art. 4.

Ils se flattent de cette vaine pensée que Jésus-Christ a laissé le pouvoir à l'Eglise de se donner une forme, et de s'établir des pasteurs quand la succession est interrompue; c'est ce que M. Jurieu et M. Claude tâchent de prouver, sans rien trouver de semblable dans l'Ecriture; puisqu'au contraire Jésus-Christ a dit : « Comme « mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie[2]; » et que saint Paul, *apôtre par Jésus-Christ*[3], a établi Tite pour ensuite en établir d'autres[4]; en sorte que la mission vint toute de Jésus-Christ envoyé de Dieu. Voilà ce que nous trouvons dans l'Ecriture; et ce qu'on peut dire à présent de l'autorité du peuple, n'est qu'une illusion.

La même erreur fait dire aux ministres que l'Eglise a la liberté de former, comme il lui plaît, le gouvernement ecclésiastique; ôter ou retenir l'épiscopat; faire des anciens et des diacres pour un temps, c'est-à-dire les remettre à sa volonté dans la vie commune, après les avoir consacrés à Dieu, leur donner pouvoir de décider de la doctrine avec les pasteurs, en égalité de suffrages, c'est-à-dire les admettre sans être pasteurs (car ils ne le sont nullement dans la nouvelle Réforme) à ce qu'il y a de plus essentiel à l'autorité pastorale : toutes choses que nous trouvons dans leur Discipline et dans leurs synodes[5], sans qu'il y en ait un seul mot dans l'Ecriture, non plus que de pouvoir, qu'ils s'attribuent vainement, d'en disposer à leur mode.

Dans ces matières, et dans beaucoup d'autres que je pourrais remarquer, non-seulement ils n'ont point pour eux l'Ecriture sainte, comme ils s'y sont obligés; mais encore ils se dispensent de la suivre, sans avoir aucune raison ni aucune tradition qui les appuie. Au contraire, la tradition a toujours reçu et l'extrême-onction, et l'imposition des mains, tant celle qui est donnée à tous les fidèles, que celle qui est employée à la consécration des ministres de l'Eglise, et la mission successive de ses pasteurs, et les autres choses que nos réformés ont méprisées. En cela leur licence est excessive; mais elle les devrait du moins rendre plus équitables envers nous, lorsque, dans l'administration des sacrements, nous prenons pour légitime interprète de l'Ecriture la tradition constante et la pratique universelle de l'Eglise.

[1] *Rom.*, x, 15. —[2] *Joan.*, xx, 21. —[3] *Galat.*, I1 seq. —[4] *Tit.* I, 5. —[5] Ch. 3, *Des anciens et diac. es*, art, 6 et 7, et *Observat.*

Il faudrait finir ici ce discours, si la charité, qui nous presse de procurer le salut de messieurs de la religion prétendue réformée, ne nous obligeait à leur lever quelques scrupules, que la lecture des faits que j'ai rapportés pourrait réveiller dans leurs esprits.

On ne cesse de leur répéter que cette concomitance, sur laquelle on établit la validité de la communion sous une espèce, est un mystère inconnu à l'ancienne Eglise, où l'on ne parle jamais de la créance qu'il faut avoir, qu'on reçoit nécessairement, avec le corps de Notre-Seigneur, son sang, son âme et sa divinité. On ajoute que cette doctrine de la concomitance étant, selon nous, une suite si nécessaire de la présence réelle, on peut croire que cette présence était inconnue, où l'on ne connaissait point la concomitance.

Les ministres tournent contre nous les précautions que nous avons rapportées. On ne trouve, disent-ils, dans l'ancienne Eglise, aucune de ces précautions établies dans les derniers temps pour garder l'Eucharistie, pour exciter le peuple à l'adorer, pour empêcher qu'on ne la laissât tomber à terre. Cette crainte, poursuit-on, n'a pas empêché, durant tant de siècles, qu'on n'ait donné à tout le peuple la communion sous les deux espèces; et ces nouvelles précautions ne servent qu'à faire voir qu'on avait une autre opinion de l'Eucharistie, que celle des premiers temps.

Pour conclusion, on nous dit que nous nous sommes donné un vain travail, en prouvant avec tant de soin qu'il est libre de communier sous une ou sous deux espèces; puisque tout ce qui peut résulter de cette preuve, c'est, en tout cas, qu'il faut laisser le choix au peuple, et ne pas restreindre une liberté que Jésus-Christ lui a donnée.

Mais pour commencer par cette objection, qui semble la plus plausible, qui ne voit, au contraire, plus clair que le jour, qu'il est au pouvoir de l'Eglise de prendre un parti dans les choses libres, et que lorsqu'elle l'aura pris, il ne doit plus être permis de mépriser ses décrets? Saint Augustin a dit souvent, que c'est une folie insupportable de ne pas suivre ce qui est réglé par un concile universel, ou par la coutume universelle de l'Eglise [1]. Mais si nos réformés sont peu disposés à en croire saint Augustin, eux-mêmes souffriraient-ils quelqu'un des leurs qui, sous prétexte qu'on a baptisé si longtemps par mersion, douterait, avec les anabaptistes, de la validité de son baptême, et s'opiniâtrerait, ou à se faire rebaptiser, ou du moins à faire rebaptiser ses enfants selon l'ancienne pratique? Mais s'il voulait qu'on donnât la communion à son fils encore enfant, sous prétexte qu'on l'a donnée aux petits enfants durant mille ans, croirait-on être obligé de céder à son désir? Au contraire, ne traiterait-on pas, et celui-là, et tous ses semblables, d'esprits inquiets et turbulents, qui troublent la paix de l'Eglise? Ne leur dirait-on pas avec l'Apôtre [1] : « Si « quelqu'un parmi vous est contentieux, nous « et l'Eglise de Dieu n'avons point cette cou« tume ; » et pour peu qu'ils eussent de docilité, ne trouveraient-ils pas, dans ce seul passage, de quoi ployer sous l'autorité des coutumes de l'Eglise? Bien plus, il est certain que l'ancienne Eglise, encore qu'elle baptisât les petits enfants qu'on lui présentait, n'obligeait pas toujours à toute rigueur leurs parents à les présenter en cet âge, pourvu qu'on les baptisât dans le péril; et l'ancienne histoire ecclésiastique nous fait voir des catéchumènes dans un âge avancé, sans que l'Eglise les eût forcés à se faire baptiser plus tôt. Les prétendus réformés, qui ne croient pas la nécessité du baptême et ne peuvent produire aucun commandement divin qui oblige à le donner aux enfants, sont bien plus libres à cet égard. Cette liberté a-t-elle empêché les sévères règlements de leur *Discipline* [2], qui obligent les parents, à peine des censures les plus rigoureuses, à présenter leurs petits enfants au baptême? Qu'ils demeurent donc d'accord avec nous, que l'Eglise peut faire des lois sur les choses libres; et s'ils reconnaissent, par tant d'exemples, que la communion sous une ou sous deux espèces est de ce genre, qu'ils cessent de nous chicaner, et de se causer à eux-mêmes un trouble inutile sur cette matière.

Mais peut-être qu'ils voudront dire que, dans les faits que j'ai rapportés, ceux qui communiaient quelquefois sous une espèce communiaient aussi quelquefois sous l'autre; ce qui suffit, en tous cas, pour accomplir le précepte de Notre-Seigneur: comme si Notre-Seigneur avait voulu tout ensemble et nous inspirer une ferme foi qu'on ne perd rien en ne prenant qu'une seule espèce, et néanmoins nous obliger, sous peine de damnation, à toutes les deux; chicane si manifeste, qu'elle ne mérite pas d'être refutée.

Il faudrait donc en venir enfin à examiner une fois ce qui est essentiel à l'Eucharistie, et à nous donner une règle pour le bien entendre. C'est ce que ces messieurs ne feront jamais, s'ils ne reviennent à nos principes et à l'autorité de la tradition. M. Jurieu passe trop avant, quand

[1] *Epist.* 54 *ad Januar.* n. 6; lib. 4 *de Bapt.*, n. 31.

[1] *I Cor.*, XI, 16. — [2] *Dist.*, c. 11, *Du bapt.*, art. 16, et *Observ.*

il propose pour règle, selon les principes de sa religion, de faire généralement tout ce qu'a fait Jésus-Christ ; en sorte que nous regardons « toutes les circonstances qu'il a observées, « comme étant de la dernière nécessité [1]. » Ce sont ses propres paroles. Il allègue à ce propos [2] les sacrements de l'ancienne loi, et entre autres, le sacrifice continuel, où après avoir égorgé un agneau le matin, « il en fallait égorger un autre le soir, le rôtir, le manger avec des herbes amères, le consumer dans une nuit et n'en rien réserver le jour suivant .[3] » Il représente la nécessité de toutes ces cérémonies, et non-seulement du fond, mais de toutes les circonstances. Ce mot de Jésus-Christ : *Faites ceci*, lui fait conclure la même chose de l'Eucharistie. Ainsi nous serons astreints, selon ses principes, *à tout ce que Jésus-Christ a fait* ; et non-seulement au pain et au vin, mais encore à l'heure, et à toute la manière de les prendre ; d'autant plus, que nous avons vu que tout avait sa raison et son mystère [4], aussi bien que ce que Moïse a ordonné sur l'ancienne pâque. Cependant, combien de choses avons-nous marquées, que ni ces messieurs, ni nous n'observons pas? Mais en voici une que j'ai omise et qui pourra donner en ce lieu un grand éclaircissement.

Parmi les choses que Notre-Seigneur a observées dans la Cène, une de celles que les calvinistes ont crue des plus nécessaires est la fraction du pain. Les luthériens sont d'avis contraire, et se servent de pains de figure ronde, qu'ils ne rompent pas. C'est le sujet d'un grand procès entre ces messieurs. Les calvinistes font fort sur ce que les évangélistes et saint Paul écrivent tous d'un commun accord, que *la nuit que Jésus-Christ fut livré aux Juifs, il prit du pain, le bénit et le rompit et le donna*. Ils relèvent cette fraction du pain, qui, selon eux, représente que le corps de Notre-Seigneur a été rompu pour nous à la croix ; et remarquent avec grand soin, que saint Paul, après avoir dit que Jésus-Christ rompit le pain, lui fait dire selon le grec : *Ceci est mon corps rompu pour vous* [5]; pour montrer, à ce qu'ils prétendent, le rapport de ce pain rompu avec le corps immolé. Ainsi cette fraction leur paraît nécessaire au mystère ; et c'est ce qu'il fait dire à ceux d'Heidelberg, dans leur Catéchisme, fort estimé de tout le parti [6], « qu'aussi véritablement qu'ils voient rompre le pain de la Cène pour leur y être donné, aussi véritablement Jésus-Christ a été offert et rompu pour nous. »

Il fut question de s'accorder avec les luthériens, et il se tint pour cela une conférence, il n'y a pas plus de vingt et un ans. Ce fut en 1661 [1]. Les calvinistes de Marpourg trouvèrent d'abord une distinction ; et dans la déclaration qu'ils donnèrent aux luthériens de Lintel, ils dirent que « la fraction appartenait non pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité du sacrement, comme y étant nécessaire, par l'exemple et le commandement de Jésus-Christ : qu'ainsi les luthériens ne laissaient pas, sans la fraction du pain, d'avoir la substance de la Cène, et qu'on pouvait se tolérer mutuellement. » Ces calvinistes n'ont été repris d'aucun des leurs, que je sache ; et l'accord qui se fit eut tout son effet de leur part : de sorte qu'ils ne peuvent plus nous presser par les paroles de l'institution, puisqu'on peut, de leur aveu propre, avoir la substance de la Cène sans s'assujettir à l'institution, à l'exemple et au commandement exprès de Notre-Seigneur. Que diraient-ils, si nous usions d'une semblable réponse ? Mais c'est que tout est permis aux luthériens, comme tout est insupportable dans les Catholiques.

Les autres objections ne sont pas plus malaisées à résoudre.

On ne trouve pas, dites-vous, dans l'antiquité la concomitance sur laquelle l'Eglise romaine appuie sa communion sous une espèce. Premièrement, ce que je tire de l'ancienne Eglise, pour établir cette communion, est chose de fait ; et si la communion sous une espèce suppose la concomitance avec la réalité, il s'ensuit que l'une et l'autre était crue dans l'antiquité, où la communion sous une espèce était si fréquente. Secondement, Messieurs, ouvrez vos livres, ouvrez Aubertin, le plus docte défenseur de votre doctrine [2], vous y trouverez à toutes les pages des passages de saint Ambroise, de saint Chrysostome, des deux Cyrille et de tous les autres [3], où vous lirez qu'en recevant le corps sacré de Notre-Seigneur, on reçoit la personne même, puisqu'on reçoit, disent-ils, le roi dans sa main : On reçoit Jésus-Christ et le Verbe de Dieu ; on reçoit sa chair comme vivifiante : non comme la chair d'un homme pur, mais comme la chair d'un Dieu. N'est-ce pas là recevoir la divinité avec l'humanité du Fils de Dieu, et en un mot la personne entière? Après cela, qu'appellerez-vous la concomitance ?

[1] *Examen*, tom. VI, sect. 4, p. 465. — [2] Dans la première édition on lit : « Il allègue à ce propos l'ancienne Pâque des Juifs, où après avoir etc. » Nous suivons la seconde édition, corrigée par Bossuet. Mais il semble qu'il y a ici quelques mots d'omis, qui exprimeraient le sacrifice de l'agneau Pascal. (*Edit. de Deforis.*)

[3] *Examen.*, tom. VI, sect. 6, p. 474, 475. — [4] Sup., part. II, art. 6. — [5] *I Cor.*, XI, 24. — [6] *Catech. Heid.*, q. 75.

[1] *Colloq. Cassel*, an 1661. — [2] *Amb.*, lib. II, pag. 431, 485, 505, 509, 579, etc. — [3] *Ambr.*, I, *in Luc.*, n. 19 ; *Cyril.*, Hieros., cat. 5, myst., n. 21 ; *Greg.* Nyss., *Orat. Catech.*, c. 37 ; *Cyril.* Alex., l. *in Joan.*, c. 3, 4, n. 62 et seq.; *Chrys.*, hom. 51, nunc 50 et 83, nunc 82, *in Matth.*, lib. III, *De sacerd.*, n. 4.

Pour ce qui est des précautions dont on usait pour s'empêcher de laisser tomber à terre l'Eucharistie, il ne faut qu'un peu de bonne foi pour avouer qu'elles sont aussi anciennes que l'Eglise. Aubertin vous les fera lire dans Origène; il vous les fera lire dans saint Cyrille de Jérusalem et dans saint Augustin [1], pour ne rien dire des autres. Vous verrez dans ces saints docteurs, que laisser tomber de l'or et des pierreries, c'est comme s'arracher un de ses membres, c'est comme laisser écouler la parole de Dieu qu'on nous annonce, et perdre volontairement cette semence de vie; ou plutôt la vérité éternelle qu'elle nous apporte.

Il n'en faut pas davantage pour confondre M. Jurieu. « Alors, » dit-il [2], c'est-à-dire dans le XI[e] siècle, lorsque selon lui, la transsubstantiation fut établie, « on commença à penser aux suites de cette transsubstantiation. Quand les hommes furent persuadés que le corps du Seigneur était renfermé tout entier sous chaque petite goutte de vin, la crainte de l'effusion les saisit : » Si donc la crainte de l'effusion a saisi nos pères dès les premiers siècles de l'Eglise, ils y croyaient donc déjà la transsubstantiation et toutes ses suites. M. Jurieu poursuit : « Ils frémirent quand ils pensèrent que l'adorable corps du Seigneur serait à terre parmi la poussière et la boue, sans qu'il fût possible de le relever. » Si les Pères en ont frémi aussi bien qu'eux, ils ont donc eu, selon lui, la même créance. Il ne se lasse point de nous faire voir cette crainte de l'effusion, comme une suite de la créance de la présence réelle. « Cette raison, » dit-il [3], c'est-à-dire celle qui se tire de la crainte de l'effusion, peut être bonne pour eux (c'est-à-dire pour les Catholiques) ; mais elle ne vaut rien pour nous qui ne reconnaissons pas que la chair et le sang du Seigneur soient réellement enfermés dans le pain et dans le vin. » Vous le voyez, Messieurs, vos ministres craindraient comme nous cette effusion, s'ils croyaient la même présence : les Pères, encore une fois, la croyaient donc, puisqu'ils ont eu si visiblement la même crainte.

C'est en vain que M. Jurieu fait le railleur sur cette crainte. « Dans un siècle, » dit-il [4], où les hommes ne se faisaient pas une honte, comme aujourd'hui, de porter sur leur visage le caractère de leur sexe, ils plongeaient une grande « barbe dans la coupe sacrée, et ils en rapportaient « une multitude de corps de Jésus-Christ qui « pendaient à chaque poil. Cela leur donnait de l'horreur, et je trouve qu'ils avaient raison. » Cette belle pensée lui a plu. « J'ai peine, » dit-il ailleurs [1], à concevoir comment les fidèles de l'ancienne Eglise ne frémissaient pas, en voyant pendre des corps de Jésus-Christ à tous les poils d'une grande barbe qui sortait de la coupe sacrée. Comment n'avaient-ils pas horreur en voyant essuyer cette barbe avec un mouchoir, et le corps du Seigneur passer dans la poche d'un matelot et d'un soldat ? » Comme si un matelot et un soldat étaient moins considérables aux yeux de Dieu, que les autres hommes ! Si ce railleur à contre-temps avait remarqué, dans les anciens Pères, avec quelle propreté et quel respect on approchait de l'Eucharistie; s'il avait voulu voir dans saint Cyrille [2], comment les fidèles de ces temps-là goutaient la coupe sacrée, et comment, loin d'en vouloir perdre une seule goutte, ils touchaient avec respect de leurs mains la moiteur qui leur restait sur les lèvres, pour l'appliquer sur leurs yeux et les autres organes de leurs sens, qu'ils croyaient sanctifier par ce moyen, il aurait trouvé plus digne de lui de représenter cette action de piété que de faire rire les siens par la ridicule description qu'on vient d'entendre. Mais ces railleurs ont beau faire : leurs railleries ne nuiront non plus à l'Eucharistie que celles des autres ont nui à la Trinité et à l'incarnation du Fils de Dieu; et la majesté des mystères ne peut être ravilie par de tels discours.

M. Jurieu nous représente comme des hommes qui craignent qu'il n'arrive « quelque accident fâcheux au corps et au sang de Notre-Seigneur. Je ne vois pas, dit-il [3], qu'il soit mieux placé sur un linge blanc que dans la poussière; et puisqu'on le voit bien *sans horreur* dans la bouche et dans l'estomac, on ne devrait pas s'étonner tant *de le voir sur le pavé*. En effet, à parler en homme, et selon la chair, un pavé est aussi propre, et peut-être plus, que nos estomacs ; et à parler selon la foi, l'état glorieux où est maintenant Jésus-Christ l'élève également au-dessus de tout : mais le respect veut qu'autant qu'il est en nous, nous ne le mettions qu'où il veut être. C'est l'homme qu'il cherche, et loin d'avoir horreur de notre chair, puisqu'il l'a créée, puisqu'il l'a rachetée, puisqu'il l'a prise, il s'en approche volontiers pour le sanctifier. Tout ce qui a rapport à cet usage l'honore, parce que c'est une dépendance de la glorieuse qualité du Sauveur du genre humain. Autant que nous pouvons, nous empêchons tout ce qui dérobe à notre vénération le corps et le sang de notre Maître : et sans crain-

[1] *Orig., in Exod.*, hom. 13, n. 3; *Cyril.* Hieros., cat. 5 Myst. loc. sup. cit., Aug., L, hom. 26, nunc *Append.* serm. 300, n. 2. *Aub.*, 1, II, p. 431, 432, etc. — [2] *Examen.*, tom. VI, sect. 3, p. 469. — [3] *Ibid.*, sect. 7. — [4] *Examen.*, tom. VI, sect. 7, p. 469.

[1] Pag. 485. — [2] *Cyril.* Hier., cat. 5 Myst., n. 22. — [3] Pag. 485, 437

dre pour Jésus-Christ *aucun accident fâcheux*, nous évitons ce qui ferait voir en nous quelque manquement de respect. Que si nos précautions ne peuvent pas tout empêcher, nous savons que Jésus-Christ, assez défendu par sa propre majesté, se contente de notre zèle, et ne peut être avili par aucun endroit. On peut railler, si on veut, de cette doctrine; mais loin d'en rougir, nous rougissons pour ceux qui ne songent pas que les railleries qu'ils font de nos précautions retombent sur les saints Pères, qui en ont eu de si grandes. S'il a fallu les augmenter dans les derniers siècles, ce n'est pas que l'Eucharistie y ait été plus honorée que dans les premiers ; mais c'est plutôt que la piété s'étant ralentie, il a fallu l'exciter par plus de moyens : de sorte que les nouvelles précautions qu'il a fallu prendre, en manquant nos respects, ont fait voir quelque négligence dans notre conduite.

Pour moi, je crois aisément que dans l'ordre, dans le silence, dans la gravité des anciennes assemblées ecclésiastiques, il arrivait rarement, ou point du tout, que le sang de Notre-Seigneur y fût répandu : ce n'est que dans le tumulte et dans la confusion des derniers siècles que ces scandales, souvent arrivés, ont fait enfin souhaiter aux peuples de ne recevoir que l'espèce qu'ils voyaient moins exposée à de pareils inconvénients; d'autant plus qu'en la recevant toute seule, ils savaient qu'ils ne perdraient rien, puisqu'ils possédaient tout entier Celui qui faisait tout l'objet de leur amour.

Je ne veux pourtant pas nier que depuis que Bérenger eut rejeté, malgré toute l'Eglise de son temps et la tradition de tous les Pères, la présence de Jésus-Christ dans ce sacrement, la foi de ce mystère ne se soit, pour ainsi dire, échauffée; et que la piété des fidèles, offensée par cette hérésie, n'ait cherché à se signaler par de nouveaux témoignages. Je reconnais ici l'esprit de l'Eglise qui n'a jamais adoré ni Jésus-Christ ni le Saint-Esprit avec tant de marques éclatantes, qu'après que les hérétiques ont eu nié leur Divinité. Le mystère de l'Eucharistie devait être comme les autres, et l'hérésie de Bérenger ne devait pas moins servir à l'Église, que celle d'Arius et de Macédonius.

Pour ce qui est de l'adoration, qu'est-il besoin que j'en parle après tant de passages des Pères[1] encore rapportés par Aubertin[2], et depuis par M. de la Roque dans son Histoire de l'Eucharistie[3]? Ne voyons-nous pas, dans ces passages, l'Eucharistie adorée, ou plutôt Jésus-Christ adoré dans l'Eucharistie, et adoré par les anges mêmes, que saint Chrysostome nous représente *inclinés devant* Jésus-Christ en ce mystère, et lui rendant le même respect que les gardes de l'empereur rendent à leur maître?

Il est vrai que ces ministres répondent que cette adoration de l'Eucharistie n'est pas l'adoration souveraine qu'on rend à la Divinité, mais une adoration inférieure qu'on rendait aux sacrés symboles.

Mais nous pourraient-ils faire voir une semblable adoration rendue à l'eau du baptême? Que peut-on répondre aux passages où il paraît que l'adoration que l'on rend ici est semblable à celle qui est rendue au roi présent[4]? que cette adoration est rendue aux mystères, comme étant en effet ce qu'ils étaient crus, comme étant la chair de Jésus-Christ Dieu et homme? Ces passages des anciens sont formels; et en attendant que nos réformés les aient assez pénétrés pour en être convaincus, ils y verront du moins ce culte inférieur sur lequel ils nous font tant de chicane; culte distingué du culte suprême; religieux toutefois, puisqu'il fait partie du service divin et de la réception des saints sacrements. Ainsi, en se justifiant tellement quellement sur l'Eucharistie, ils se ferment toutes les voies de nous accuser sur les reliques, sur les images et sur le culte des saints, tant il est vrai que leur Eglise et leur religion, semblables à un bâtiment caduc, ne peut être, pour ainsi dire, couverte d'un côté, sans paraître découverte de l'autre, et ne peut jamais montrer cette parfaite intégrité, ni le rapport des parties, qui fait toute la beauté et toute la solidité d'un edifice.

[1] *Cyr.* Hier., cat. 5, Myst., n. 22; Ambr., l. III, *De Sp. S.*, c. 12, n. 86; *Aug.*, *Tr. in Psal.* XCVIII, n. 11; *Theod.*, dial. 2; *Chrys.*, l. VI, *De sacerd.*, n. 4. — [2] *Aub.*, l. II, p. 422, 803, 812. — [3] *Hist. Euch.*, part. III, chap. 1, pag. 511 et seq. — [4] *Chrys.*, liv. VI, *De sacerd.*, etc., *Theod.*, loc. cit., etc.

LA TRADITION DÉFENDUE

SUR LA MATIÈRE DE LA COMMUNION SOUS UNE ESPÈCE

CONTRE LES RÉPONSES DE DEUX AUTEURS PROTESTANTS.

AVERTISSEMENT.

La charité de Jésus-Christ nous presse de faire un dernier effort pour lever les difficultés que nos frères, ou obstinés ou infirmes, soit qu'ils soient loin, ou qu'ils soient près, dans le royaume ou hors du royaume (car la charité les embrasse tous), trouvent dans la communion sous une seule espèce. A les entendre parler, vous diriez que tout le christianisme consiste à recevoir les deux espèces du saint Sacrement. La matière de la justification, dont on a fait autrefois le principal sujet de la rupture, ne les touche plus ; ils ont ouvert les yeux, et ils ont reconnu que le saint concile de Trente a enseigné tout ce qu'il fallait pour établir la doctrine de la grâce chrétienne, et pour appuyer en Jésus-Christ seul la confiance de l'âme fidèle. Ils trouvent des expédients pour apaiser les scrupules qu'on leur a fait naître sur la sainte Eucharistie ; et une union authentique que leur synode de Charenton a faite avec les luthériens leur en donne les moyens. Quoi qu'on leur puisse dire, ils sentent bien, dans leurs consciences, que la transsubstantiation n'ajoute qu'une légère difficulté à la présence réelle ; et l'adoration, suite nécessaire de cette présence, les inquiète moins qu'auparavant. Ce qu'ils ne cessent de nous demander, c'est la coupe et la communion sous les deux espèces, comme si toutes les controverses étaient réduites dorénavant à ce seul point. Ce n'est pas ce qu'on en a cru au commencement, non plus que dans le progrès de la nouvelle Réforme. Au commencement, Carlostad ayant entrepris de renverser les images, et de donner la coupe en l'absence de Luther, et sans le consulter, ce nouveau prophète le reprit sévèrement en ces termes, dans la lettre à son ami Gaspard Guttolius [1] : « J'ai offensé Carlostad en cassant ses ordonnances. Par son impertinente manière d'enseigner, il avait persuadé au peuple qu'on devenait chrétien par ces choses de néant, en communiant sous les deux espèces, en touchant le sacrement et le prenant de la main, en rejetant la confession et en brisant les images. » Vous voyez, mes Frères, que cet auteur de la Réformation, en faisant le dénombrement des *choses de néant*, où Carlostad, comme un ignorant, faisait consister le christianisme, met à la tête la communion sous les deux espèces. Mélanchton parle à peu près dans le même sens ; et de nos jours, Grotius ayant reproché aux calvinistes qu'ils faisaient du retranchement de la coupe le principal sujet de leur rupture, Rivet, ce fameux ministre, en parut offensé, et répondit à Grotius [1] « que ce n'était pas la principale raison pour laquelle les Eglises réformées s'étaient séparées de l'Eglise romaine, et que Grotius, qui leur faisait ce reproche, savait bien qu'il y en avait de plus importantes. » Maintenant on ne nous parle presque que de celle-là, et l'on nous dit de tous côtés qu'on pourrait s'accommoder sur tout le reste.

Il faut donc un peu s'attacher à cette difficulté, qu'on fait si grande. Le besoin de nos frères m'en a inspiré le dessein, et la nouvelle édition qu'on a faite de mon *Traité sur les deux espèces* m'en donne l'occasion. Dans le temps qu'on travaillait à cette édition, j'ai reçu deux réponses à ce traité, qui toutes deux sont imprimées dans la même année, c'est-à-dire en 1683, et qui sont venues en même temps à ma connaissance. L'une n'a point de nom d'imprimeur ; et l'autre, pour porter le nom de Pierre Marteau, qu'on dit imprimeur à Cologne, n'en montre pas mieux où elle a été imprimée. Le public attribue la première à M. de la Roque, ce faux ministre de Rouen, qui a composé l'*Histoire de l'Eucharistie* ; et je ne vois aucun lieu d'en douter. Je n'ai pu apprendre aucune nouvelle de l'auteur de la seconde ; et tout ce que j'en puis dire, c'est que, zélé protestant et ennemi toujours emporté de la présence réelle, il promet même d'examiner la foi de l'Eglise grecque sur cette matière [2]. S'il imprime quelque jour ce livre, et s'il y met son nom, nous le connaîtrons à cette marque : en attendant, il sera l'anonyme, et nous ne pouvons le réfuter que sous ce titre. Au surplus, j'avouerai que ces réponses sont toutes deux de bonne main, toutes deux vives, toutes deux savantes. La principale différence que je remarque entre M. de la Roque et l'anonyme (car je commence à le désigner par ce titre), c'est que le premier me traite avec beaucoup plus de civilité en apparence, et que l'autre

[1] *Calixt.*, p. 72.

[1] *Riv.*, *Apol. pro vera pace Eccles.*, n. 87.—[2] Anonyme, pag. 209

affecte au contraire je ne sais quoi de chagrin et de rigoureux : mais il n'importe pour le fond : car enfin, avec des tours différents, ni l'un ni l'autre ne m'épargnent ; ils ont recherché, l'un et l'autre, tout ce qui servait à leur cause : ils ont déterré toutes les antiquités, et je puis dire que la matière est épuisée. Ainsi leur travail et leur diligence a épargné à ceux qui cherchent de bonne foi la vérité, toute la peine qu'ils auraient eue à remuer tant de livres. Sans faire de nouvelles recherches, ils n'ont qu'à considérer ce que ces deux auteurs ont accordé par nécessité, et ce qu'ils ont déguisé ou nié avec artifice ; c'en est assez pour juger la cause ; et pour parler, si l'on me le permet, en termes de procédure criminelle, leurs dénégations téméraires ne serviront pas moins à les convaincre que leurs confessions forcées.

Mais, de peur que ces auteurs ne me reprochent encore une fois que je n'ai pas bien posé l'état de la question, quoiqu'en relisant mon traité, on puisse voir aisément que je l'ai fait partout en termes précis, je veux bien le faire encore, dès l'entrée de cet ouvrage, afin que le lecteur ait toujours présent devant les yeux ce qu'il doit chercher dans ce discours.

Il s'agit donc de savoir si, pour faire une communion parfaite selon l'institution de Jésus-Christ, il suffit de recevoir l'une des deux espèces, quelle qu'elle soit ; ou s'il est nécessaire et essentiel de recevoir toutes les deux. Voilà l'état de la question [1]. M. Jurieu l'a déguisé d'une étrange sorte, puisqu'il a voulu nous faire croire « qu'on demeure d'accord parmi nous, que quand on communie les fidèles, on est obligé de leur donner le pain à manger ; mais qu'il n'en est pas de même de la coupe [2] ; » comme si nous ne croyions pas que la communion fût également bonne en prenant le sang tout seul, ou que nous missions dans le corps de Notre-Seigneur quelque vertu particulière qui ne fût pas dans son sang. C'est, par l'état de la question, vouloir rendre notre doctrine ridicule. Mais, comme nous croyons au contraire que le corps de Notre-Seigneur n'a pas au fond une autre vertu que celle qui est dans son sang, et que d'ailleurs ce sang précieux, après la résurrection du Sauveur, n'est pas moins inséparablement uni à son corps, que ce corps l'est à ce divin sang, et l'un et l'autre à son âme sainte et à sa divinité, nous croyons que la communion sous l'une des deux espèces, quelle qu'elle soit, n'est en substance qu'une même chose avec la communion reçue sous les deux, de sorte que communier de l'une ou de l'autre manière est une chose indifférente.

Nous ne prétendons pas que la communion sous les deux espèces ne soit pas bonne : à Dieu ne plaise. Nous ne nions pas que Jésus-Christ ait institué l'une et l'autre ; nous ne nions même pas qu'il ait commandé à ses apôtres de recevoir l'une et l'autre ; la question est de savoir si l'on trouvera, dans l'institution de la sainte Cène, un commandement de Notre-Seigneur qui oblige tous les fidèles à recevoir l'une et l'autre espèce. Car celui que Jésus-Christ fit à ses apôtres, lorsqu'en leur présentant la coupe sacrée, il leur dit : *Buvez-en tous*, comme il est écrit dans saint Matthieu [1], a eu son entier accomplissement, lorsqu'en effet *ils en burent tous*, comme il est écrit dans saint Marc [2] ; et si le Fils de Dieu n'avait point prononcé d'autres paroles que celles-ci : *Prenez, mangez*, et ces autres : *Buvez-en tous*, loin d'y trouver un commandement de prendre ces deux espèces, nous n'y apprendrions pas même que ce mystère dût passer jusqu'à nous ; mais, parce que Jésus-Christ ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi [3], » il nous a donné à entendre que son intention était de perpétuer dans ce mystère la mémoire de sa passion, « jusqu'à ce qu'il vienne » juger les vivants et les morts, selon que saint Paul l'a interprété [4].

Ainsi ce qui fait passer l'institution de l'Eucharistie à tous les siècles futurs, comme un sacrement perpétuel de la nouvelle alliance, c'est cette parole : *Faites ceci* ; et c'est ce qui fait naître une autre question. Car comme on est d'accord, dans l'une et dans l'autre religion, que l'intention de Notre-Seigneur n'a pas été de nous obliger à faire généralement tout ce qu'il a fait, comme par exemple à faire la cène sur le soir et à la fin d'un repas, nous convenons les uns et les autres qu'il n'a voulu nous obliger qu'à ce qu'il y a d'essentiel à ce mystère ; de sorte que nous avons à rechercher en quoi il en a voulu mettre l'essence pour ce qui regarde la communion ; et c'est aussi sur cela que nos sentiments sont partagés. Nos réformés prétendent que l'essence de la communion est clairement expliquée dans l'Evangile ; et nous prétendons au contraire que ces paroles : *Faites ceci*, étant dites sans distinction, et tombant par elles-mêmes indéfiniment sur tout ce que Jésus-Christ a fait, nous ne pouvons savoir déterminément sa volonté que par le secours de la tradition.

Nous avons donc d'abord deux choses à faire : l'une, à montrer à nos adversaires que leur

[1] *Trait de la com.*, part. II, n. 3. — [2] *Jurieu, Examen de l'Euch.*, tr. 6, sect. 5, p. 464.

[1] *Matth.*, XXVI, 27. — [2] *Marc.*, XIV, 23. — [3] *Luc.*, XXII, 19. — [4] *I Cor.*, XI, 26.

étant impossible de déterminer par l'Evangile ce qui est essentiel à la communion, ils ne peuvent se déterminer sur cette matière que par l'autorité de l'Eglise et de la tradition : l'autre, que la tradition de tous les siècles, dès l'origine du christianisme, établit constamment la liberté d'user indifféremment d'une seule espèce ou des deux ensemble.

C'est aussi ce qui paraîtra dans les deux premières parties de cet ouvrage ; et j'espère qu'on y verra le *Traité de la communion sous les deux espèces* si fortement soutenu, que les réponses qu'on y a faites, avec tant de subtilité et de savantes recherches, n'auront pu produire autre chose que de l'affermir davantage. Mais comme on pourrait penser qu'il ne suffit pas de montrer que l'observance de la communion sous une ou sous deux espèces est libre et indifférente, et qu'au contraire, nos adversaires concluront de là que l'Eglise n'a pas pu déterminer ce que Jésus-Christ a laissé pour indifférent, ni ôter à ses fidèles la liberté qu'il leur a donnée, nous ferons voir, du propre aveu de nos adversaires, que l'Eglise peut prendre parti dans les choses que l'Evangile laisse indifférentes, et que, lorsqu'elle l'a pris, on ne peut s'y opposer ni lui désobéir, sans se rendre coupable de schisme. C'est ce qui me fera donner une troisième partie à cet ouvrage ; et dans cette troisième partie, en recueillant en peu de paroles tous les discours précédents, je ferai voir que notre doctrine, non-seulement sur la communion d'une seule espèce, mais encore sur toute la matière de l'Eucharistie, est incontestable, et notre tradition parfaitement conforme à l'Ecriture. Que si je prouve ces choses, non-seulement par la doctrine des saints, mais encore par les deux réponses qu'on m'a opposées, il se trouvera clairement que ces réponses, tant vantées en France et en Angleterre, loin d'avoir affaibli nos preuves, par une direction particulière de la providence de Dieu, et une force qu'on trouve toujours inséparable de la vérité, les auront rendues inébranlables, ce qui est le fruit le plus désirable qu'on puisse recueillir d'une dispute.

Plaise à celui qui sait tourner les cœurs comme il lui plaît, de donner à nos adversaires l'attention et la patience sans lesquelles ils ne peuvent pas espérer de débrouiller des matières que leurs ministres ont tant travaillé à leur obscurcir ! Puissent-ils, pour un moment, se défaire de leurs préjugés et de la vaine opinion qu'on leur a inspirée dès leur enfance, que tout ce qu'on appelle tradition est une invention humaine, contraire à la loi de Dieu et à l'Ecriture ! Ils verront bientôt le contraire, et ils pourront juger par ce seul point, où ils se croient les plus forts, combien on les a trompés dans tous les autres.

Je leur demande seulement, pour leur propre salut, qui nous est (nous l'osons dire) plus cher qu'à eux-mêmes, qu'ils modèrent cette aveugle précipitation qui fait qu'on veut trouver d'abord toutes les difficultés résolues. Je tâcherai de ne rien omettre, et le lecteur attentif trouvera tout, mais à sa place : autrement il n'y aurait que confusion et redites ; de sorte que, pour profiter de cette lecture, il faut tout considérer l'un après l'autre, et lire avec patience et avec ordre.

PREMIÈRE PARTIE

QUE LA TRADITION EST NÉCESSAIRE POUR ENTENDRE LE PRÉCEPTE DE LA COMMUNION SOUS UNE OU SOUS DEUX ESPÈCES.

CHAPITRE PREMIER.

Premier argument tiré du baptême par infusion ou aspersion.

Commençons à montrer aux protestants qu'ils ne doivent pas espérer de déterminer par l'Ecriture ce qui est essentiel à la communion, et qu'ils ne peuvent résoudre cette question que par l'autorité de l'Eglise. Cette vérité paraîtra d'abord dans un cas semblable, qui est celui du baptême. J'ai proposé cette preuve, avec tous les catholiques, dans le *Traité de la Communion*[1], où j'ai posé pour certain que le mot *baptiser* signifie *plonger :* la chose est incontestable. Mais comme ceux des protestants qui ne savent pas la langue grecque en pourraient douter, je suis bien aise d'ajouter le témoignage de Casaubon à ce que j'ai déjà dit sur cette matière. Je ne puis alléguer un meilleur témoin, puisque Casaubon était protestant, calviniste, zélé défenseur de sa religion, et, ce qu'il y a de plus important en cette matière, le plus profond et le plus exact dans la langue grecque qui ait vécu dans ce siècle. Voici ce qu'il dit sur le passage de saint Matthieu : *Ils étaient baptisés dans le Jourdain* [2]. (Il s'agit du baptême de saint Jean-Baptiste.) « Telle était la manière de les baptiser, en les plongeant dans les eaux ; ce qui paraît par le mot même de baptiser βαπτιζειν. » Pour s'expliquer davantage, il oppose le mot *baptiser* à celui qui signifie *nager par-dessus*, *être porté sur la surface*, et à celui qui signifie *enfoncer dans l'eau au péril de se noyer;* d'où il conclut que *ce n'est pas sans raison qu'on a dit qu'il fallait plonger le corps dans le baptême.* Vous le

[1] *Commun. sous une espèce*, part. 2, art. 1, pag. 509. —[2] *Casaub.*, *Nat. in T. Matt.*, III, 6.

voyez, Messieurs, Casaubon, un protestant si zélé, et un si grand Grec, demeure d'accord que *baptiser* signifie *plonger tout le corps*; et que c'est pour cela que saint Jean, qui a baptisé Jésus-Christ, baptisait dans une rivière ; de sorte que Jésus-Christ, lorsqu'il reçut le baptême, y fut plongé comme les autres ; et que, lorsqu'il a dit *baptiser*, c'est de même que s'il avait dit *plonger*. Qui vous a dispensés de ce *plonger*, dites-le moi? et par la même raison, je vous expliquerai ce *Buvez-en tous*.

Mais, dites-vous, Casaubon ajoute, dans le même lieu que vous citez, que ceux qui croyaient nécessaire de *plonger* dans le baptême, ont été rejetés il y a longtemps. Je le confesse avec Casaubon ; on les a rejetés avec raison à cause de l'autorité de l'Eglise, qui s'y oppose. Mais pour ce qui est de l'Ecriture, ni Casaubon ni personne n'en a jamais allégué aucun passage. Il est vrai que nos protestants disent sans cesse qu'il n'y a point ici de retranchement ; que l'élément, qui est l'eau, demeure toujours ; que la quantité n'y fait rien, et que c'est ici une chose indifférente. Comment le prouvent-ils contre la parole expresse de Jésus-Christ, qui, en disant *baptisez*, a autant dit que s'il avait dit *plongez*, puisque le mot de *baptiser* ne signifie rien autre chose ? Ce n'est pas l'élément qui fait la matière du sacrement, c'est l'élément pris de la manière que Jésus-Christ le commande. Serait-ce assez de prendre du vin dans la Cène, et de s'en laver la bouche ou les mains ? Serait-ce assez de prendre de l'eau dans le baptême et d'en boire ? On ne fait rien, si l'on ne fait pas ce que Jésus-Christ commande. S'il est ici permis de raisonner, il n'est pas moins permis de le faire au sujet de l'Eucharistie qu'au sujet du baptême ; et cette parole : *plongez*, n'est pas moins claire que cette autre : *Buvez-en tous*. C'est en vain qu'on nous répond : Vous demeurez vous-mêmes d'accord du baptême sans immersion. Il est vrai ; mais si l'on veut croire avec nous que ce baptême suffit, quoiqu'on ne trouve rien pour l'autoriser dans l'Ecriture, il faut avec nous s'en rapporter à l'autorité de l'Église, pour l'interprétation des paroles : *Buvez-en tous*.

Ce raisonnement pousse à bout toute la subtilité de nos adversaires. M. de la Roque tâche de soutenir par l'Ecriture la coutume de baptiser sans immersion [1] ; mais ses preuves sont si faibles, que l'auteur de la *IIe Réponse* les a abandonnées, et qu'il abandonne en même temps le baptême dont on se sert dans son Eglise, comme étant certainement un abus contraire à l'institution et au dessein du baptême [1]. Mais il est bon de considérer les raisonnements de ces deux auteurs.

[1] La Roque, p. 225. 226.

L'auteur de la 1re *Réponse*, ce fameux M. de la Roque, qui entreprend de soutenir par l'Ecriture le baptême sans immersion, commence néanmoins par *demeurer d'accord* avec moi, que *baptiser signifie proprement plonger* [2] ; mais il prétend que dans l'usage de la langue sainte, et des auteurs ou des traducteurs de l'Ecriture, le terme de *plonger* ou de *baptiser se prend par translation pour laver, à cause que d'ordinaire on plonge les choses dans l'eau pour les laver et les nettoyer*. Sur quoi il allègue quelques passages de l'Ecriture, qui premièrement ne prouvent pas ce qu'il prétend, et qui, secondement, ne regardent pas le sacrement de baptême.

On voit, dit-il, dans le *Livre de Judith* [3], qu'elle se lavait dans une fontaine, et il y a dans le grec qu'elle *s'y baptisait*. Je ne m'en étonne pas ; c'est à cause qu'elle s'y plongeait tout entière. Aussi la Vulgate a-t-elle traduit : *Baptizabat se*, ne croyant pas assez exprimer la force du grec, si elle eût employé un autre mot, qui n'eût pas été si clair ou si expressif. Le baptême, selon cette idée, serait un bain ; comme aussi il est appelé ordinairement par saint Paul λουτρὸν *lavacrum, un bain* [4] : ce qui est bien éloigné de la goutte d'eau que nous jetons sur la tête, et montre bien autrement la parfaite purification de nos âmes par le saint baptême. L'auteur de la *IIe Réponse* prend la peine de m'avertir de cette expression de saint Paul [5], et je suis bien aise qu'il voie que je profite de son avis.

Après le passage de *Judith*, M. de la Roque nous oppose un passage de saint Luc et un de saint Marc. Il est dit dans celui de saint Luc [6], qu'un pharisien s'étonna de ce que Jésus, qu'il avait prié à dîner, ne *s'était point lavé* avant que de se mettre à table, où il remarque « que le grec veut dire qu'il ne s'était point baptisé ; ce qu'on ne peut entendre d'une immersion, mais d'un simple lavement par aspersion ou infusion. On ne peut pas donner, poursuit-il, d'autre explication à ce que dit saint Marc [7] des pharisiens, » que, retournant du marché, ils ne mangeaient point qu'ils ne se fussent *lavés* : le grec, qu'ils ne se fussent *baptisés*. Il ajoute qu'il y a aussi beaucoup d'autres choses qu'ils nous ont appris à garder, comme les lavements, ou, selon le grec, les *baptêmes*, des coupes et des *brocs*, et de la vaisselle et des *châlis*.

Voilà tout ce qu'un savant homme a pu trou-

[1] Anonyme, p. 24, 25, 26. — [2] La Roque, part. II, ch. 1, p. 225. 226. — [3] XII, 7. — [4] *Ephes.*, V, 26 ; *Tit.*, III, 5. — [5] Anonyme, part. I, ch. 3, p. 24. — [6] XI, 38. — [7] *Marc*, VII, 4.

ver dans l'Ecriture pour détourner ce mot *baptiser* de sa signification naturelle, sans songer que ces deux passages ne regardent en aucune sorte le sacrement de baptême, dont il s'agit entre nous. Mais puisqu'au lieu de considérer la nature et le dessein de ce sacrement, il nous réduit à ces minuties : qui lui a dit que les Juifs ne lavaient point les vaisseaux dont ils se servaient, en les jetant dans l'eau et en les y plongeant, et que ces six grandes urnes ou ces six grands lavoirs de pierre qui tenaient deux ou trois mesures, qu'on voit dans les noces de Cana en Galilée, pour servir à la purification des Juifs [1], n'étaient pas destinées à cet usage ? Lui-même vient de nous dire *que d'ordinaire on plonge les choses dans l'eau pour les laver et les nettoyer*. D'où sait-il donc que les Juifs lavaient leur vaisselle par simple aspersion ou infusion, plutôt qu'en la jetant tout entière dans les eaux? D'où sait-il qu'ils ne faisaient pas, pour ainsi dire, nager leurs bois de lits dans l'eau, en la versant dessus comme à pleins seaux, chose bien éloignée de la légère infusion qu'il veut établir ; ou même qu'ils n'avaient pas de grands et larges lavoirs pour les y jeter tout entiers, ou, si l'on veut, par pièces, en les démontant ? Et pour les personnes, d'où sait-il que les pharisiens superstitieux, en revenant du marché, où ils rencontraient tant de gentils et tant de publicains, dont ils croyaient que l'approche et le souffle même, pour ainsi dire, les souillait, ne se mettaient pas dans l'eau pour se purifier? Mais comment avoir toujours, dira-t-il, des bains tout prêts ? Quoi donc, a-t-il oublié les lavoirs qu'on avait dans les maisons, et l'usage des bains, si familier à tous les peuples et principalement aux Orientaux ; mais qui l'etait d'autant plus aux Juifs, qu'ils en faisaient une observance de leur religion, qui se trouve dans leurs anciens livres, et qui dure encore parmi eux ? Pourquoi donc ne voudrons-nous pas qu'elle soit marquée dans le passage de saint Luc et dans celui de saint Marc ? Et pour nous attacher à saint Marc [2], qui parle plus distinctement, comment M. de la Roque n'y a-t-il pas remarqué par deux fois le mot de νίψαι que la Vulgate rend par LAVARE, *laver*, pour dire qu'on lave les mains ? Car encore que les Juifs les lavent, en les enfonçant dans l'eau, ce n'était pas ce qu'on appelait du mot de *baptiser* ou de *baptême* ; et ce mot est réservé par l'évangéliste pour signifier une autre action, c'est-à-dire celle où l'on mettait tout à fait dans l'eau ou la personne ou la chose entière, par exemple, quelques vaisseaux ; ce qui fait aussi que la Vulgate, qui sait fort bien dire *lavare* quand il faut, retient ici les mots de *baptême* et de *baptiser*, comme nous avons observé qu'elle a fait dans le livre de Judith, ne croyant pas le simple mot de *laver* assez significatif. Et quand M. de la Roque nous dit qu'il ne trouve pas dans l'Ecriture ces sortes de purifications, où l'on se mettait tout à fait dans l'eau [1], il ne songe pas à ce large et profond vaisseau appelé la *grande mer*, qu'on mettait à l'entrée du temple pour les purifications publiques, ni à la conséquence qu'il en faut tirer des lavoirs qu'on avait dans les maisons pour les purifications particulières. Et lorsqu'il est si souvent prescrit dans la loi, de laver ses vêtements, croit-il que c'était de jeter de l'eau dessus ? ou plutôt de les tremper dans l'eau, πλύνειν, comme le traduit le grec des Septante, si fidèle et si exact dans toute la version du *Pentateuque ?* Ce serait trop perdre de temps à prouver une chose claire, que de ramasser les autres passages. Mais quand ces purifications ne seraient pas expliquées dans l'Ecriture, qui ne voit que c'était là des choses que la loi se contentait de marquer en gros, et qu'elle laissait à la coutume à en interpréter la manière? Quand tout cela ne serait pas, il ne s'agit, ni dans saint Marc, ni dans saint Luc, de ce que l'Ecriture avait prescrit aux Juifs ; mais de ce qu'ils avaient reçu par leur tradition, qui en cela certainement n'est pas douteuse. Ainsi M. de la Roque n'a rien prouvé par les trois passages qu'il allègue, qui sont tout ce qu'il a pu ramasser. Mais quand il aurait prouvé ce qu'il prétend, qu'en trois endroits de l'Ecriture le terme de *baptiser* signifie *laver* par simple infusion ou aspersion, que conclurait-il de là pour le sacrement de baptême ? Chaque passage se doit entendre par sa propre suite. Personne ne révoque en doute que saint Jean-Baptiste n'ait baptisé en plongeant dans l'eau, ni par conséquent que Jésus-Christ n'ait été baptisé de même, ni que le baptême qu'il a institué n'ait été une parfaite imitation de celui qu'il a reçu.

Les passages que j'ai rapportés dans le *Traité de la communion* [2] ne sont ni contestés ni contestables. La pratique des apôtres n'est pas moins constante. Dans le baptême de l'eunuque, il est expressément marqué *que lui et Philippe descendirent dans l'eau, et que Philippe le baptisa de cette sorte* [3] ; et quand j'aurais oublié les fameux passages où saint Paul exprime si vivement la manière dont on donnait le baptême, en disant *que nous y sommes ensevelis avec Jésus-*

[1] *Joan.*, II, 15. — [2] *Marc.*, VII, 2, 3.

[1] LaRoqu., part. I ch. 1. p. 229. — [2] *Trait. de la Commun.*, part. II, p. 509. — [3] *Act.* VIII, 38.

Christ, afin de ressusciter avec lui [1], ce que cependant je n'ai pas fait, l'anonyme m'aurait appris que ces passages « font voir que l'on plongeait le fidèle dans l'eau, pour représenter par là comme une espèce de mort et de sépulture [2]. »

Toute l'antiquité l'a remarqué, et parmi une infinité de passages, je rapporterai celui de l'auteur du *Livre des sacrements*, digne du nom et du siècle de saint Ambroise : « On vous a, dit-il [3], demandé : Croyez-vous au Père ? vous avez dit : J'y crois : et vous avez été plongé, c'est-à-dire vous avez été enseveli. On vous a encore demandé : Croyez-vous en Notre Seigneur Jésus-Christ et en la croix ? et vous avez dit : J'y crois ; et vous avez été plongé, et vous avez été enseveli avec Jésus-Christ ; et celui qui est enseveli avec lui ressuscite aussi avec lui-même. » Et après : « Hier nous parlâmes de la fontaine du baptême, dont la forme nous fait voir une espèce de sépulcre : nous sommes reçus et plongés tout entiers dans l'eau, et ensuite nous en sortons ; c'est-à-dire nous ressuscitons avec Jésus-Christ [4]. » L'*Ordre romain* dit la même chose : « La triple immersion, dit-il, [5], représente les trois jours que Jésus-Christ demeura dans le sépulcre, et l'élévation est comme quand il en sortit. » Et saint Cyrille de Jérusalem représente ce mystère en un mot, lorsqu'il dit *que l'eau salutaire est tout ensemble un sépulcre et une mer* [6]. Cette manière de baptiser par immersion se trouve, dans le XIIe siècle, dans Hugues de Saint-Victor [7]. Elle dure encore plus loin, et jusqu'au XIIIe siècle ; et la chose, ainsi assurée dans le *Traité de la communion*, n'a pas été contestée par ceux qui l'ont combattu. Qu'y a-t-il à chicaner davantage ? Quand M. de la Roque aurait montré qu'en deux ou trois endroits de l'Ecriture, le mot de *baptiser* se pouvait réduire, contre sa propre nature, à une simple infusion, toujours serait-il certain qu'en ce qui regarde le sacrement de baptême, la pratique de saint Jean-Baptiste, de Jésus-Christ, des apôtres et de tant de siècles, l'esprit même de cette action, et de tout le dessein de cette sainte cérémonie, expliqué si clairement par saint Paul, conservent à ce terme de *baptiser* sa signification naturelle, sans qu'on puisse trouver dans l'Ecriture le moindre indice du contraire.

Quand après cela M. de la Roque avance (ce qui est très-vrai) *que cette manière de baptiser n'a pas été inconnue aux anciens* [8], ses citations sont très-bonnes pour prouver la tradition, dont je conviens, et en même temps pour nous faire voir que dans une chose si importante, où il s'agit de savoir si nous sommes baptisés ou non, nos pères n'en ont pas moins cru ce qu'ils ne trouvaient pas dans l'Ecriture, quoique nous n'ayons pour garant de la validité de notre baptême que la seule autorité de l'Eglise.

Cet inconvénient a paru terrible à l'auteur de la *IIe Réponse*. Tout le fondement de la réforme lui a paru renversé, si la seule autorité de l'Eglise peut établir de telles choses. C'est pourquoi il en vient à cet excès, de dire que le baptême sans immersion est un abus qu'il faut réformer. « Il est vrai, » dit-il [1], « que jusqu'ici la plus grande partie des protestants ne baptisent que par aspersion ; mais assurément c'est un abus ; et cette pratique qu'ils ont retenue de l'Eglise romaine sans la bien examiner, comme plusieurs autres doctrines qu'ils en retiennent encore, rend leur baptême fort défectueux. Elle en corrompt et l'institution et l'ancien usage, et les rapports qu'il doit avoir avec la foi et la pénitence et la régénération. La remarque de M. Bossuet, que le plongement a été en usage pendant treize cents ans, mérite bien qu'on y réfléchisse sérieusement, qu'on reconnaisse que nous n'avons pas assez examiné tout ce que nous avons retenu de l'Eglise romaine ; et que, puisque ses plus doctes prélats nous apprennent que c'est elle qui a aboli la première un usage autorisé par tant de fortes raisons et par tant de siècles, elle a très-mal fait en cette occasion ; et que nous sommes obligés à revenir à l'ancienne pratique de l'Eglise. » C'est ainsi qu'il ne craint pas de condamner son Eglise, pourvu que la romaine ait tort la première, ni de se percer le sein, pourvu que le coup porte sur nous.

Il est vrai qu'il ajoute [1] que « l'aspersion ne détruit pas essentiellement le baptême, puisqu'après tout baptiser signifie laver, et que l'on peut bien se laver par aspersion, mais que si elle ne détruit pas la substance du baptême, elle l'altère et le corrompt en quelque manière. » Mais il se combat lui-même quand il parle ainsi. Car corrompre la substance d'un sacrement, qu'est-ce autre chose que d'en *corrompre et l'institution, et le rapport qu'il doit avoir avec la régénération ?* Or en quoi est la substance d'un sacrement, qui est un signe d'institution, si ce n'est dans l'institution même, et dans le rapport qu'elle a avec la chose signifiée? Cependant l'auteur vient de dire que toutes ces choses sont corrompues dans le baptême sans immersion. Aussi répète-t-il que c'est un *abus ; et nous som-*

[1] *Rom.*, VI, 4 ; *Col.*, II, 12. — [2] Anonyme. part. I, ch. 3, p. 21. — [3] *De Sac.*, l, II, c. 7, tom. II, col. 359. — [4] Lib. III, c. 1, col. 361. — [5] *Off. Theopt.*, p. 667. — [6] *Cyril. Hieros., Cat. Myst.*, 2, n. 4. — [7] *Hug. Vict.*, *De ecc. myst.*, c. 19. — [8] Pag. 227 et seq.

[1] Anonyme, p. 24, 25. — [2] Anonyme, p. 25.

mes, dit-il [1], *résolus de le corriger désormais.* Quel abus y aurait-il, selon lui, s'il n'était pas contraire à l'institution et à l'Ecriture? Mais c'est qu'on ne s'entend plus quand on prend pour règle ses propres pensées; d'où il arrive qu'on n'est pas moins contraire à soi-même qu'à tous les autres.

Que nos frères ne nous disent pas que c'est ici un sentiment particulier d'un de leurs docteurs; car nous trouvons tous les jours dans leurs esprits des incertitudes et des agitations semblables à celles-ci, quand nous enfonçons avec eux la matière de la communion sous une ou sous deux espèces. Nous leur disons : Nos chers Frères, souvenez-vous de votre baptême donné sans immersion, encore que Jésus-Christ ait dit: *Plongez*. Il ne s'agit pas ici du plus ou du moins, ni de la simple quantité de l'eau; il s'agit d'une action qui a un caractère particulier pour montrer qu'on est lavé tout entier, tout entier caché en Jésus-Christ, revêtu de lui, enseveli avec lui, pour aussi ressusciter avec lui dans une perfection semblable. Que trouvez-vous dans la communion sous les deux espèces qui ne se trouve pas dans l'immersion et le plongement du baptême? Est-ce l'institution de Jésus-Christ? Mais le même qui a dit : *Mangez et buvez*, a dit : *Plongez*. Est-ce que dans la liqueur il se trouve une idée plus pleine de la nourriture de l'homme? Aussi se trouve-t-il dans l'immersion une idée plus pleine de sa parfaite purification. Est-ce que dans les deux espèces la mort violente de Jésus-Christ par la séparation du corps et du sang nous est mieux représentée? Aussi avons-nous dans l'immersion une plus parfaite représentation de la sépulture et de la résurrection de Jésus-Christ, dont nous devons porter le caractère sacré pour y avoir part. Nous alléguerez-vous l'exemple de Jésus-Christ, des apôtres, de l'ancienne Eglise? Mais vous avez vu que tout est égal entre l'immersion et la communion sous les deux espèces. Si vous croyez qu'il suffise de trouver dans l'antiquité quelque exemple de baptême sans immersion, pourquoi ne voudrez-vous pas vous contenter de tant d'exemples de la communion sous une espèce, que vous verrez avoués par vos ministres? Ils répondent : pourquoi nous jeter sur notre baptême, puisque vous en convenez? Et nous leur disons : Mais que vous sert que nous en convenions, si c'est sans l'autorité de l'Ecriture? Ou si vous voulez bien vous fier à l'Eglise pour votre baptême, quelle raison avez-vous de ne pas vous y fier pour la communion? Pressés par tant de raisons démonstratives et par un si grand rapport de l'immersion avec la réception des deux espèces, ils en viennent à dire enfin avec l'auteur de la *IIe Réponse :* Eh bien! nous l'avouons, le baptême sans immersion est un abus que nous avons mal à propos retenu de vous, et nous n'avons pas poussé assez loin la réforme. Dieu, sous les yeux de qui j'écris ceci, sait que tous les jours on nous fait de telles réponses. Nous pressons : Vous n'êtes donc pas baptisés, si vous l'êtes contre les paroles de l'institution de Jésus-Christ, et sans que votre baptême ait le rapport que Jésus-Christ y a établi avec votre régénération, qui en est l'effet. Ici ils commencent à être troublés; car ils sentent dans leur conscience que le baptême, qui est l'entrée à l'Eglise et aux sacrements, n'est pas moins nécessaire que l'Eucharistie; mais enfin ils lâchent le mot, et ils seront contraints de nous avouer qu'ils ne sont pas bien baptisés, et qu'ajouter à ce mal celui d'une communion illégitime, ce n'est pas chercher la guérison, c'est plutôt ajouter plaie sur plaie. On les presse : Si vous n'êtes pas baptisés, il faut donc vous rebaptiser? Mais qui vous rebaptisera? des gens qui ne sont pas baptisés eux-même? car il y a plusieurs siècles que le baptême sans immersion est reçu. Si donc ce baptême est nul, il y a déjà plusieurs siècles que le baptême n'est plus parmi nous? Trouvez-vous dans l'Ecriture qu'on puisse être validement baptisé par quelqu'un qui ne l'est pas? Et vous, qui rejetez le baptême donné par tout autre que par un ministre public, approuverez-vous le baptême donné par celui qui ne l'aura jamais reçu? Eveillez-vous donc à la fin, et ayez pitié de votre âme!

CHAPITRE II.

Du baptême des petits enfants. — De celui qui est donné par les hérétiques. — De celui qui est donné par les simples fidèles en cas de nécessité.

Le raisonnement n'est pas moins fort quand on leur dit qu'ils ont été aussi bien que nous baptisés petits enfants sans aucune autorité de l'Ecriture. Ils se tourmentent premièrement à chercher des passages dans l'Ecriture, et ils n'y trouvent de baptême qu'après l'instruction et la pénitence : « Enseignez et baptisez [1] : qui croira « et sera baptisé [2] : faites pénitence et recevez « le baptême [3]: » choses qui ne conviennent pas aux petits enfants. L'exemple de la circoncision les soulage peu, pour les raisons qu'on peut voir dans le *Traité de la communion* [4], auxquelles les deux réponses n'opposent pas un seul mot. Elles ne disent rien non plus pour soutenir les autres

[1] *Ib.*, p. 26.

[1] *Matth.*, XXVIII, 19. — [2] *Mar.*, XVI, 16. — [3] *Act.*, II, 38. — [4] Part. II, p. 518.

passages, par où nos réformés se sont efforcés d'établir le baptême des petits enfants. Mais l'auteur de la *IIe Réponse* fait cet aveu mémorable : « Quant au baptême des petits enfants, j'avoue qu'il n'y a rien de formel ni de précis dans l'Evangile pour en justifier la nécessité ; et les passages qu'on en tire ne prouvent rien autre chose TOUT AU PLUS, sinon qu'il est permis de les baptiser, ou plutôt qu'il n'est pas défendu de les baptiser [1]. » Ce *tout au plus* fait bien voir qu'il ne se tient guère assuré de ce qu'il dit, qu'on peut prouver par l'Ecriture que le baptême des petits enfants « soit permis, ou plutôt qu'il ne « soit pas défendu. » En effet, il n'allègue rien pour le prouver, et ne répond rien aux textes de l'Evangile, où le baptême est toujours mis après l'instruction, la pénitence et la foi. L'auteur de la première Réponse ne s'est pas trouvé dans un moindre embarras ; mais il en sort à son ordinaire par un tour d'adresse. Au défaut de l'Ecriture, où il n'a rien trouvé qui le favorise, il a recours à quelques passages de Bellarmin et à une décrétale d'Innocent III, où le baptême des petits enfants est prouvé par l'Ecriture ; et comme s'il avait trouvé des défenseurs de son sentiment, il m'invite à m'accorder avec ce cardinal et avec ce Pape [2].

Il y a trop d'illusion dans ce procédé ; car pour moi je suis parfaitement d'accord avec eux. A l'endroit que le ministre attaque [3], je ne disais pas, comme il le suppose, que le baptême des petits enfants ne peut être absolument prouvé par l'Ecriture : au contraire, je dis expressément que, supposé qu'on admette le baptême comme nécessaire au salut, on peut prouver assez aisément, par l'Ecriture, que Dieu, qui est le Sauveur de tous, n'a pas laissé les petits enfants sans remède. C'est ce que dit Innocent III dans la décrétale qu'on nous oppose, comme il paraît par toute la suite de son discours. Car, après avoir prouvé par l'Ecriture, que de même que dans l'Ancien Testament on est exclu du peuple de Dieu, faute d'avoir été circoncis, de même dans le Nouveau, on est exclu de son royaume, faute d'avoir reçu le saint baptême ; d'où il tire cette conséquence : « Gardons-nous bien de penser que Dieu, qui ne veut pas que personne périsse, laisse sans remède tant d'enfants que nous voyons mourir tous les jours dans ce bas âge. » Le cardinal Bellarmin suppose le même principe de la nécessité du baptême, pour prouver par l'Ecriture que Dieu, qui veut sauver les enfants, ne les a pas exclus de ce sacrement [4] ; d'où il conclut que les calvinistes et les zwingliens n'ont aucune preuve du baptême des petits enfants, « à cause, » dit-il, « qu'ils ne reçoivent pas la tradition, et qu'ils croient que le baptême n'est pas nécessaire. » J'ai dit la même chose que ce savant cardinal, et j'ai soutenu que « les preuves qu'on peut tirer de la nécessité du baptême pour le donner aux petits enfants, étant détruites par nos réformés [1], » il ne leur reste rien dans l'Ecriture par où ils puissent s'assurer d'avoir été baptisés validement, eux qui, comme nous, ne l'ont été que dans l'enfance. Je persiste dans ce sentiment, et M. de la Roque m'y confirme, puisqu'il avoue encore dans sa réponse que « le baptême n'est pas nécessaire au salut des petits enfants [2] ; » de sorte qu'il détruit lui-même, avec la nécessité de ce sacrement, toute la preuve d'Innocent III et du cardinal Bellarmin, qui sont néanmoins ses seuls auteurs.

Cherchez donc, nos chers Frères, cherchez d'autres garants de votre baptême que ceux que vous donnent vos ministres ; appuyez-le sur l'Ecriture ; prouvez que le Fils de Dieu ou ses apôtres ont enseigné à baptiser les petits enfants, et permettent de séparer le baptême de l'instruction. Mais vous n'avez rien : vous rejetez la tradition : tout vous manque du côté de l'Ecriture : ainsi, Messieurs, vous ne savez si vous êtes baptisés, vous ne savez si vous êtes Chrétiens, vous ne savez si jamais vous avez reçu la communion, pour laquelle vous voulez paraître si zélés, puisque vous n'êtes pas assurés du baptême, sans lequel il n'y a point de communion, ni d'entrée aux sacrements de l'Eglise.

Les ministres ne sont pas moins embarrassés sur le baptême donné par les hérétiques au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Je leur avais demandé en vertu de quoi ils le recevaient, puisque Jésus-Christ avait donné le pouvoir d'administrer le baptême, non aux hérétiques ni aux faux pasteurs, mais aux apôtres et aux pasteurs véritables [3]. L'auteur de la *IIe Réponse* se tire en un mot de cette difficulté, en disant que « cela n'est d'aucune importance pour la foi ni pour la religion, quelque parti qu'on prenne, pourvu qu'on reconnaisse qu'il faut baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [4]. » Cela s'appelle donner pour preuve ce qui est précisément en question. On lui demande pourquoi le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit est bon des mains d'un hérétique et d'un faux pasteur, puisque le Fils de Dieu ne l'a confié qu'aux apôtres et aux pasteurs véritables ; et il répond que cela n'est de nulle importance,

[1] Anonyme, part. I, p. 98. — [2] *La Roque*, part. II, ch. 3, p. 264, 265, 266, *Bell.*, l. I, *De sacr. bapt.*, c. 8 ; *Majores*, l. III. *Decret.*, tit. 42, *De bapt.*, c. 5. — [3] *Tr. de la Com.*, part. II, p. 518. — [4] *Bell.*, *ibid.*, c. 9, *resp. ad* 8 *arg.*

[1] *Tr. de la Com.*, p. 518. — [2] *La Roq.*, part. II, ch. 3, p. 266. — [3] *Trait. de la Com.*, p. 517. — [4] Anonyme, part. I, c. 6, p. 97, 98.

pourvu qu'on invoque les trois personnes divines, qui est ce qu'il fallait prouver par l'Ecriture, ou reconnaître la nécessité de la tradition; et aussitôt, sans rapporter aucune preuve, il passe en trois mots à une autre chose. Je conclus donc avec raison qu'il n'a point de preuves, puisqu'il n'allègue pour toute preuve que sa décision. Mais le savant M. de la Roque, qui fait mine d'entrer plus avant dans la question, ne nous en dit pas davantage. Il s'agissait de produire quelque passage de l'Ecriture pour montrer que le baptême donné par un hérétique, en la forme légitime, est valide; au lieu d'en apporter du moins un seul, ce docte ministre nous parle du démêlé de saint Cyprien avec le pape saint Etienne, et des décisions du premier concile d'Arles, de celui de Nicée et de celui de Constantinople, et du baptême que Théodoret et les évêques catholiques du royaume de Gondebaud donnèrent dans le V[e] siècle aux marcionites et aux ariens.

Que fait à la question cette érudition superflue, et qu'est-ce que ce ministre veut conclure de ces faits? Quoi! que l'ancienne Eglise tenait cette question pour indifférente? Quand cela serait, qu'en reviendrait-il aux ministres? Ce n'est pas par l'autorité de l'Eglise, c'est par l'Ecriture seule qu'un ministre nous doit prouver que c'est une chose indifférente, parmi les Chrétiens, de recevoir le baptême d'un vrai Chrétien ou d'un hérétique, d'un fidèle ou d'un ennemi de l'Eglise, d'un faux ou d'un véritable pasteur. Ce ministre ne songe pas seulement à produire aucun passage de l'Ecriture. Pourquoi jeter en l'air tant de paroles, et faire accroire aux simples qu'on a répondu, à cause qu'on a beaucoup parlé?

Mais peut-être qu'il sera content de nous ôter la tradition, comme nous lui ôtons l'Ecriture sainte? C'est fureur que de disputer de cette sorte, en ne nous laissant aucun moyen pour nous résoudre. Mais les ministres n'empêcheront pas qu'il ne soit vrai que nos Pères, dans cette célèbre difficulté, se sont résolus par la tradition. C'est la tradition que le Pape saint Etienne soutenait, comme il paraît par son décret. Saint Cyprien convenait de la tradition, puisqu'il avouait que la coutume était contre lui, et qu'Agrippin son prédécessenr avait innové. Saint Augustin nous assure, en plusieurs endroits, que la coutume que saint Etienne opposait à saint Cyprien ne pouvait venir que de la tradition apostolique, et que cette tradition ne laissait pas que d'être véritable, quoiqu'elle n'eût pas encore été soutenue de toutes les preuves, ni affirmée par une expresse définition de toute l'Eglise catholique. Et cette tradition était si solide, que ceux qui l'avaient combattue y revinrent d'eux-mêmes, en disant, au rapport de saint Jérôme: « Que tardons-nous davantage à suivre ce que nos ancêtres nous ont enseigné, et ce qu'ils ont appris des leurs[1]? » Ainsi, comme dit Vincent de Lérins[2], il arriva dans cette occasion « comme il arrive dans toutes les autres: l'antiquité fut reconnue et la nouveauté rejetée. » Que s'il fallut des conciles, ce n'est pas, comme le ministre semble l'inférer; ce n'est pas, dis-je, pour établir une chose nouvelle, mais pour déclarer et confirmer authentiquement la tradition ancienne. Et quand, après les conciles, on a rebaptisé les marcionites et les ariens, c'est que ces marcionites et ces ariens s'éloignaient de la forme solennelle et toujours recue dans l'Eglise, comme il serait aisé de le montrer; de sorte que la tradition anéantissait autant leur baptême, qu'elle confirmait celui des hérétiques qui baptisait selon la forme reçue. Que ceux qui méprisent cette tradition nous rendent raison de leur foi: qu'ils nous disent sur quoi ils se fondent pour accepter le baptême des hérétiques et des faux pasteurs, qui n'ont qu'une *apparence de vocation*. Quand je demande aux ministres sur quoi ils appuient cette tradition de leur Discipline qui, pour valider le baptême, se contente de cette *apparence de vocation*, M. de la Roque croit me répondre, en disant « que cette expression désigne une vocation qui, pour n'être pas parfaite dans toutes ses parties, ne laisse pas d'être suffisante pour l'administration du baptême[3]. » Mais ce n'était pas assez de le dire, il fallait le prouver par quelque passage. Il fallait, dis-je, prouver par quelques passages qu'une vocation imparfaite et même trompeuse, telle qu'elle est dans les hérétiques déclarés, est suffisante pour administrer le sacrement de baptême, encore que Jésus-Christ n'en ait confié l'administration qu'à ses disciples véritables, et qu'il avait lui-même appelés. « Allez, » leur dit-il[4], « enseignez et baptisez. » Mais je vois bien que ce que les ministres ont eu dans l'esprit, quand ils ont agréé le baptême donné par ceux qu'ils pensent hérétiques, c'est qu'en effet ils nous croient tels, hérétiques et pires qu'hérétiques, puisqu'ils nous croient idolâtres. Si donc ils avaient rejeté le baptême donné par ceux qu'ils rejettent comme hérétiques, ils seraient contraints d'avouer qu'ils ne seraient pas baptisés, eux dont les pères n'ont reçu que de nous le saint baptême. Les voilà donc encore une fois réduits à n'avoir aucune certitude de leur bap-

[1] *Hier., Dial. adv. Lucif.*, p. 294, 306. — [2] *Vin.* Lirin., comm. 1, p. 331. — [3] *La Roq.*, p. 162. — [4] *Matt.*, XXVIII, 19.

tême, que sur la foi de la tradition et sur le fondement de l'autorité de l'Eglise.

Mais avant que de sortir de cette matière du baptême, voyons encore ce qu'on répondra sur cette difficulté proposée dans le *Traité de la communion* [1]: D'où vient que « le Fils de Dieu n'ayant donné la charge d'administrer le baptême qu'aux apôtres, c'est-à-dire aux chefs du troupeau, toute l'Eglise a entendu non-seulement que les prêtres, mais encore les diacres, et même tous les fidèles en cas de nécessité, étaient tous les ministres de ce sacrement? » Se trouvera-t-il ici quelque passage de l'Ecriture qui leur ait donné ce pouvoir? Il ne s'en trouvera aucun. C'est pourquoi M. de la Roque décide sans hésiter « que les ministres du sacrement de baptême sont les seuls ministres de la parole, Jésus-Christ ayant joint ces deux fonctions: instruisez les nations en les baptisant; » d'où il infère « que les laïques et les simples particuliers n'ont pas droit de baptiser, comme on l'assure [2]. » Il fallait ici distinguer le droit ordinaire d'avec le cas de nécessité, où tout le monde était réputé ministre légitime du baptême. C'est aussi ce que nous avoue de bonne foi l'auteur de la seconde Réponse. « On demeure d'accord, dit-il [3], que pour conserver le bon ordre, et éviter la confusion, c'est aux pasteurs que le peuple et l'Eglise confient l'autorité du ministère, et celle d'administrer seul les sacrements de Jésus-Christ; car dans la nécessité tout fidèle jouit de ce même droit. » Il a raison pour le baptême: la tradition l'a décidé sans aucune autorité de l'Ecriture, et je puis dire à cet égard que la tradition est constante.

Ces remarques sur le baptême nous font voir dans un cas semblable ce qu'il faut croire de l'Eucharistie. Car si l'Eglise suffit pour nous donner notre sûreté touchant l'un de ses sacrements, elle n'est pas moins forte à l'égard de l'autre. Voilà ce que nous concluons de ces arguments tant méprisés par nos adversaires qu'ils appellent des arguments de missionnaires, de vieux arguments, des arguments rebattus. Mais loin que ces reproches en affaiblissent la force, ils servent à faire voir qu'il n'y a pas moyen d'y résister, puisque tous les protestants, après avoir eu le loisir d'y bien songer, depuis près d'un siècle qu'on les fait, ne savent encore qu'y répondre, et n'y peuvent rien opposer de solide, ni même s'accorder entre eux.

[1] Part. II, p. 517. — [2] *La Roq.*, p. 159. — [3] Anonyme, p. 97.

CHAPITRE III.

Second argument tiré de l'Eucharistie. — Les protestants n'observent point dans la célébration de la Cène ce que Jésus-Christ a fait, et ils omettent plusieurs choses importantes.

Mais après avoir si mal répondu sur l'institution du baptême, ils vont encore répondre plus mal et se déconcerter plus visiblement sur l'institution de l'Eucharistie. Le principe dont ils se servent est que ces paroles: « Faites ceci [1], » nous obligent à tout ce que Jésus-Christ a fait: principe aussi faux qu'il est spécieux, comme on le va bientôt voir de leur aveu propre.

Et, premièrement, M. Jurieu pousse la chose bien loin, quand il dit que ces paroles de Notre-Seigneur: « Faites ceci, » nous obligent à considérer *toutes les circonstances qu'il a observées comme étant de la dernière nécessité* [2]. M. Jurieu se fortifie de l'exemple des sacrements de l'ancienne loi, où les moindres circonstances étaient essentielles et indispensables. Ce ministre conclut de là qu'il en faut croire autant de l'Eucharistie; et que lorsque le Sauveur dit: « Faites ceci, » c'est de même que s'il disait: « Désormais quand « vous célébrerez ce sacrement, faites tout ce que « je viens de faire. » En effet, il faut pousser la chose jusque-là pour conclure quelque chose; et la moindre exception que l'on voudrait opposer par son propre sens, à une loi générale, en rendrait l'observance arbitraire. Voilà donc apparemment un beau principe, et d'une étendue bien générale; mais les ministres vous vont faire voir qu'il y a beaucoup à en rabattre. Quand M. de la Roque a vu ce principe de M. Jurieu dans mon *Traité de la communion*, il a vu en même temps qu'il le fallait restreindre. « Par ces circonstances, » dit-il [3], « qui sont de la dernière nécessité, M. Jurieu entend simplement celles qui appartiennent à la substance du sacrement, et non pas celles qui ne sont pas de son essence. » Quelle réponse! C'est de quoi nous disputons. On est d'accord entre nous qu'il faut faire tout ce qui est de l'essence du sacrement; nous disputons pour savoir ce qui en est ou ce qui n'en est pas, et nous demandons qu'on nous trouve ici une règle dans l'Ecriture. La seule règle, dit cet auteur [4], est l'institution. Mais qui doute, encore une fois, qu'il ne faille faire tout ce qui est essentiel à l'institution de la communion sacrée? Nous recherchons ce que c'est, et si, dans la distinction qu'il faut faire de certaines choses qui n'y sont pas essentielles, les ministres nous peuvent donner quelques règles de l'Ecriture. Le ministre croit mieux s'expliquer en disant qu'il faut

[1] *Luc.*, XXII. 19. — [2] *Examen de l'Eu.*, tr. 6, sect. 5, pag. 465 et set. 6, pag. 474. — [3] *La Roq.*, part. II, ch. 8, p. 3[illegible]. — [4] *Ib.*

prendre pour non essentielles *les circonstances qui regardent seulement le temps, l'ordre et la posture des apôtres en communiant.* Pour la posture, j'avoue qu'il importe fort peu si les apôtres étaient à table, assis ou couchés selon l'ancienne coutume, ou à la moderne ; mais pour l'heure, comme par exemple de faire la Cène le soir et à souper ; et pour l'ordre, comme d'être assis à la même table, de manger tous ensemble d'un même pain, et de boire dans une même coupe, et encore en se la donnant l'un à l'autre en signe de charité, comme j'ai fait voir dans le *Traité de la communion* [1], que toutes ces choses avaient leur mystère et leur signification, et qu'on n'y a rien répliqué, c'est gratuitement et sans raison qu'on renvoie des circonstances si mystérieuses avec les choses accidentelles, dont l'Eglise peut disposer. Et pour entrer un peu plus avant dans cette matière, je ferai quelques réflexions sur deux circonstances importantes de la Cène de Notre-Seigneur : l'une, qu'en signe d'unité il communia ses apôtres avec un seul pain et un seul calice ; l'autre, qu'il leur donna la communion sur le soir et dans un souper.

La première circonstance est indubitable et tous les ministres en sont d'accord avec nous. Et voici ce qu'en écrit M. Jurieu [2] : « L'autre fin pour laquelle le Sauveur a institué le sacrement, c'est pour être un festin sacré, un repas de charité entre des frères, d'où nous puissions apprendre que nous devons être parfaitement unis; et afin que cette leçon fût plus sensible, IL A VOULU que nous mangeassions d'un même pain rompu en diverses parties, ce qui signifie que nous devons être comme les parties d'un même tout. » Voilà le fait bien posé ; et afin que nous soyons convaincus que c'est une institution divine, il ajoute : « Ce n'est pas un mystère imaginé par les hommes. Dieu lui-même a pris soin de s'en expliquer; car il dit, par la bouche de saint Paul : NOUS QUI SOMMES PLUSIEURS, SOMMES UN SEUL PAIN EN UN SEUL CORPS, CAR NOUS SOMMES TOUS PARTICIPANTS DU MÊME PAIN [3]. »

Le ministre le Sueur en dit autant dans son *Histoire de l'Eglise* : « Le pain qu'on prenait pour célébrer et administrer l'Eucharistie était d'ordinaire un pain entier. L'apôtre saint Paul l'enseigne [4], quand il dit que NOUS SOMMES TOUS PARTICIPANTS DU MÊME PAIN ; ce qui fait croire que l'on offrait sur la sainte table un pain plus ou moins grand, selon le nombre qu'il pouvait y avoir de communiants. L'unité de ce pain représentait l'unité du corps mystique de Jésus-Christ, comme l'enseigne l'apôtre au même lieu [5]. »

[1] Part. II, n. 12. — [2] *Examen de l'Eu.*, pag. 423. — [3] *I Cor.*, X, 17. — [4] *Ib.* — [5] *Le Sueur*, *Hist. eccl.*, l. IV, *p.* 157.

C'est donc une chose constante que lorsqu'il est dit dans l'Evangile que « Jésus-Christ prit le « pain et le rompit[1] , » il faut entendre, selon saint Paul, et selon la pratique des apôtres, que tous mangèrent d'un seul et même pain, et qu'il y avait en cela un dessein particulier du Sauveur, puisque c'était un signe d'union entre les fidèles, et un mystère qui représentait l'unité de son corps mystique. Il en est de même de la coupe ; et c'est la cause de cette parole tant relevée par nos adversaires : « Buvez-en tous. » Ce n'est pas, comme ils se l'imaginent, que Jésus-Christ voulût inculquer avec une force particulière la participation de la coupe ; mais c'est que leur présentant une même coupe, il leur ordonnait d'en boire tous ensemble, les uns après les autres, au même sens qu'il est dit dans saint Luc [2] ; « Prenez-la et la partagez entre vous ; » ce qui était un signe pratiqué dans les traités d'alliance et dans les festins d'amitié. L'antiquité a suivi ces saintes pratiques ; et sans en recueillir ici les témoignages, qui sont innombrables, on les peut voir dans ces mots qui sont de saint Denis : « Il y a un seul pain qu'on divise, un seul calice dont on donne à tous; ainsi le pontife distribue et multiplie l'unité [3]. » Cependant nos réformés ne se croient pas plus obligés que nous à une observance tant recommandée, non-seulement par saint Paul, mais par Jésus-Christ même, comme faisant partie de son mystère. Ainsi, manifestement, ils mettent une exception au précepte : « Faites ceci, » et ils n'observent pas eux-mêmes cette parole qu'ils vantent tant : « Buvez-en tous. »

La seconde circonstance qu'on remarque dans la Cène de Notre-Seigneur, est qu'il l'a instituée sur le soir et à un souper ; et sans rechercher ici tous les mystères qui sont enfermés dans cette heure, ni répéter ce qu'on vient de voir du dessein de nous faire faire en signe de charité un même repas, l'Eglise, loin de s'en tenir à cette pratique, a fait une loi contraire, puisqu'elle ordonne de communier à jeun, et que sa pratique inviolable a été de ne pas mêler les viandes communes avec cette nourriture céleste. Je n'ai pas besoin de rapporter ce qui regarde l'obligation de communier à jeun, qu'on trouve comme ancienne et universelle dès le temps de Tertullien, et de saint Cyprien, et que saint Augustin met parmi les lois que le Saint-Esprit a inspirées à l'Eglise [4]. Nos adversaires n'ont pas encore osé la blâmer ; et ainsi il demeure pour certain que l'Eglise a cru pouvoir défendre ce que Jésus-Christ

[1] *Matt.*, XXVI, 26. — [2] XXII, 17. — [3] *Dion.*, *De Ec. Hier.*, c. 3 ; *De Euch.* — [4] *Tertul.*, lib. II, *ad uxor.*, c. 5; epist. 63, *ad Cæcil.*; *Aug.*, epist. 54.

avait fait, et ce qu'il avait regardé comme une partie de son mystère : tant il a plu au Sauveur de lui laisser la disposition de ses pratiques, encore qu'il les ait lui-même établies et instituées.

Mais outre ces deux circonstances de la Cène de Notre-Seigneur, en voici une d'une grande importance, à laquelle nos adversaires n'ont pu répondre sans un embarras manifeste : c'est celle de la fraction. J'ai fait voir, dans le *Traité de la communion* [1], que, selon la doctrine des calvinistes, la fraction du pain représente le corps du Sauveur rompu à la croix, et que ce rapport est si essentiel à la sainte Cène, que Jésus-Christ même l'a voulu marquer par ces paroles : « Ceci est mon corps rompu pour vous. » En effet, sans avoir besoin d'alléguer ici M. Jurieu, qui met la fraction du pain parmi les choses que Jésus-Christ a voulu mettre expressément dans la Cène, et qui la regarde comme *un trait de l'image qu'on ne peut effacer sans crime* [2], M. de la Roque soutient encore, dans sa réponse, qu'elle appartient à la substance du sacrement. « Les choses, » dit-il [3], « qui appartiennent à la substance sont, de la part de l'officiant, prendre du pain, rendre grâces sur le pain, le rompre, etc. » Mais dans la page d'après, il s'agit de prononcer sur un accord fait de nos jours, en l'an 1661, entre les calvinistes de Marpourg et les luthériens de Rintel, où les calvinistes convinrent, ainsi qu'il est rapporté au *Traité de la communion* [4], que « la fraction appartenait, non pas à l'essence, mais seulement à l'intégrité du sacrement, comme y étant nécessaire, par l'exemple et par le commandement de Jésus-Christ; et ainsi que les luthériens ne laissaient pas, sans la fraction, d'avoir la substance du sacrement. » Voilà donc manifestement la substance du sacrement, sans qu'on soit astreint à suivre ce que Jésus-Christ a fait, ni même ce qu'il a commandé. Voyons ce que répondra M. de la Roque à la conséquence que je tire.

Voici ses propres paroles dans toute leur suite, sans y rien ajouter ni diminuer, et sans y rien mêler du mien [5] : « Cette conséquence (de M. de Meaux) pèche en plusieurs choses : premièrement, en ce qu'il argumente des paroles de quelques théologiens de Marpourg, contre tous les protestants réformés, comme si le sentiment de ces théologiens devait être sur ce point la règle de leur foi; secondement, ce prélat ne pénètre pas assez la pensée des docteurs de Marpourg; car, en distinguant l'intégrité du sacrement de son essence, ils n'ont pas dessein d'opposer l'un à l'autre, mais seulement de faire voir qu'encore que la fraction du pain ne soit pas PRÉCISÉMENT DU FOND MÊME DE L'ESSENCE DU SACREMENT, laquelle consiste proprement dans la distribution et dans la réception des deux symboles, elle ne laisse pas d'y appartenir en quelque manière, puisqu'elle appartient à son intégrité. Cela étant ainsi, je dis, en troisième lieu, que les théologiens de Marpourg ont pu, pour le bien de la paix, tolérer en ceux de Rintel le défaut de la fraction; puisque, sans elle, ils ne laissent pas d'avoir LE FOND DE L'ESSENCE du sacrement, bien qu'ils manquassent de ce rite, qui, appartenant à l'intégrité du mystère, est en quelque façon une dépendance de son essence, encore qu'il ne la constitue pas; et c'est ainsi que je l'ai entendu, quand j'ai mis la fraction entre les circonstances qui appartiennent à la substance du sacrement. » A entendre parler ces messieurs quand il s'agit de religion, ils ne voudraient pas lâcher une parole qu'ils n'eussent trouvée dans l'Ecriture : mais quand on vient au détail ce n'est pas de même. Car où trouve-t-on dans l'Evangile la distinction que fait ce ministre, de ce qui est *précisément du fond même de l'essence du sacrement*, et de ce qui en est *une dépendance, encore qu'il ne la constitue pas ?* On dit tout ce qu'on veut quand on fait ainsi agir son propre sens dans l'interprétation de l'Ecriture. Que sert au ministre de nous dire que ces théologiens de Marpourg ne sont pas la règle des calvinistes? Je prends droit sur ce qu'il nous a lui-même avoué, qu'il y a des choses dans la Cène, qui servent à la représentation que Jésus-Christ y a eue en vue, qu'il a faites, qu'il a commandées comme appartenant à ce sacrement et à la mémoire de sa passion, qu'il y a voulu établir, et qu'on peut omettre toutefois sans rien perdre de la substance du sacrement; de sorte qu'en cette occasion, ni ce qu'il a fait, ni ce qu'il a dit, n'est notre règle. Et après cela on trouve mauvais que nous recourions à l'Eglise, enseignée par le Saint Esprit, pour apprendre précisément ce que Jésus-Christ a voulu, et que nous cherchions dans la tradition de tous les siècles, non pas à nous dispenser du commandement de Jésus-Christ, mais à l'entendre!

Et afin qu'on ne dise pas que M. de la Roque s'est ici embarrassé mal à propos, et que d'autres répondront mieux que lui à cette difficulté, il est bon d'écouter encore l'anonyme. Celui-ci assure, comme l'autre, que, selon la parole de Jésus-Christ, selon l'interprétation de saint Paul, selon le sentiment de tous les Chrétiens du monde, l'institution consiste « en du pain pris, rompu et mangé; en du pain bénit, sacré et rompu [1]. »

[1] *Tr.*, etc. part. . II, n. 13. — [2] *Exam. de l'Eu.*, p. 335. — [3] *La Roque*, p. 306. — [4] Part. II. — [5] *La Roque*, p. 306.

[1] Anonyme, part. I, ch. 6, p. 91.

Voilà la fraction bien essentielle. Il dit ensuite, « que véritablement elle est conforme à l'institution du sacrement, Jésus-Christ ayant pris le pain et l'ayant rompu, et ce pain en tant que rompu représentant le corps rompu de Jésus-Christ [1]. » Que manque-t-il donc à la fraction pour être de la substance du sacrement, puisque même elle fait partie de la signification qui en établit la nature? « que c'est une circonstance qui suppose toujours la partie essentielle du sacrement, à savoir le pain et qui n'en est qu'une suite et une dépendance ; » comme si c'était assez de prendre le pain sans en faire ce que Jésus-Christ en a fait, et ce que, selon ces messieurs, il a lui-même commandé d'en faire. Ne dirait-on pas que le Fils de Dieu a tout permis à ces raisonneurs, et que nous sommes les seuls à qui il n'est pas permis de raisonner sur ce mystère, non pas même en suivant les traces de tous les siècles passés, dont la tradition est notre règle?

Mais en vérité on a peine à s'empêcher de rire, quand on entend cet auteur, apparemment peu content de sa première réponse, répondre sérieusement, en second lieu, « que tous les Chrétiens du monde rompent le pain du sacrement; car il est impossible de le manger sans le rompre ou le briser dans la bouche ; si bien que cette fraction seule supplée fort bien à celle qui se devrait faire par la main [2]. » C'est ainsi qu'on fait ce qu'on veut, pourvu qu'on ait de la hardiesse pour mettre ce qu'on voudra à la place de ce que Jésus-Christ a fait. Mais parce que les Catholiques, sans rien donner à leurs sens ni à leur raisonnement, tâchent d'entendre l'Evangile avec le secours de tous les siècles, on les condamne; et il n'y a qu'eux qu'on ne peut souffrir, pendant qu'on pardonne tout aux luthériens.

On ne peut donc pas douter qu'il n'y ait des choses que Jésus-Christ a faites dans la Cène ; je dis même des choses qui contenaient un grand mystère, et faisaient partie de la signification mystique, qu'il a laissées néanmoins à la disposition de l'Eglise. Par quelle règle nos réformés nous feront-ils voir que la distribution du sacré calice n'est pas de ce nombre? Tout ce que Jésus-Christ a fait n'était-il pas important? Où voient-ils dans la parole de Dieu, que, parmi les choses commandées dans cette occasion, il y en ait de moins nécessaires les unes que les autres? et quelles excuses trouveront-ils, s'ils ne reconnaissent avec nous que Jésus-Christ les a renvoyés à l'autorité de l'Eglise, pour faire le discernement de ce qui est essentiel à son sacrement, d'avec ce qui ne l'est pas?

[1] Anonyme, p. 102. — [2] *Ibid.*

Ils répondent que des circonstances, comme celle de rompre ou ne pas rompre, de communier d'un même pain, et de boire de la même coupe ou de plusieurs, visiblement ne sont pas de même importance que le retranchement que nous faisons d'une espèce tout entière, dans laquelle consiste un des traits les plus essentiels de la représentation du sang répandu, qui était la fin de ce mystère. Mais c'est ici raisonner ; et au lieu de faire à la lettre ce que Jésus-Christ dit, nous donner la liberté de l'interpréter à notre mode. Que s'il est permis de raisonner, ne voient-ils pas que nous leur dirons qu'il n'est pas vrai que nous retranchions une espèce ; qu'elle demeure tout entière dans le sacrifice, et qu'elle y représente au peuple la séparation du corps et du sang : que le fidèle recevant ensuite le corps comme séparé mystiquement du sang, représente au fond le même mystère que s'il recevait de plus le sang comme mystiquement séparé du corps; de sorte qu'il participe à Jésus-Christ comme victime, qui est ce en quoi consiste le fond du mystère : que le reste, par conséquent, ne regarde qu'une plus parfaite représentation, qui n'est pas essentielle dans le sacrement, comme on en convient : enfin, ce qu'il y a de plus important, que l'autorité de l'Eglise et la tradition de tous les siècles, comme nous le ferons bientôt voir, nous montrent que c'est ainsi qu'il le faut entendre?

CHAPITRE IV.

De la forme de l'Eucharistie. — Les protestants ne joignent pas la parole à l'action.

Après avoir parlé de ce qui regarde la matière de ce sacrement, venons à ce qui regarde sa forme. Il n'y a rien de plus essentiel aux sacrements que la parole qui en consacre la matière ; c'est l'âme des sacrements, c'est ce qui leur donne leur force ; or il est certain que Jésus-Christ prit le pain, et le bénit, prit la coupe et la bénit [1] ; ce qui fait dire à saint Paul : « Le calice de bénédiction que nous bénissons [2] : » il est encore certain que Jésus-Christ parla séparément sur le pain, et qu'il dit: *Ceci est mon corps;* puis séparément sur le vin et qu'il dit : *Ceci est mon sang ;* c'est manquer à quelque chose d'essentiel, que de ne pas joindre la parole à chaque partie de l'action, comme Jésus-Christ a fait, et comme il a ordonné de le faire, en disant : *Faites ceci.* Nos réformés cependant ne le font pas. J'ai fait voir dans le *Traité de la communion* [3], que leur discipline ne les oblige à prononcer aucune parole dans la distribution des signes sacrés; que puisque, selon leur doctrine, le sacrement ne consiste que

[1] *Matt.*, XXVI, 26, 27. — [2] *I Cor.*, X, 16. — [3] *Part.* II, *n.* 13.

dans l'usage, il s'ensuit qu'ils ont un sacrement sans parole : qu'ils reconnaissent eux-mêmes que Jésus-Christ n'a pas fait ainsi, puisqu'à chaque partie du sacrement il a déclaré ce que c'était ; mais qu'en même temps ils enseignent que cet exemple n'oblige pas, quoique Jésus-Christ, incontinent après avoir fait ces choses, ait ajouté si expressément : *Faites ceci ;* et enfin, ce qu'il y de plus étrange, que, malgré une contravention si formelle à l'institution de Jésus-Christ, les ministres croient et font croire au peuple qu'on fait dans leur Cène tout ce que Jésus-Christ a fait dans la sienne. A cela qu'a-t-on répondu ? Tous les faits sont demeurés pour constants. On a dit « que les paroles du distribuant, les paroles consacrantes, sont chose de pure police, dont la discipline a pu disposer, et y faire les changements qu'elle a jugés nécessaires [1]. » Quoi ! même jusqu'à omettre ce que Jésus-Christ a fait, ainsi que je l'ai fait voir ? cela passe sans contradiction dans la *Ire Réponse*, et la seconde ajoute de plus : « que les protestants s'attachent religieusement à la seule autorité de Jésus-Christ ; mais pourtant avec cet esprit de liberté qui en fait l'essence et la force[2]. » Leur liberté va-t-elle jusqu'à se dispenser de faire ce que Jésus-Christ a fait pour bénir et pour consacrer le pain et le vin ? Cependant le même auteur venait de dire que selon saint Paul, interprète de Jésus-Christ, la matière du sacrement était *du pain bénit et sacré*, était *du vin consacré* [3], sans doute par quelque parole prononcée distinctement sur l'un et sur l'autre, et tous les Chrétiens du monde, sans aucune contestation, l'ont pratiqué et le pratiquent ainsi dans tout l'univers et dans tous les siècles. « Mais, dit-il [4], ni Jésus-Christ, ni les apôtres, ni l'Eglise primitive, n'ont point prescrit de formes certaines ni nécessaires sur ce sujet. » Quand cela serait, s'ensuivrait-il qu'il soit libre de n'en avoir aucune, et d'administrer un sacrement sans parole ? Qu'ils nous montrent, dans leur discipline ou dans leur Cène, quelque chose qui ressemble de près ou de loin à la bénédiction que Jésus-Christ et ses apôtres, et toute l'Eglise après eux, ont faite sur chacun des dons proposés, pour déclarer ce que c'était, et les consacrer ? Est-ce que ces choses n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, et que la parole n'en fait pas une partie essentielle ? D'où vient donc qu'ils se croient astreints aux paroles solennelles du baptême ? Sont-elles plus claires dans l'Evangile que celles dont Jésus-Christ se servit en donnant son corps et son sang ? et que ne disent-ils, à son exemple, quelque chose qui signifie ce qu'on donne ? Leur hardiesse, en vérité, est surprenante. M. Jurieu nous reproche que nous retranchons la consécration. « Elle se doit faire, » dit-il [1] « par la prière. » Et un peu après : « Le sens commun dicte que les consécrations se doivent faire par les prières ; et enfin le Seigneur Jésus consacra le pain pour être le sacrement de son corps par la prière ; car l'histoire de l'Evangile dit expressément qu'il prit du pain, qu'il rendit grâce sur le pain, et qu'il le bénit ; et la bénédiction est justement l'action par laquelle on implore, sur quelqu'un ou sur quelque chose, l'augmentation de la grâce ; et il est certain, poursuit-il, que la pratique de l'antiquité a été parfaitement semblable à la nôtre à cet égard, et il me serait aisé de prouver qu'elle consacrait par la prière. » Mais si vous voulez consacrer comme elle, et conserver quelque chose d'une antiquité que vous faites semblant de vouloir suivre, pourquoi avez-vous retranché cette invocation solennelle adressée à Dieu dans toutes les liturgies des Chrétiens, pour le prier « de faire par son Saint-Esprit, de ce pain préposé, le corps, et de ce vin préposé, le sang de son Fils ? » Ils ne peuvent disconvenir que nous ne fassions solennellement cette prière commune à tous les Chrétiens ; et ils savent bien que l'Eglise n'a jamais décidé qu'elle ne fût pas nécessaire. Cependant eux, qui la retranchent, se vantent de garder l'institution de Jésus-Christ et la pratique de l'antiquité, et osent encore nous accuser et dire que c'est nous qui l'avons changée, et qui avons retranché la consécration.

Mais enfin, dit la *IIe Réponse* [2], on ne sépare pas la Cène de la parole dans les Eglises protestantes, « puisque avant de distribuer la communion, on lit l'histoire de son institution, et l'on avertit tout le peuple qu'on va célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ. » Devant Dieu et devant les hommes, est ce là ce qu'on appelle bénir le pain et le vin, le consacrer, prier sur eux, comme on avoue que Jésus-Christ a fait, que saint Paul son interprète l'a enseigné, et que toute l'antiquité l'a pratiqué unanimement dès les premiers siècles ? Mais pesons les paroles de cet auteur : « On lit, » dit-il, « l'histoire de l'institution. » Est-ce donc là, selon lui, la parole qui doit accompagner le sacrement ? Mais il s'en moque lui-même dans un autre endroit : « C'est, dit-il [3], comme qui dirait que, pour baptiser, il faut réciter l'institution du baptême, et dire, en jetant un homme dans l'eau et l'y plongeant : Allez, endoctrinez les nations en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Mais

[1] *La Roque*, part. II, ch. 3, p. 272. — [2] Anonyme, part. I, ch. 6, p. 101. — [3] *Ib.*, p. 91. — [4] *Ib.*

[1] *Exam. de l'Eu.*, tr. 7, § [illegible], p. 1[illegible]1. — [2] Anonyme, part. I, p. 87. — [3] Anonyme, part. II, ch. 7, p. 258.

peut-être que la parole qui doit accompagner le sacrement est, comme il ajoute, d'*avertir le peuple qu'on va célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ;* comme s'il suffisait pour baptiser, d'avertir qu'on va donner le baptême, et qu'il ne fallût rien dire en le donnant.

Cet auteur croit se sauver, en me demandant « si je croirais qu'un prêtre eût séparé le sacrement de la parole, en présentant la communion sans parler [1]. » Il devait du moins songer que nous ne mettons pas, comme ils font, ce sacrement dans l'usage, mais dans la consécration qui le précède ; de sorte que, quand ensuite on ne dirait mot (ce qu'on n'a jamais fait dans l'Eglise chrétienne), le fidèle recevrait toujours une chose sainte, une chose consacrée, comme Jésus-Christ l'a fait, et comme il a ordonné de le faire, en un mot, un vrai sacrement ; mais pour eux, qui ont des principes contraires, et qui, de plus, osent dire qu'ils ne sont pas obligés de suivre en ceci l'exemple, ni l'institution de Jésus-Christ, ils sont de manifestes prévaricateurs; et le changement qu'ils font ici dans la Cène de Notre-Seigneur est d'autant plus considérable, qu'ils le font dans la parole même, qui est toujours, dans les sacrements, ce qu'il y a de plus essentiel.

CHAPITRE V.

Que la seule tradition explique quel est le ministre de l'Eucharistie, et décide de la communion des petits enfants.

Ils ne seront pas plus assurés du ministre de la Cène, s'ils persistent à refuser le secours de la tradition. Leur discipline et tous leurs synodes décident unanimement, que c'est aux seuls ministres de la parole qu'il appartient de distribuer l'une et l'autre partie du sacrement; de sorte que les anciens et les diacres, à qui ils permettent la distribution dans le besoin, ne le font, pour ainsi dire, que de leur autorité ; et c'est pourquoi les synodes ordonnent que « les ministres parleront seuls en la distribution des signes sacrés, afin qu'il apparaisse clairement que l'administration des sacrements est de l'autorité de leur ministère [2]. » C'est aussi aux ministres seuls qu'il appartient de bénir la coupe sacrée ; et les diacres s'étant ingérés en la présentant de dire ces mots de saint Paul : « Cette coupe est la com- « munion du corps du Christ, » en omettant, « que nous bénissons, » le synode national décida « qu'aucun ne devait être employé à pro- « férer les paroles de l'Apôtre, s'il ne peut les « dire tout entières. » Ainsi les ministres seuls peuvent bénir le pain et le vin, et c'est une doctrine constante parmi nos réformés, que ce n'est pas faire la Cène que d'en recevoir les signes sans qu'ils soient bénits par les ministres, et distribués en leur présence et de leur autorité. Mais tout ce qu'il y a dans l'Evangile qui pourrait autoriser cette doctrine, n'a point de force dans la nouvelle réforme. On y enseigne constamment que ces paroles : *Faites ceci*, dont nous nous servons pour prouver qu'il appartient aux apôtres et aux successeurs de leur ministère de consacrer et de distribuer les saints dons, s'adressent à eux *comme simples communiants* [1], et non pas comme officiants et distributeurs ; de sorte qu'il ne reste rien, dans l'Ecriture, pour attribuer aux seuls pasteurs la consécration et l'administration de la Cène ; et je me suis servi de cet argument pour montrer la nécessité de la tradition [2]. Mais l'auteur de la *IIe Réponse*, plutôt que d'être forcé à la reconnaître, aime mieux dire « que tous les protestants en général conviennent que, dans la nécessité, chaque père de famille est le pasteur et le ministre de l'Eglise que sa famille compose, et que, par la nécessité même, chaque père de famille le peut faire, pourvu que cela n'aille jamais jusqu'à faire schisme ni division dans l'Eglise dont il fait partie [3]. » Je ne sais si tous nos réformés approuveront ces excès, qui renversent de fond en comble l'état de l'Eglise, ni s'ils permettront qu'avec cet auteur, on préfère les dangereuses singularités de Tertullien montaniste, à toute l'autorité des siècles passés. Mais ils n'ont aucun moyen de réprimer cette licence, s'ils ne recourent à l'autorité de la tradition et de l'Eglise.

Ils ne peuvent non plus s'excuser de donner la Cène aux petits enfants, s'ils s'attachent simplement à l'Ecriture. Car je leur ai demandé si ce précepte : *Mangez-ceci*, et *Buvez-en tous*, qu'ils croient si universel, ne regarde pas tous les Chrétiens [4] ? Mais s'il regarde tous les Chrétiens, quelle loi a excepté les petits enfants, qui sans doute sont Chrétiens étant baptisés ? La comparaison du baptême augmente la difficulté. Si, selon nos prétendus réformés, on ne doit pas refuser le signe de l'alliance aux enfants des fidèles qui en ont la chose, puisqu'ils sont incorporés à Jésus-Christ par leur baptême ; par la même raison, on ne pourra pas leur refuser le signe de leur incorporation, qui est le sacrement de l'Eucharistie. On peut voir ce raisonnement proposé dans le *Traité de la communion* [5]. M. de la Roque répond « que les enfants ne sont pas, à cause de leur bas âge, capables de l'épreuve que saint Paul ordonne [6], » et qu'il n'en est pas

[1] *Ib.*, p. 87. — [2] *Syn. de St-Maix*, 1609; *sur la dis.*, c. 12, art. 11, pag. 155.

[1] Anonyme, p. 100, 101. — [2] *Tr. de la com.*, part. II, n. 13. — [3] Anonyme, part. I, ch. 6, p. 99. — [4] *Tr. de la com.*, part. II, n. 13. — [5] *Tr. de la com*, n. 6 et 10. — [6] *La Roque*, part. II, ch. 6, p. 300; ch. 3, p. 263.

comme du baptême, qui ne demande point cet examen. Mais il ne dit pas un mot à ce que je lui objecte, que saint Paul n'a pas dit plus expressément qu'on *s'éprouve* et qu'on *mange*, que Jésus-Christ avait dit : « Enseignez et baptisez. « Qui croira sera baptisé. Faites pénitence et « recevez le baptême. » Et si ce ministre, avec le Catéchisme de la nouvelle réforme, interprète que cela doit être entendu de ceux qui sont capables d'instruction et de pénitence, pourquoi n'en dira-t-on pas autant de l'épreuve tant recommandée par l'Apôtre ? L'auteur de la *IIe Réponse*, en multipliant les paroles, ne fait que s'embarrasser davantage. « Jésus-Christ,» dit-il [1], « n'a fait des lois que pour ceux qui les entendent. » Mais cela ne regarde pas moins le baptême que l'Eucharistie. Il nous demande à son tour : « Les enfants sont-ils capables de savoir ce que c'est que de s'éprouver, et de manger dignement le corps de Jésus-Christ? Savent-ils seulement bien ce que c'est que de célébrer la mémoire de la mort de Jésus-Christ, et d'en embrasser le mérite par une vive foi?» On lui demandera de même si les enfants savent bien ce que c'est que d'être ensevelis avec Jésus-Christ, et lavés de son sang dans le baptême ; et il ne peut trouver aucune raison dans l'Écriture pour les rendre capables du baptême, qu'en même temps elle ne les rende capables de l'Eucharistie, ce que néanmoins ces messieurs rejettent.

Combien est saine en ce point, et combien solide la doctrine de l'Église catholique, on le peut voir dans le *Traité de la communion* [2]. Je ne crois pas être obligé d'entrer plus avant dans une matière qui n'est pas de mon sujet ; et il me suffit d'avoir démontré à nos adversaires, par des exemples convaincants [3], que le principe dont ils se servent est défectueux.

CHAPITRE VI.

La communion de ceux qui ne peuvent pas boire du vin. — M. Jurieu abandonné, quoiqu'il soit le seul qui raisonne bien selon les principes communs des protestants. — L'hydromel, et ce qu'on mange au lieu de pain dans quelques pays, peuvent selon les protestants, servir pour l'Eucharistie.

Je suis fâché pour nos réformés qu'il faille encore leur opposer leurs synodes, et ce fameux article de leur *Discipline*, où ils permettent la communion avec le pain seul à ceux qui ne peuvent pas boire de vin. La bonne foi devrait déjà leur avoir fait avouer qu'ils n'ont rien ici de supportable à répondre. C'était d'abord une excuse assez vraisemblable de dire que la nécessité n'a pas de loi, et qu'on ne pouvait obliger un homme à faire ce que la nature lui a rendu impossible. Mais après qu'on leur a fait remarquer que s'il était impossible à cet homme de boire du vin, il n'était pas impossible de ne lui donner en aucune sorte le sacrement de la Cène, ils n'ont plus eu à répondre qu'absurdités sur absurdités, jusqu'à ce qu'enfin M. Jurieu est venu à cet excès inouï, de dire que ce qu'un homme reçoit en ce cas « n'est pas le sacrement de Jésus-Christ, parce que ce sacrement est composé de deux parties, et qu'il n'en reçoit qu'une [1]. »

M. Jurieu a bien raisonné selon les principes de sa religion ; et s'il lui est arrivé de tomber dans une plus visible absurdité, c'est la destinée commune de ceux qui raisonnent sur un faux principe. Plus ils poussent loin leur principe, et plus ils en tirent des conséquences légitimes, plus ils s'engagent dans l'absurdité, plus ils la rendent visible. M. Jurieu a supposé, avec tous ceux de sa religion, que Jésus-Christ avait établi l'essence de l'Eucharistie sous les deux espèces également nécessaires : il a joint à ce principe une autre maxime, que dans les choses d'institution, comme sont les sacrements, tout est dans la volonté de l'instituteur ; d'où il a très-bien conclu que ce qui n'est pas en tout point conforme à sa volonté n'est pas en effet son sacrement, et qu'ainsi quiconque reçoit la seule espèce du pain, sans recevoir l'autre, « ne reçoit « pas le sacrement de Jésus-Christ; » ou, comme il dit dans un autre lieu, « ne prend pas un vrai sacrement ; il prend seulement la chose signifiée par le sacrement [2]. »

M. de la Roque nous veut faire accroire que lorsque M. Jurieu dit que cet homme ne reçoit pas le sacrement, il veut dire qu'il ne le reçoit pas « dans son intégrité, puisqu'il n'en reçoit « qu'une partie [3]. » Mais cette charitable interprétation lui ôte la louange qu'il a méritée, d'avoir raisonné plus conséquemment que tous les autres ministres sur le principe commun. Ce principe commun est que, par l'institution de Jésus-Christ, les deux espèces unies constituent l'essence du sacrement. Il s'ensuit donc que celui qui n'en reçoit qu'une, en quelque manière que cela lui arrive, ne reçoit pas le vrai sacrement. C'est aussi ce qu'a conclu M. Jurieu. « Cet homme, » dit-il, « ne prend pas selon nous le vrai sacrement ; il prend seulement la chose signifiée par le sacrement ; » comme on dirait d'un juif ou d'un gentil qui, ayant une foi vive dans le cœur avec le vœu du baptême, serait mort avant que de le recevoir, qu'il aurait la

[1] Anonyme, part. I, chap. dernier, page 115. —[2] Part. I, n.13. — [3] Part. II.

[1] *Préserv.*, art. 13, p. 292 et suiv.; Vide *Tr. de la Comm.*, part. II. —[2] *Exam. de l'Eu.*, tr.6, § 7, p. 491.— [3] *La Roque*, part. II, ch. I, § p. 239 240.

chose signifiée par ce sacrement, mais sans doute qu'il n'aurait pas le sacrement même.

C'est ainsi qu'a parlé M. Jurieu, et il résulte de ce discours que ce qu'on donne à l'homme dont il s'agit, dans l'assemblée de l'Eglise, ce qu'il reçoit du ministre, ce qu'il prend avec révérence et actions de grâces, n'étant pas le sacrement de Notre-Seigneur, n'est qu'une chose purement humaine, et un simple morceau de pain : chose si visiblement absurde, que l'auteur de la *IIe Réponse*, après avoir fait semblant de vouloir excuser M. Jurieu, sentant bien qu'il a parlé trop clairement, l'abandonne tout à fait. « Peut-être, dit-il [1], que sa pensée est qu'ils ne reçoivent pas tout le sacrement, ce qui est très-vrai : mais qu'absolument parlant, ils ne reçoivent point du tout le sacrement ; c'est un sentiment insoutenable, et que je crois particulier à ce ministre, qui en affecte assez d'autres en matière de sacrements, comme celui de la nécessité du baptême des enfants, et que la régénération est un effet qu'il opère dans les baptisés EX OPERE OPERATO, comme parle l'Eglise romaine ; car son sentiment va là entièrement. » Et il ajoute : « Les autres protestants n'ont pas beoin de se servir d'une réponse si nouvelle et si faible tout à la fois : nous permettons à M. Bossuet de la réfuter tant qu'il lui plaira. »

Mais loin de le réfuter, je soutiens que c'est le seul des ministres qui raisonne bien selon leurs principes communs ; de sorte que ce n'est pas lui, mais les principes communs de la nouvelle réforme qui demeurent réfutés par mon objection. Qu'ainsi ne soit, voyons ce que disent ceux qui prennent une autre route. L'auteur de la seconde réponse, qui méprise tant M. Jurieu, commence par ce raisonnement : « Je réponds que l'intention de Jésus-Christ est en effet que les deux espèces soient reçues conjointement dans la communion ; mais j'ajoute au même instant, que cette intention n'est que pour les rencontres où cela se pourra faire, et n'oblige absolument que ceux qui les peuvent recevoir toutes deux. » Cet homme, dès le premier pas, s'éloigne d'une distance infinie du point de la question. Il s'agit ici de savoir si dans un signe de pure institution, lorsque l'on n'est pas en état de satisfaire à tout ce que l'instituteur a voulu être de l'essence de l'institution, on peut le retrancher sans toucher au fond. Le bon sens dit d'abord que non, et c'est sur un fondement si inébranlable qu'a raisonné M. Jurieu : il faut donc, ou renverser le principe qui met l'essence de l'institution dans les deux espèces, ou admettre la conséquence de ce ministre.

[1] Anonyme, part. I, ch. 5, p. 62.

« Mais, » dit-on [1], « Dieu qui ordonne à tout le monde de lire et d'écouter sa parole, ne comprend pas dans cette loi les aveugles ni les sourds. » J'en conviens. Donc, on ne doit pas donner le vin à celui qui n'en peut boire : j'en conviens encore. Donc il lui faut donner le pain, et sans la volonté de l'instituteur, ce pain ne laissera pas d'être son vrai sacrement ; il n'y a personne qui ne voie la nullité de la conséquence.

Mais, dira-t-on, nous devons entendre que la volonté de l'instituteur est qu'on fasse toujours ce qu'on pourra. Nous devons l'entendre, dites-vous. Quoi ! même sans qu'il l'ait dit, sans qu'on le trouve dans son Ecriture? Il faut donc croire qu'il nous a soumis à l'autorité de son Eglise, et que c'est d'elle qu'on doit apprendre le vrai sens de son Ecriture.

L'auteur de la seconde réponse revient à la charge, et croit avoir tranché la difficulté, en disant [2], que quand ce que je dis serait véritable, « tout ce qui en arriverait, c'est que les réformés enseigneraient désormais à leurs peuples que ceux qui ne peuvent boire de vin seraient absolument dispensés de communier. »

Mais les autres réformés ne l'avouent pas ; mais ils persistent à soutenir l'article de leur *Discipline* ; mais ils avouent tacitement, en la soutenant, qu'on ne peut se dispenser de reconnaître l'autorité de l'Eglise, comme interprète de l'institution de Notre-Seigneur. Ils passent même bien plus avant que l'article de la Discipline. Dans la fameuse dispute de Grotius et de Rivet, sur la réconciliation des Eglises, Grotius avait demandé, sur l'article des deux espèces, ce qu'il faudrait faire en Suède, en Norwége et ailleurs, s'il n'y avait pas assez de vin ; et dans les pays où le pain n'est pas en usage [3] : son adversaire répond que la nécessité n'a pas de loi ; « et alors, » ajoute-t-il [4], « qu'on n'a pas la matière des sacrements, il faut s'abstenir des sacrements, et communier spirituellement. Vossius, très-bon auteur, tr. 7, disp. 1. *Des sacrés symboles de la Cène*, enseigne que dans les pays où le pain fait de blé n'est pas en usage, il est permis de se servir de ce qui tient lieu de pain. Il dit la même chose à l'égard du vin, et il rapporte le sentiment de Philippe Mélanchton dans le livre qu'il a composé de l'usage du sacrement entier, où il croit que dans la Russie, où le vin manque, on peut se servir d'hydromel dans l'Eucharistie, et défend ce sentiment contre Bellarmin. »

Bèze soutient la même chose dans la *Lettre à*

[1] Anonyme, part. II, ch. 1, p. 225. —[2] *Ib.*, p. 61.— [3] *Grotius, Via pac. de utraq. spec. Animad. in animadv. Riv.*—[4] *Riv., Exam. animadv. Grot.*

Tilius [1]. Que d'auteurs protestants dans ce sentiment ! Bèze, le grand disciple de Calvin, Vossius, Mélanchton, Rivet, qui les cite avec éloge [2], quoique après, appréhendant les conséquences, il ait semblé vouloir s'en dédire. Il persiste néanmoins à citer Vossius en particulier, comme un homme qui, dans cette matière, a prononcé des oracles. Après de telles libertés que se donnent les protestants, ne devraient-ils pas rougir de nous faire tant de chicanes?

Il nous reste à considérer les traditions de l'Ancien et du Nouveau Testament, que j'ai rapportées pour montrer qu'en beaucoup de points les lois divines n'ont pu être ni pratiquées, ni même souvent entendues, sans avoir recours à la tradition et à l'autorité de l'Église.

Pour commencer par l'Ancien Testament, M. de la Roque nous donne cette règle [3] : « Que dans les choses réglées par la loi même on n'a jamais imploré le secours de la Synagogue, qui n'avait garde d'y toucher; ou si elle l'a quelquefois fait, elle en a été reprise, comme quand Jésus-Christ reprocha aux scribes et aux pharisiens, qu'ils avaient annulé le commandement de Dieu par leur tradition, parce qu'ils avaient corrompu le sens du premier commandement de la seconde table, sous prétexte de l'expliquer. »

C'est une erreur ou un artifice ordinaire des ministres, sous prétexte que le Fils de Dieu a condamné de mauvaises et de fausses traditions, *qui*, comme dit M. de la Roque, *corrompaient le sens de la loi*, de rejeter aussi celles qui nous apprennent à en prendre l'esprit, encore qu'en apparence elles soient contraires à la lettre. Il y avait des traditions introduites par abus, et qui aussi n'avaient pas passé en dogmes certains de la Synagogue. Il est vrai que le Fils de Dieu les a rejetées ; mais il y en avait aussi qui étaient constamment reçues, et, après les exemples que j'ai produits, il faudrait demeurer d'accord, de bonne foi, que ce dernier genre de tradition, loin d'avoir été réprouvé par Notre-Seigneur, est absolument nécessaire pour bien pratiquer les commandements divins. J'ai commencé par la loi du sabbat[4], et j'ai fait voir qu'une des choses les plus défendues était d'entreprendre et de continuer un voyage, jusque-là qu'on se croyait obligé d'arrêter la marche d'une armée pour observer ce sacré repos. M. de la Roque répond très-bien à ce qui n'est point en question [5]. Car qui ne voit aussi bien que lui que cette marche fut arrêtée pour donner aux Juifs le moyen de satisfaire à la loi ? Je me sers aussi de cet exemple pour prouver la défense de voyager. Mais quant à la tradition qui permettait durant le sabbat de faire voyage jusqu'à une certaine distance, quoiqu'elle soit claire par les apôtres, M. de la Roque n'en dit pas un seul mot, non plus que de la conséquence que j'en ai tirée, « que cette tradition était établie dès le temps de Notre-Seigneur, sans que lui ni ses apôtres, qui en avaient fait mention, l'aient reprise [1]. »

Ce que répond ce ministre sur la plupart des difficultés qui regardent le sabbat ou les autres observances de la loi, que c'était des cas extraordinaires, où la nécessité excusait [2], pourrait avoir quelque apparence, si l'on ne savait que c'était pour déterminer ce qu'il fallait appeler nécessité, qu'on avait besoin de la tradition et de l'interprétation de la Synagogue. La loi était si sévère pour l'observance du sabbat, qu'elle allait jusqu'à défendre d'allumer son feu, et de préparer sa nourriture. Dans [3] une si grande rigueur, qui avait dit aux Israélites que délier un animal pour le mener boire, ou le retirer d'un fossé, étaient des choses qu'on devait tenir pour nécessaires ? Ces favorables interprétations, contraires en apparence à la défense générale de la loi, ne pouvaient assurer les consciences, si l'on n'eût reçu par tradition qu'il fallait s'en reposer sur la Synagogue ; et Jésus-Christ, loin de reprendre cette tradition, l'a autorisée [4].

M. de la Roque ne passe pas moins légèrement sur les autres traditions que j'ai remarquées, et particulièrement sur celle qui ordonnait cette sévère loi du talion, où l'on devait exiger « œil pour œil, dent pour dent, main « pour main, brisure pour brisure, plaie pour « plaie [5]. » — « Pour la loi du talion, répond ce ministre [6], chacun sait que ce n'était pas une matière de religion. Elle était du corps des lois politiques, dont la connaissance appartenait aux magistrats civils. Ainsi elle ne doit pas être considérée dans le sujet que nous examinons. » Dans ces manières adroites d'éluder des difficultés, où l'on ne voit point de réplique, on montre avec beaucoup de souplesse fort peu de sincérité. N'est-il pas vrai que la loi du talion est expressément couchée dans la loi de Moïse, et qu'elle a été dictée par le Saint-Esprit comme les autres? Que si c'est une loi divine, comment un théologien a-t-il pu dire qu'elle n'appartient point à la religion ? C'est, dit-il, qu'elle appartenait à la police, et qu'elle était de la connaissance du magistrat. Qui en doute ? mais puisque Dieu avait bien voulu régler la police du peuple, et prescrire aux magistrats ce qu'ils devaient

[1] *Bez., Epist. ad Th. Thil.* — [2] *Exam., animad.* — [3] *La Roq.*, part. II, c. 2, p. 251. — [4] *Tr. de la com.*, part. II, n. 12. — [5] *La Roq.*, p. 246.

[1] *Trait. de la comm.*, n. 12. — [2] *La Roque*, p. 251. — [3] *Exod.*, XVI, 23, XXXV, 3. — [4] *Luc.*, XIII, 15 ; XIV, 5 — [5] *Tr. de la comm.*, n. 12 — [6] *La Roq.*, p. 173.

faire, en quelle sûreté de conscience aurait-on pu adoucir parmi les Juifs une loi si dure, s'il n'y eût eu parmi eux une autorité égale à celle de la loi, qui était celle de la tradition ? Voilà donc dans l'Ecriture une loi divine, où les termes de la loi, quoiqu'en apparence très-clairs, ne peuvent être entendus sans le secours de la tradition; et voilà en même temps une ordonnance laissée par tradition au peuple hébreu, de reconnaître l'autorité de la Synagogue dans les adoucissements qu'elle croirait nécessaires, encore qu'à ne regarder que la rigueur de la lettre, ils fussent contraires aux termes de la loi, comme on le voit dans la manière que j'ai rapportée d'exécuter la loi du talion [1],

Il faut dire la même chose pour les mariages. La loi ne défendait de les contracter qu'avec sept nations, et avec les Moabites et les Ammonites, qui étaient aussi exclus pour jamais de la société du peuple de Dieu [2]. Mais encore que les Egyptiens ne fussent pas compris dans cette loi, et qu'au contraire le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon soit approuvé, les mariages semblables furent rompus par Esdras [3]; et au contraire, celui de Booz avec Ruth Moabite fut loué [4]. C'en est assez pour juger que dans tous les temps de la Synagogue on y a reconnu une autorité pour interpréter la loi, et l'adoucir ou l'étendre selon les cas. De dire, avec M. de la Roque [5], qu'Esdras et Néhémias étaient des hommes extraordinaires, et leur attribuer en conséquence le pouvoir de faire de nouvelles lois, c'est discourir sans fondement; l'Ecriture ne les représente que comme des hommes qui agissaient avec le pouvoir perpétuellement attaché à la Synagogue. On n'avance pas davantage, en disant, avec ce ministre, qu'il leur était permis de tirer des conséquences. Car c'est amuser le monde, que de faire ainsi des réponses vagues, au lieu d'expliquer nettement de qui ces deux grands hommes avaient reçu le pouvoir d'ajouter les Egyptiens aux autres peuples, et de rompre des mariages faits selon les termes de la loi et les exemples précédents. Mais c'est que les ministres détournent les yeux des endroits qui leur font voir trop clairement l'autorité de l'Eglise et de la tradition, nécessaire interprète de la loi.

L'autre ministre répond encore d'une manière plus vague. Il ne dit pas seulement un mot sur les exemples constants de la tradition, que je viens de faire voir parmi les Juifs. En récompense, il s'étend beaucoup sur les exemples des traditions chrétiennes [6]. Le changement du sabbat au dimanche est la première que j'ai remarquée. Cet auteur répond premièrement que nous observons le sabbat autant que les Juifs; que les Juifs ne savent non plus que nous, si le samedi est précisément le jour qui répond au septième jour, où Dieu s'était reposé; et conclut que « c'est une erreur de s'imaginer que le sabbat n'est pas gardé dans l'Eglise chrétienne, comme c'en est une de croire que le jour de la résurrection de Notre-Seigneur l'a emporté par-dessus [1]. » Quel malheur d'avoir de l'esprit, et de n'en avoir que pour se confondre soi-même et se fortifier dans ses préventions ! Pour ne pas voir une tradition constante de l'Eglise chrétienne, cet auteur tâche d'obscurcir la suite du septième jour, qui représentait celui où Dieu s'était reposé : mais quel embarras trouve-t-il ici? Dieu était l'auteur du Décalogue, qui avait expressément marqué ce jour; et l'observance des Juifs était approuvée. Depuis ce temps, de septième jour en septième jour, on en avait confirmé la tradition, autorisée par tous les prophètes; et Jésus-Christ, accusé souvent d'avoir violé le sabbat, loin de nier que ce fût le jour établi de Dieu, le confirme par toutes ses réponses. Cependant c'est ce jour précis dont les apôtres ont changé l'observance, et l'ont transférée au dimanche, en mémoire de Jésus-Christ réssuscité ce jour-là, sans néanmoins l'avoir écrit ni dans l'Evangile ni dans leurs Epîtres.

Cet auteur nous objecte ensuite [2] ces passages de saint Paul : « Que nul ne nous condamne sur « le sujet des fêtes, des nouvelles lunes, des sab- « bats [3]; » et encore : « L'un estime un jour plus « que l'autre, et l'autre les estime tous égale- « ment: que chacun fasse selon sa conscience [4]; » d'où notre auteur conclut « que tous les jours « des Chrétiens doivent être des sabbats au Sei- « gneur.» Cet homme passe tout d'un coup d'une extrémité à l'autre. Tout à l'heure il nous disait que les Chrétiens « observent véritablement le jour du sabbat, QUANT AU JOUR, quoique non pas de la manière sévère avec laquelle le Juif se croit obligé de l'observer : » il nous disait que nous observons à la lettre le Décalogue, « puisque, après avoir travaillé six jours, nous nous reposons le septième. C'est, » dit-il, « ce que fait aujourd'hui et ce qu'a toujours fait l'Eglise chrétienne, » et maintenant il veut que tous les jours soient égaux, et que nous ne fêtions pas plus l'un que l'autre. Quoi donc! non-seulement tous les dimanches, mais le jour de la naissance de Notre-Seigneur, le jour de sa Passion, le jour de

[1] *Tr. de la comm.*, n. 12 — [2] *Deut.*, VII, 1, 2, 3; XXXIII, 3, 6. — [3] *I Esdr.*. IX, 1; X, 19. — [4] *Ruth.* V. — [5] *La Roque*, p. 249. — [6] Anonyme, part., ch. I 6, p. 83.

[1] *Ib.* p. 83, 84, 85. — [2] Anonyme. p. 85. — [3] *Col.*, II, 16. — [4] *Rom.*, XIV, 5.

Pâques, qu'il a illustré par sa résurrection glorieuse, le jour de son Ascension, le jour de la Pentecôte, où l'Eglise a été fondée, ne seront rien aux Chrétiens? Quelle fureur de rapporter à ces saints jours ce que l'Apôtre a dit des observances des Juifs et de leurs superstitions? C'est être puritain trop outré, que de pousser les conséquences jusqu'à cet excès, et de rejeter des jours respectés de tout ce qu'il y a jamais eu de Chrétiens.

Loin de suivre ces sentiments outrés, notre auteur semble vouloir, avec le dimanche, nous faire encore observer le sabbat. Il me fait dire à moi-même, que « l'observation du sabbat « est une chose qui a passé pour constante dans « l'Eglise[1], » ce que je n'ai jamais dit. Il ajoute que « le docte Grotius l'a prouvé invinciblement dans ses remarques sur le Décalogue; » et ensuite, sur le fondement que j'ai posé, que, pour bien entendre la loi, il faut toujours voir comment on l'a entendue et pratiquée, il conclut « que, pour bien entendre la loi du sabbat, il faut voir ce que l'Eglise a entendu et pratiqué; et, poursuit-il, comme il paraît incontestable qu'avant qu'il y eût aucun changement introduit, elle a gardé religieusement ce jour pendant plusieurs siècles, nous sommes par conséquent obligés à le garder aussi. » Je ne nie pas que quelques Eglises n'aient observé le samedi comme le dimanche; mais d'autres Eglises ne l'observaient pas; et comme elles demeuraient les unes et les autres dans leur liberté, il paraît qu'il y avait une tradition dans l'Eglise, que depuis la publication de l'Evangile, on n'était plus obligé à garder le jour où Dieu avait établi la mémoire de la création de l'univers, ni le précepte du Décalogue où l'observance en était commandée, encore que ni Jésus-Christ ni ses Apôtres n'eussent écrit nulle part cette dispense.

Pourquoi cet auteur nous défendra-t-il de tirer de là une conséquence pour le sujet dont nous parlons? Le sabbat n'était-il pas une observance d'institution divine, en mémoire de la création, comme l'Eucharistie en est une en mémoire de la passion de Notre-Seigneur? Pourquoi donc la tradition et l'autorité de l'Eglise sera-t-elle l'interprète nécessaire d'une de ces institutions, plutôt que de l'autre? et qui ne voit, au contraire, dans le point dont il s'agit, une parfaite ressemblance entre l'une et l'autre?

Voilà tout ce qu'a pu dire en huit ou dix pages l'auteur de la *IIe Réponse*. A la vérité, M. de la Roque en dit moins; mais aussi il ne répond rien du tout à la difficulté, et passe, selon sa coutume, adroitement à côté[2]. Tout ce qu'il dit aboutit à ces deux points: le premier, que l'observance des jours, des temps, des années, des nouvelles lunes, et même des sabbats, est abolie selon la doctrine de saint Paul. Mais ces passages de saint Paul regardent ou en général les observances superstitieuses des jours, ou en particulier les sabbats, c'est-à-dire, selon l'usage de l'Ecriture, les fêtes que Moïse avait établies, comme il paraît par le dénombrement qu'en fait saint Paul, et non pas ce qui venait de plus haut, ce qui était institué en mémoire de la création, ce qui pour cette raison avait été mis expressément dans le Décalogue. C'est pourquoi plusieurs Eglises, que les Apôtres avaient fondées, persistèrent dans l'observance du sabbat, et y joignirent celle du dimanche. Le second point qu'avance M. de La Roque, c'est que le sabbat étant aboli, les Apôtres n'ont pu choisir un jour plus propre au repos des Chrétiens, que le premier de la semaine où Jésus-Christ était ressuscité, qui aussi était pour eux un jour d'assemblée, comme nous le voyons dans l'Ecriture[1]. Je confesse qu'il paraît assez dans le Nouveau Testament, que le premier jour de la semaine, qu'on appelait le dimanche , était un jour d'assemblée pour les Chrétiens, et c'est tout ce qui résulte des passages qu'on produit; mais que ces assemblées emportent une exemption du repos du samedi, ou la translation du repos au jour du dimanche, c'est ce qui ne paraît en aucun endroit; de sorte que les deux choses que j'ai avancées[3], demeurent inébranlables: l'une que l'on ne produit aucun passage du Nouveau-Testament « qui parle le moins du monde du repos attaché au dimanche; » l'autre, qu'en tous cas « l'addition d'un nouveau jour ne suffisait pas pour ôter la célébrité de l'ancien, ni pour faire changer, avec la tradition du genre humain, la mémoire de la création, et un précepte du Décalogue. »

Pour ce qui regarde la défense de manger du sang et la chair des animaux suffoqués, portée par tout le concile des Apôtres[4], M. de La Roque tranche hardiment qu'elle n'était que pour un temps[5]. Mais, pour ne rien dissimuler, il devrait avoir avoué qu'il n'y a rien dans le décret apostolique qui nous marque que cette défense devait finir, puisqu'au contraire elle est jointe avec la défense de la fornication, et avec celle de manger ce qu'on avait immolé aux idoles, qui sont choses perpétuelles. Quand il dit que les Apôtres ont fait cette défense « pour condescendre « envers les Juifs infirmes, » il semble qu'il ne pense pas à la longue suite des siècles où elle a été observée dans les Eglises chrétiennes. Il ne

[1] Anon., p. 95. — [2] *La Roque*, part. II, ch. 3, p. 258.

[1] *Act.*, XX, 7; *I Cor.*, XVI, 2. — [2] *Apoc.*, I, 10. — [3] *Tr. de la com.*, n. 13. — [4] *Act.*, XV, 29. — [5] *La Roque*, p. 238.

fallait pas non plus rapporter, parmi les observances légales, une observance qui avait précédé la loi, et qui avait été donnée à tout le genre humain en la personne de Noé et de tous ses enfants. Ce ministre objecte beaucoup de passages où l'Ecriture nous permet en général toute sorte de viandes, et ne rougit pas de rapporter à propos de cette défense apostolique ce que saint Paul a prédit à propos des faux docteurs « qui « commanderaient de s'abstenir des viandes que « Dieu a créées pour les fidèles[1]. » Peut-on avoir seulement pensé que ces paroles regardent ceux qui, du temps de saint Paul, et tant de siècles après, ont religieusement observé cette défense des Apôtres? Que sert, au reste, de nous produire ce qui est dit en général des viandes permises; puisqu'on sait que les choses générales ne dérogent pas aux particulières et que ce sont plutôt les particulières qui exceptent des générales? Si donc nous demeurons libres à l'égard de ce précepte apostolique, rien ne nous peut assurer, que l'autorité de l'Eglise. Elle seule, par l'esprit dont elle est pleine, nous apprend à discerner dans les préceptes ce qui appartient au fond, et ce qui appartient aux circonstances indifférentes, ce qui est perpétuel, ou ce qui doit avoir un certain terme. Toute autre chose qu'on peut dire sur les exemples des traditions que nous avons rapportées, n'est, comme on a vu, qu'un raisonnement humain. Voilà ce que suivent ceux qui ne cessent de nous objecter des traditions humaines. Ils comprennent sous un nom si odieux tant de véritables et de solides traditions, qu'ils ne peuvent s'empêcher eux-mêmes de reconnaître; et pour comble d'aveuglement, ils aiment mieux les fonder sur des raisonnements humains visiblement faibles, que sur l'autorité de l'Eglise, que Jésus-Christ nous commande d'écouter.

CHAPITRE VII.

De la prière pour les morts. — Tradition rapportée dans le *Traité de la communion.*

Avant que de sortir de cette matière, il faut dire encore un mot de la prière pour les morts, coutume que j'avais marquée comme une tradition commune aux Chrétiens et aux Juifs. Sur cela M. de La Roque décide, de son autorité, que cette tradition « a été inconnue aux Juifs jusqu'aux temps de leur docteur Akiba, qui vivait sous l'empereur Adrien[2]; » et de la même autorité, ou plutôt sur la foi de M. Blondel, il décide que, « les Chrétiens avaient emprunté cela, non des Juifs, mais des livres sibyllins, forgés par un imposteur sous le règne de l'empereur Antonin le Pieux, » c'est-à-dire au IIe siècle de l'Eglise, et sous les disciples des Apôtres. Etrange effet de la prévention! Il ne paraît rien du tout dans le discours d'Akiba qui marque que la prière pour les morts fût une chose nouvelle; elle se trouve dans toutes les synagogues des Juifs et dans leurs rituels les plus authentiques, sans qu'aucun d'eux ait jamais songé qu'elle ait été commencée par Akiba. Elle est si peu commencée par Akiba, sous l'empire d'Adrien, qu'on la trouve devant l'Evangile dans le second livre des Machabées. Et il ne sert de rien de dire que ce livre n'est pas canonique; car il suffit qu'il soit non-seulement plus ancien qu'Akida, mais encore que l'Evangile. Il ne sert de rien non plus de répliquer que l'action de Judas Machabée était manifestement irrégulière; puisque les morts pour lesquels il fit offrir des sacrifices étaient des gens morts dans le crime, à qui on avait trouvé des viandes immolées aux idoles, et que Dieu avait punis pour cela. Car Judas Machabée ne savait pas s'ils n'avaient pas péché par ignorance; croyant la chose permise dans l'extrême nécessité des vivres où ils étaient; et en tout cas, il ignorait s'ils ne s'étaient pas repentis de ce péché. Ce grand homme savait que tous ceux que Dieu fait servir d'exemples aux autres, ne sont pas pour cela toujours damnés sans miséricorde. Ainsi il avait raison d'avoir recours aux sacrifices; et son action, où personne ne remarque rien d'extraordinaire, non plus que dans la louange que lui donne l'auteur de ce livre, fait voir qu'il était dès lors établi, parmi les Juifs, qu'il restait une expiation et des sacrifices pour les morts. Cependant on s'obstine à croire que les Juifs ont pris cette coutume d'Akiba, et les Chrétiens de la prétendue sibylle.

Mais encore ce M. Blondel, qui, après dix-sept cents ans, vient nous découvrir, dans l'écrit d'un imposteur, l'origine d'une coutume aussi ancienne que l'Eglise, après l'avoir trouvée dans tous les Pères, à commencer depuis Tertullien, auteur d'une si vénérable antiquité, dans toutes les Eglises Chrétiennes, dans toutes les liturgies, je dis même dans les plus anciennes, a-t-il trouvé un seul auteur chrétien qui ait marqué cette coutume comme nouvelle? Il n'en nomme aucun; et au contraire, il est constant que Tertullien l'a rapportée, comme on rapporte, dans l'occasion, des choses déjà établies, et la met parmi les traditions qui nous viennent des Apôtres; ni lui, ni aucun auteur chrétien ne s'est jamais avisé de citer l'écrit sibyllin, pour établir la prière pour les morts. Tous au contraire ont cité, pour l'établir, ou le livre des Machabées,

[1] *I Tim.*, IV, 3. — [2] *La Roque*, part. II, ch. I, p. 252 253.

ou la tradition apostolique, ou la coutume universelle de l'Eglise chrétienne, ou des passages de l'Evangile soutenus par la tradition de tous les siècles. Il n'y a pas un homme de bon sens qui ne dise, sur ce fondement incontestable, qu'il est mille fois plus vraisemblable, pour ne rien dire de plus, que la prétendue sibylle ait pris ce qu'elle aura pu dire sur cette matière, de l'opinion commune de son temps, que de dire que sa pensée particulière soit passée en un instant dans toutes les Eglises, dans toutes les liturgies et dans tous les écrits des Pères, sans que personne se soit aperçu d'un changement si considérable ; et que la chose ait été poussée si avant, que, dès le milieu du IVe siècle, Aérius, qui, le premier des Chrétiens, osa nier les prières et les sacrifices pour les morts, fut mis pour cette raison parmi les hérésiarques. O Dieu ! des Chrétiens peuvent-ils croire que l'imposture ait prévalu jusqu'à prendre dans l'Eglise chrétienne si vite et sitôt l'autorité de la foi? Tout cela ne touche pas nos obstinés ; et à quelque prix que ce soit, il faut que la doctrine de toutes les Eglises chrétiennes soit venue de la fausse sibyle.

Mais pourquoi non enfin du livre des Machabées? Est-ce peut-être que la prière pour les morts n'y est pas assez marquée dans ces paroles: « Judas le Machabée envoya de quoi offrir à Jérusalem des sacrifices pour les péchés de ceux qui étaient morts [1] ; » et, dans cette réflexion de l'auteur : « C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés? » Peut-être que la prétendue sibylle a parlé plus clairement de la prière pour les morts. Mais elle n'en dit pas un seul mot, on en convient. On prétend seulement qu'elle dit des choses qui mènent là. Mais le livre des Machabées, qui n'y mène pas seulement par des conséquences, qui l'expose aussi clairement que les auteurs les plus clairs, pourquoi n'aura-t-il rien fait dans l'esprit des Chrétiens et des Juifs? Est-ce qu'il n'était pas connu? Mais il est constant qu'il était entre les mains d'eux tous ; et en particulier que les auteurs chrétiens, grecs et latins, l'ont cité avec vénération, pour ne rien dire de plus, dès l'origine du christianisme; et que dès le IVe siècle, l'Eglise d'Occident l'a mis parmi les livres canoniques. Pourquoi donc se tant tourmenter à chercher dans les obscurités de la sibylle ce qu'on trouve si clairement dans un écrit aussi ancien et aussi connu que le livre des Machabées? Il est bien aisé de l'entendre : c'est qu'encore que nos réformés ne veuillent pas recevoir ce livre, ils ne peuvent lui ravir son antiquité, ni sa dignité tout entière : c'est qu'en trouvant la prière pour les morts devant et après l'Evangile dès le commencement de l'Eglise, s'ils lui donnaient dans tous les temps la même origine, la suite en serait trop belle : on aurait peine à comprendre qu'une prière qui paraît un peu devant l'Evangile, et incontinent après, se fût éclipsée dans le milieu : on serait forcé de croire qu'elle serait du temps même de Jésus-Christ et des apôtres, qui en ont si peu rompu le cours, qu'on la voit aussitôt après dans toutes les Eglises chrétiennes : on ne pourrait s'empêcher de reconnaître, dans cette source, l'origine d'une façon de parler commune parmi les Juifs, et autorisée par Jésus-Christ même, qu'il y a des péchés qui ne se remettent ni en ce siècle ni en l'autre [1] ; car on verrait clairement, dans le livre des Machabées, la rémission des péchés demandée par des sacrifices en faveur des morts et pour le siècle futur ; et la façon de parler dont s'est servi Jésus-Christ confirmerait trop cette doctrine, et aurait avec elle un trop visible rapport : un lieu obscur de saint Paul, où il parle d'une coutume de *se baptiser pour les morts* [2] (car c'est ainsi qu'il faut traduire selon la force de l'original), trouverait dans cette coutume un dénoûment trop manifeste : ce baptême, c'est-à-dire non pas le baptême chrétien, mais les purifications et les pénitences pratiquées par les Juifs pour les morts, auraient une liaison trop manifeste avec la croyance de la prière dont nous parlons : en un mot, cette croyance serait trop suivie, et paraîtrait trop clairement devant l'Evangile, sous l'Evangile, et après l'Evangile. Il faut évoquer la sibylle, pour rompre cette belle chaîne : il ne faut pas qu'on ait dit en vain que l'Eglise romaine avait tort ; et il vaut mieux, pour soutenir le titre de réformés, donner le tort à tous les Chrétiens et à tous les Juifs, sans respecter Judas le Machabée, ni son historien, dont le livre a mérité d'être lu publiquement dans l'Eglise dès les premiers siècles.

Reprenons en peu de paroles ce que nous venons d'établir ; et quelque ennui qu'on ressente à répéter des choses claires, portons-en la peine pour l'amour de ceux dont le salut nous est cher. J'ai fait voir à nos réformés qu'ils n'ont point de règle. Celle qu'ils semblent s'être proposée de faire dans les sacrements ce que Jésus-Christ a fait et institué, s'est trouvée visiblement fausse, non-seulement dans le baptême, mais encore, de leur aveu, dans beaucoup de circonstances très-importantes de la Cène. Nous avons vu clairement qu'en rejetant la tradition ou la doctrine

[1] *II Mach.*, XII, 43, 46.

[1] *Matth.*, XII, 31, 32. — [2] *I Cor.*, XV, 29.

non écrite, il ne leur reste aucune règle pour distinguer, dans les sacrements, et en général dans les observations de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce qui est essentiel et perpétuel, d'avec ce qui ne l'est pas. Ceux qui, soigneux de leur salut et diligents dans la recherche de la vérité, voudront relire les endroits que j'ai défendus, du *Traité de la communion* [2], y trouveront maintenant la démonstration des trois principes que j'ai établis, et principalement de celui-ci, qui est le plus essentiel : « que, pour connaître ce qui appartient ou n'appartient pas à la substance des sacrements, il faut consulter la pratique, la tradition et le sentiment de l'Eglise. »

—

DEUXIÈME PARTIE

QU'IL Y A TOUJOURS EU DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE ET CATHOLIQUE DES EXEMPLES APPROUVÉS ET UNE TRADITION CONSTANTE DE LA COMMUNION SOUS UNE ESPÈCE.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'examen de la tradition est nécessaire, et qu'il n'est ni impossible, ni embarrassant. — Histoire de la communion sous une espèce. — Que de l'aveu de nos adversaires, elle s'est établie sans contradiction.

Les ministres, trop persuadés qu'ils trouvent leur condamnation assurée dans la tradition de l'Eglise, en détournent autant qu'ils peuvent leurs sectateurs ; et, par un double artifice, ils tâchent de leur faire peur d'une chose si nécessaire à leur salut. Premièrement, ils la confondent avec les traditions humaines; secondement, ils leur font croire que c'est une chose impénétrable qu'il faut, pour la découvrir, feuilleter tous les livres anciens et nouveaux, y passer les jours et les nuits, et se perdre dans une mer immense. Une âme faible et alarmée d'un si grand travail, écoute toute autre chose plutôt que la tradition, et on lui fait accroire aisément que Dieu, un si bon Père, n'a pas mis notre salut dans une recherche si difficile, pour ne pas dire entièrement impossible à la plupart des particuliers. Mais si l'on agissait de bonne foi, il faudrait faire un raisonnement tout contraire, et conclure que, si la recherche de la tradition est nécessaire, il faut aussi qu'elle soit facile. S'il nous a paru constamment qu'il y a dans la religion des traditions, je dis des traditions non écrites, dont l'origine est divine, la direction nécessaire, l'autorité reconnue même par nos réformés; s'il les avouent, s'ils les suivent, s'ils ne peuvent sans leur secours s'assurer ni de la validité de leur baptême, ni de la forme nécessaire de leur communion, ni de la sainteté de leurs observances, il ne fallait pas donner à de saintes traditions le masque hideux de traditions humaines, ni, sous prétexte d'honorer l'Ecriture, rendre odieux le moyen par où l'Ecriture même est venue à nous, ni tâcher enfin de rendre impossible une chose si nécessaire au christianisme : au contraire, il fallait conclure que si elle est nécessaire, elle est facile à connaître, et qu'il n'y a que les superbes à qui elle puisse être cachée.

Mais, pour ne pas nous arrêter à des généralités, voici un fait constant et incontestable, dont tout dépend : c'est que la communion sous une espèce se trouve établie, comme le baptême par simple infusion, et comme toutes les autres coutumes innocentes, sans bruit, sans contradiction, sans que personne se soit aperçu qu'on eût introduit une nouveauté, ou se soit plaint qu'on le privât d'une chose nécessaire. Pourquoi, si ce n'est que le sentiment qu'on avait que cette communion était suffisante, venait de plus haut et que la tradition en était constante? Il ne faut point ici ouvrir de livres, il ne faut qu'ouvrir les yeux, et considérer ce qui se passe. Mais peut-être du moins que, pour l'apprendre, il faudra relire beaucoup d'histoires? Non, c'est une chose avouée. Moi-même, sans aller plus loin, j'en ai exposé le fait dans le *Traité de la communion ;* et deux rigoureux censeurs, qui m'ont suivi pas à pas dans leurs *Réponses*, sans jamais me rien pardonner, n'ont osé ni pu me le contester.

Quel est donc ce fait si constant et qui me paraît si décisif ? C'est que le premier qui a osé dire que la communion sous une espèce était insuffisante, fut un nommé Pierre de Dresde, maître d'école de Prague, au commencement du XV[e] siècle, en l'an 1408, et il fut suivi par Jacobel de Misnie.

La date est certaine, et je m'étais trompé de quelques années, quand j'avais placé l'innovation de Pierre de Dresde et de Jacobel sur la fin du XIV[e] siècle [1]. Quand j'ai voulu trouver un terme précis, j'ai trouvé que Pierre de Dresde fit ce nouveau trouble dans l'Eglise après le commencement des séditieuses prédications de Jean Hus, et après que Stankon, archevêque de Prague, eut condamné les erreurs de Viclef, dont Jean Hus renouvelait une partie [2]. Or cette condamnation arriva constamment l'an 1408 ; et ce fut donc en ce temps ou un peu après, que Pierre de Dresde soutint la nécessité des deux espèces, à laquelle ni les Catholiques, ni les hérétiques, ni Jean Hus lui-même, non plus que

[1] Part. II.

[1] *Tr. de la comm.*, part. II. — [2] Æneas *Sylvius, Hist. Bohem.*, c. 35.

Jérôme de Prague, quelque remuants qu'ils fussent, ne pensaient pas.

Mais peut-être aussi que c'est en ce temps qu'on établit la communion sous une espèce? Non : Pierre de Dresde, et ce Jacobel, qui la blâmaient, la trouvèrent déjà établie par une coutume constante depuis plusieurs siècles; et cependant personne avant eux ne s'était avisé de la reprendre; et au contraire, on est d'accord que les évêques en particulier et dans les conciles, tant de saints hommes qui florissaient dans l'Église, tant de célèbres docteurs, tant de fameuses universités, et les peuples comme les pasteurs en étaient contents.

Nous soutenons aussi que cette coutume venait dès les premiers siècles du christianisme; et nous ferons bientôt voir que nos adversaires en sont demeurés d'accord : mais, sans même qu'il soit besoin de cette recherche, l'antiquité se ressent dans la paix où l'on a été sur ce sujet durant plusieurs siècles; et c'est une chose inouïe dans l'Église chrétienne, qu'on y ait laissé introduire des nouveautés périlleuses et préjudiciables à la foi sans que personne s'en soit aperçu, ni qu'on s'en soit plaint. Cependant c'est un fait constant que les fidèles, loin de se plaindre qu'on leur ait ôté la coupe sacrée, persuadés de tout temps qu'elle n'était pas nécessaire, s'en sont volontairement et insensiblement privés eux-mêmes, quand ils ont vu que dans la confusion qui s'introduisait dans les saintes assemblées, par la multitude prodigieuse du peuple, et par le peu de révérence qu'on y apportait, on y répandait souvent le sang sacré.

C'est, dit-on, une mauvaise raison. N'en disputons pas encore. Quoi qu'il en soit, le fait est constant; et une chose qu'on veut être si essentielle n'a causé aucune dispute. Il ne faut qu'écouter M. Jurieu, dans l'histoire qu'il nous a faite du retranchement de la coupe : « La coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit, » dit-il [1], « insensiblement dans le XII[e] et le XIII[e] siècle. » Il n'y a rien qui cause moins de contestation que ce qui s'établit insensiblement. Mais écoutons le passage entier : « Le dogme de la transsubstantiation et celui de la présence réelle s'établirent à la faveur des ténèbres de l'ignorance du X[e] siècle et triomphèrent de la vérité dans le XI[e] siècle. Alors on commença à penser aux suites de cette transsubstantiation. Quand les hommes furent persuadés que le corps du Seigneur était renfermé tout entier sous chaque petite goutte de vin, la crainte de l'effusion les saisit; ils frémirent, quand ils pensèrent que cette coupe, en passant par tant de mains, courait risque d'être répandue; cela leur donnait de l'horreur, et je trouve qu'ils avaient raison. On chercha donc un remède à un si grand mal. On prit en quelques lieux la coutume de donner le pain de l'Eucharistie trempé dans le vin; mais on s'aperçut incontinent que le dogme de la transsubstantiation fournissait un remède bien meilleur que celui-là. On enseignait que sous chaque miette de pain, aussi bien que sous chaque goutte de vin, était renfermé toute la chair et tout le sang du Seigneur : on raisonna de cette sorte : Le sang est renfermé dans le pain; c'est pourquoi en mangeant le pain on communie à Jésus-Christ tout entier. Cette mauvaise raison prévalut de telle manière sur l'institution du Seigneur, et sur la pratique de toute l'Église ancienne, que la coutume de communier sous la seule espèce du pain s'établit insensiblement dans les XII[e] et XIII[e] siècles. » Si l'on veut raisonner juste, et chercher la vérité sans crainte de se tromper, il faut, en laissant à part les raisonnements de nos adversaires, qui sont la matière du procès, prendre le fait qui est constant et avoué. Le voici :

C'est qu'on eut horreur de l'effusion dans le XI[e] siècle, qu'on y trouva INCONTINENT un remède dans la transsubstantiation, qui fournit le moyen de trouver « Jésus-Christ tout entier » dans le pain seul; qu'on prit ce remède sans qu'il y paraisse aucun contradicteur, et que la chose « s'établit insensiblement dans les XII[e] et XIII[e] « siècles. »

Ce qu'ajoute ici M. Jurieu est, à la vérité, fort surprenant. Car après les derniers mots que j'ai rapportés, que « la coutume de communier sous « la seule espèce du pain s'établit insensiblement « dans les XII[e] et XIII[e] siècles, » il ajoute incontinent après : « Ce ne fut pourtant pas sans résistance; les peuples souffraient avec la dernière impatience qu'on leur ôtât la moitié de Jésus-Christ; on en murmura de toutes parts. » Laissons-lui ses expressions, et n'attaquons pas encore le retranchement de la moitié de Jésus-Christ, dont il prétend que le peuple se plaignait de toutes parts. Demandons-lui seulement quand nous paraissent ces plaintes. Est-ce aux XII[e] et XIII[e] siècles? mais c'est dans ces temps qu'il dit que la chose s'établit « insensiblement. » Cela ne s'accorde pas avec cet éclat, ou, pour user des termes de notre ministre, « avec cette dernière impa-« tience et ce murmure de toutes parts. » A-t-il voulu parler des mouvements qui suivirent la dispute de Pierre de Dresde et de Jacobel? C'est bien tard pour faire paraître le bruit; puisqu'il commença seulement au XV[e] siècle, après trois cents ans d'une souveraine tranquillité, et encore

[1] *Examen de l'Euch.*, p. 470.

dans la Bohême, ce qui est assurément bien éloigné de ces murmures qu'on nous représente « de toutes parts. »

Une si manifeste contradiction n'est pas assurément sans mystère. M. Jurieu a senti combien il est ridicule de feindre une innovation si essentielle, selon lui, sans qu'on s'en soit aperçu durant trois cents ans, et sans qu'elle ait causé le moindre trouble. Pour couvrir ce défaut de la cause, il n'y a qu'à brouiller le XV[e] siècle avec les autres, afin que le trouble qu'on y ressentit se répande en confusion sur les siècles précédents, et y laisse imaginer des contradictions. Mais ces vaines subtilités ne font, sans guérir le mal, que démontrer qu'on l'a senti, et qu'on n'y a trouvé aucun remède. En effet, il est constant qu'il ne paraît aucun trouble au sujet de la communion sous une espèce, ni dans le XI[e] siècle ni dans le XII[e], ni enfin dans les suivants jusqu'au XV[e].

En effet, pour ne dire ici que ce qui est avoué par nos adversaires, nous avons vu que dès le commencement du XII[e] siècle, Guillaume de Champeaux, célèbre évêque de Châlons, et Hugues de Saint-Victor, le plus fameux théologien de ce temps-là, tous deux liés d'amitié avec saint Bernard, approuvent en termes exprès la communion sous une espèce, à cause que « sous « chaque espèce on reçoit Jésus-Christ tout en- « tier. »

Quand j'ai produit ces auteurs dans le *Traité de la communion sous les deux espèces*[1], l'anonyme me renvoie bien loin, et n'en veut point recevoir le témoignage[2], à cause qu'ils ont écrit après la transsubstantiation établie. N'importe; je prends ma date, et dès le commencement du XII[e] siècle, je trouve notre sentiment et notre pratique dans des auteurs que personne ne contredit, et qui sont, au contraire, sans contestation, les plus approuvés de leur siècle.

On ne contredit pas non plus Jean de Pekam, archevêque de Cantorbéry, lorsqu'il enseigna à son peuple, au XIII[e] siècle, dans un synode, « que sous la seule espèce qu'on distribuait, on « recevait Jésus-Christ tout entier[3]. » Voilà des preuves certaines et un fait public, notoire, constant. Nos adversaires, sommés de nommer des contradicteurs, n'en ont pu nommer un seul. J'ai même posé en fait que Viclef, quelque téméraire qu'il fût, ne paraît en aucune sorte avoir condamné cette coutume de l'Eglise; et que, dans le dénombrement qu'on a fait de ses erreurs condamnées à Rome, en Angleterre, en Bohême, enfin à Constance, on ne trouve aucune proposition qui regarde la communion sous une espèce, marque infaillible que ce n'était pas un sujet de contestation que personne alors jugeât important.

M. de la Roque reconnaît la vérité de tous ces faits; mais il y trouve une admirable défaite. C'est que la « communion sous une espèce n'a- « vait pas encore été établie par aucune loi[1]; » et que la chose était libre, de sorte que ni les vaudois, ni les albigeois, ni Viclef même n'avaient pas besoin de crier contre; comme si nous prétendions ici autre chose que la liberté et l'indifférence. Si cette liberté d'user d'une ou de deux espèces indifféremment, qu'on tenait pour constante dans l'Eglise, était réputée contraire à l'Evangile, n'était-ce pas le cas de crier? Ceux qui faisaient tous les jours de nouvelles querelles à l'Eglise romaine, et qui n'oubliaient aucun prétexte de chicaner, se seraient-ils tus dans une contravention qu'on prétend si manifeste à l'Evangile? D'où vient qu'on ne dit rien durant trois cents ans, que Viclef qui se souleva sur la fin du XIV[e] siècle, lorsque la coutume de communier sous une seule espèce était universelle, et qu'elle était principalement établie, comme on a vu, en Angleterre, ne s'en plaint pas; que Jean Hus n'en dit mot non plus, et qu'enfin Pierre de Dresde est le premier à s'émouvoir au commencement du XV[e] siècle? Qui ne voit qu'on ne s'était pas avisé de la nécessité des deux espèces, et qu'on avait honte de faire une querelle à l'Eglise sur une chose indifférente?

CHAPITRE II.

Décret du concile de Constance. — Equité de ce décret.

Par là se justifie clairement le décret du concile de Constance, dont nos adversaires se font un si grand sujet de scandale. Car enfin qu'a fait ce concile? Il a trouvé la coutume de communier sous une espèce établie sans aucune contradiction depuis plusieurs siècles. Des particuliers s'élevaient et osaient condamner l'Eglise, qui l'avait laissée s'introduire. Si cet attentat est permis, l'Eglise pourra être troublée sans fin, et les simples, qui font toujours la plus grande partie des fidèles, ne pourront plus se reposer sur sa foi. C'est pourquoi le concile déclare « que cette coutume a été raisonnablement introduite, et très-longtemps observée, ainsi qu'elle doit passer pour une loi qu'il n'est pas permis de changer sans l'autorité de l'Eglise[2]. »

Je maintiens que ce décret, devant tous les gens modérés, est hors d'atteinte; et afin qu'on en demeure convaincu, rapportons-le tout au long, avec ce que nos adversaires y trouvent de

[1] Part. II. — [2] Anonyme, p. 168, 179, 207. — [3] *Tr. de la com.*

[1] *La Roque*, p. 274, 276. — [2] *Conc. Const.*, sess. 13; *Labb.*, tom. XII, col. 100.

plus étrange. Le voici : « Ce sacré concile général de Constance déclare, décerne et définit, qu'encore que Jésus-Christ ait institué après souper et administré à ses disciples ce vénérable sacrement sous les deux espèces du pain et du vin, toutefois, et ce nonobstant l'autorité louable des sacrés canons, et la coutume approuvée de l'Eglise, a observé et observe que ce sacrement ne doit point être célébré après souper, ni reçu des fidèles sinon à jeun, si ce n'est en cas de maladie, ou de quelque autre nécessité concédée ou admise par le droit ou par l'Eglise : et qu'encore que dans la primitive Eglise les fidèles reçussent ce sacrement sous l'une et l'autre espèce, toutefois, pour certains périls et scandales, cette coutume a été raisonnablement introduite, que les célébrants le recevraient sous les deux espèces, et les laïques seulement sous une, à cause qu'on doit croire fermement, et ne douter en aucune sorte, que le corps entier et le sang de Jésus-Christ sont véritablement contenus, tant sous l'espèce du pain que sous l'espèce du vin : d'où vient que, puisqu'une telle coutume a été raisonnablement introduite par l'Eglise et par les saints Pères, et QU'ELLE A ÉTÉ OBSERVÉE DEPUIS UN TRÈS-LONG TEMPS, elle doit passer pour une loi que personne ne peut condamner, ni la changer à son gré sans l'autorité de l'Eglise. C'est pourquoi on doit estimer erronée la croyance qu'observer la coutume ou cette loi soit une chose sacrilége et hérétique ; et ceux qui affirment opiniâtrément le contraire de ce qui a été dit ci-dessus, doivent être chassés comme hérétiques. »

C'est ici que les ministres s'écrient que ce décret porte sa condamnation, et qu'en avouant que la communion sous les deux espèces est de l'institution de Jésus-Christ, et qu'elle a été observée par la primitive Eglise, quand il fait passer le contraire en loi, il élève une pratique des derniers siècles au-dessus de la plus pure antiquité, et, qui pis est, la coutume au-dessus de la vérité, et les hommes au-dessus de Jésus-Christ.

Je ne crois pas qu'on m'accuse d'avoir affaibli l'objection ; et toutefois, pour la voir en un moment tomber par terre, et justifier la conduite du concile de Constance, il ne faut que poser un cas pareil. La coutume de baptiser par simple infusion ou aspersion, sans immersion aucune, s'est établie comme celle de la communion sous une espèce, aux XIIe et XIIIe siècles, sans aucune contradiction, à cause de certains inconvénients du baptême par immersion, où la vie des enfants pouvait être en quelque péril. Après deux ou trois cents ans quelques particuliers s'avisent de dire que cette coutume est mauvaise, ce baptême nul, et l'Eglise, qui l'a cru bon, dans une erreur manifeste. Je suppose que le cas arrive à nos adversaires : Laisseront-ils troubler les consciences, révoquer en doute le baptême de tout ce qu'il y a de fidèles dans le monde, et condamner les pasteurs qui refusent de baptiser ces insensés ? Au contraire, ne diront-ils pas, à l'exemple du concile de Constance, « que la coutume de baptiser par simple infusion a été raisonnablement introduite et observée très-longtemps, pour éviter certains périls et inconvénients : qu'ainsi elle doit passer pour une loi qui ne doit pas être changée selon le gré d'un chacun, ni sans l'autorité de l'Eglise, et qu'on doit estimer erronée la croyance, qu'observer cette coutume soit chose sacrilége et illicite ? »

Mais pourquoi parler de ce cas comme si c'était un cas en l'air ? C'est une chose arrivée du temps de nos pères ; et l'on sait l'erreur des anabaptistes. Supposé qu'elle se renouvelle dans la nouvelle Réforme, la laissera-t-on prévaloir ? dira-t-on qu'il n'y a de Chrétiens que dans cette troupe, et qu'avant eux le baptême, sans lequel il n'y a point de christianisme, était éteint ? Or, le concile de Constance n'a pas trouvé moins d'inconvénient dans le procédé de ceux qu'il a condamnés, et ce n'est pas un moindre attentat de réprouver la communion de nos pères que de casser leur baptême. Il y a donc la même raison de s'opposer à l'un qu'à l'autre.

Je ne crains pas que d'habiles gens osent ici apporter comme une différence de ces deux cas, qu'on alléguait à Constance, pour la communion sous les deux espèces, l'institution de Jésus-Christ et la pratique de la primitive Eglise. Car qui ne sent pas que nos rebaptisateurs en disent autant pour le baptême ? C'est une chose avérée qu'il a été institué, donné et reçu avec immersion par Jésus-Christ, par ses apôtres, par l'Eglise primitive, et par tous les siècles précédents ; et en tout et partout le cas est semblable.

Ainsi, pour condamner les anabaptistes, il faudrait former un décret, où il fût dit : « qu'encore que Jésus-Christ ait institué le baptême, et l'ait lui-même reçu par immersion, et que la primitive Eglise ait conservé cette pratique après les apôtres, néanmoins le baptême par infusion a été raisonnablement introduit, et qu'on ne peut sans attentat condamner cette coutume. » C'est de mot à mot ce qu'a prononcé le concile de Constance sur le sujet de la communion : et quand nos adversaires en trouvent la constitution si étrange, c'est qu'ils se laissent prévenir d'une haine aveugle.

Car cet exemple fait voir clairement que tout ce qui est compris dans l'institution de Jésus-

Christ ne l'est pas toujours également dans son précepte, et c'est ainsi sur ce fondement qu'on raisonne dans le concile. C'est pourquoi on y allègue l'observance inviolable de tous les temps de communier à jeun, encore que Jésus-Christ eût fait communier ses apôtres après le souper. Ainsi il demeurait pour constant que ce qui était autorisé par le Maître avait pu être défendu par une loi que personne ne s'est encore avisé de blâmer, tant les temps et les circonstances changent la nature des choses, et tant il était constant que Jésus-Christ avait eu dessein de nous renvoyer à son Eglise pour distinguer dans sa propre institution ce qui était du fond et de la substance, d'avec ce qui était libre et accidentel.

Tous les fidèles, à la réserve des bohémiens, déjà trop insolemment émus par d'autres causes, acquiescèrent au jugement du concile, sur ce fondement immuable, qu'une coutume reçue sans contradiction depuis trois cents ans ne pouvait être contraire à la foi. C'est sur le même fondement que la foi des fidèles se doit reposer, et que, sans faire de nouvelles enquêtes, je maintiens qu'on doit tenir pour constant que Jésus-Christ n'a pas laissé son Eglise sans foi, sans vérité et sans sacrements.

Pour en être persuadé, il ne faut que se souvenir que, dans la profession que l'Eglise a toujours faite de ne rien admettre de nouveau dans sa foi, toute nouveauté dans la foi l'a troublée et l'a rendue attentive. Il n'y a qu'à parcourir toutes les hérésies, l'arienne, la pélagienne, la nestorienne, et enfin toutes les autres sans exception. Nul homme de bonne foi ne niera jamais qu'à la seule nouveauté, et, si l'on me permet de parler ainsi, à la seule face inconnue de ces étrangères, les pasteurs et les enfants de l'Eglise se sont mis en garde, et que jamais on n'a pu montrer, par aucun fait positif, une erreur passée en dogme sans contradiction. Les ministres interpellés de nous en donner un seul exemple positif, ne l'ont pas même tenté; et si l'on en donne un seul exemple, j'abandonne la cause. Si donc il est constant et incontestable, de l'aveu de nos adversaires, que la coutume de communier sous une espèce n'a reçu aucune contradiction durant trois cents ans, et que cette communion ait tellement été jugée suffisante, que personne ne se soit jamais plaint qu'on lui eût rien ôté d'essentiel, c'est une marque certaine qu'elle tirait de plus haut sa validité, et que la coutume contraire était tenue pour indifférente, comme celle du baptême par immersion, celle de communier les enfants, et les autres de cette nature, qu'on a changées sans changer la foi, à cause des inconvénients survenus dans des pratiques d'ailleurs innocentes et sûres.

Que si l'on dit que ces inconvénients, par exemple la crainte de l'effusion du sang précieux de Notre-Seigneur, sont inconnus à l'antiquité, et qu'ils sont nés dans les derniers temps, le contraire est incontestable, de l'aveu encore de nos adversaires. Aubertin nous a fait voir cette crainte dans Origène, au III[e] siècle, dans saint Cyrille de Jérusalem, et saint Augustin au IV[e], pour ne point ici parler des autres [1]. On voit, dans ces saints docteurs, que laisser tomber les moindres parcelles de l'Eucharistie, c'est comme laisser tomber de l'or et des pierreries, c'est comme s'arracher un de ses membres, c'est comme laisser écouler la parole de Dieu qu'on nous annonce, et perdre volontairement cette semence de vie. Ces passages ont été produits dans le *Traité de la communion* [2]. Mes adversaires n'y opposent rien; au contraire, M. de la Roque répond ainsi [3] : « On ne peut nier que les premiers Chrétiens ne prissent soigneusement garde qu'il ne tombât à terre quelque chose des sacrés symboles de l'Eucharistie. » Il avoue, avec Aubertin, tous les passages que j'ai allégués; et tout ce qu'il y remarque [4], c'est « que les précautions des anciens Chrétiens étaient graves, sans scrupule et dignes de la grandeur du sacrement; celles des derniers siècles sont scrupuleuses, et ont je ne sais quoi qui ne répond pas à la majesté du mystère. » Quoi qu'il en soit, le fait est constant; et puisque M. de la Roque ne trouve rien à reprendre à nos précautions, sinon qu'elles lui paraissent plus scrupuleuses que celles des anciens, que dira-t-il de celles de saint Chrysostome, dont le saint évêque Pallade, son disciple et son historien, a écrit [5] : « qu'il conseillait à tout le monde de prendre de l'eau ou quelque pastille après la communion, de peur que, contre leur gré, ils ne jetassent avec la salive quelque chose du symbole du sacrement; ce qu'il faisait le premier, et l'enseignait à tous ceux qui avaient de la religion. » Avaler de l'eau, ou quelque autre chose pour faciliter le passage des parcelles de l'Eucharistie qui demeuraient dans la bouche, de peur de les cracher sans y penser, est-ce une précaution que nos adversaires trouvent indigne de la sainteté des mystères? Les nôtres ne sont pas d'une autre nature; et sans en accuser les derniers siècles, on n'a qu'à s'en prendre à saint Chrysostome.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'effusion trop

[1] *Orig., in Exod.*, hom. 13; *Cyr.*, catec. 5 Myst., n. 21; *Aug.*, pass.; *Auber.*, lib. II. — [2] Part. II. — [3] *La Roque*, p. 312. — [4] *Vita Chrys.*, Op. t. XIII. — [5] *Ibid.*, p. 214.

fréquente du précieux sang, dans la multitude et la confusion des derniers siècles, a troublé les peuples, et introduit quelque changement. Les fidèles accoutumés, sans vouloir ici remonter plus haut, à voir donner la communion sous une espèce aux malades et aux enfants, l'avaient toujours regardée comme suffisante. Ainsi ils se réduisirent eux-mêmes à la communion du corps sacré, surtout dans les églises nombreuses et dans les jours solennels, où les assemblées étaient plus confuses. On n'avait garde de trouver étrange qu'un inconvénient survenu fît changer une chose libre ; et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'une semblable raison a introduit dans l'Eglise grecque un aussi grand changement, quoique d'une autre manière. Pour sauver l'inconvénient de l'effusion, on a commencé, au VIII[e] ou IX[e] siècle, à donner dans une cuiller le corps mêlé avec le sang. Dans cette communion, on ne prend pas plus le sang comme séparé, que dans celle sous une espèce ; on ne boit pas non plus ; on ne fait pas les deux actions distinguées, qui font le repas parfait ; et enfin, pour toutes ces raisons on ne satisfait pas davantage au précepte : « Buvez-en tous. » C'est pourquoi les luthériens, qui rejettent notre communion, trouvent la même nullité dans celle des Grecs ; et un de leurs plus savants docteurs vient encore de décider, selon les principes de ses confrères, « que la communion par le mélange des espèces est contraire à l'institution de Jésus-Christ, parce qu'elle confond les deux actes du repas sacré, qui sont, comme dans les autres repas, manger et boire [1]. » Mais à tout cela nous opposons que les Grecs et les Latins ont reconnu, d'un commun accord, que l'Eglise n'était pas astreinte à prendre l'institution dans cette rigueur, et que Jésus-Christ lui avait laissé la liberté d'user en cela d'interprétation. Selon cette liberté, les Latins, qui d'abord avaient eu recours à la communion par le mélange, ont cru mieux conserver l'image de mort, en prenant le corps séparé du sang : et la coutume en ayant duré trois cents ans, sans aucune contradiction, comme il a été démontré du consentement de nos adversaires, nous avons vu qu'on avait eu la même raison de la retenir, au concile de Constance, contre Pierre de Dresde et Jacobel, qu'on a eue depuis de conserver le baptême sans immersion contre les anabaptistes.

CHAPITRE III.

Il n'y a que contention dans les discours des ministres. — Ils rejettent l'argument dont Pierre de Dresde et Jacobel se servaient pour autoriser leur révolte.

Pour entrer un peu plus avant dans la matière, mais toujours sans discussion, et sans aucune nécessité de remuer beaucoup de livres, rappelons en notre mémoire que, de l'aveu de nos adversaires, le premier qui osa rejeter la communion sous une espèce, comme insuffisante, fut Pierre de Dresde, qui persuada Jacobel au commencement du XV[e] siècle. Mais peut-être que ce Pierre de Dresde, et son sectateur Jacobel, étaient des hommes savants qui, pour combattre une doctrine et une pratique universellement reçue, se servirent de forts arguments ? Non encore. Ils n'employèrent pour tout argument que ce passage de l'Evangile : « Si « vous ne mangez la chair du Fils de l'homme « et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie « en vous [1] : » passage qui, de l'avis commun de tous les protestants, sans en excepter un seul qui ait du moins quelque nom, loin de regarder la communion sous les deux espèces, ne regarde pas même le mystère de l'Eucharistie. Je n'en impose pas, la chose est constante : M. de la Roque en est encore demeuré d'accord dans sa *Réponse* : « Je reconnais, » dit-il [2], « que le chapitre VI de saint Jean ne traite pas du sacrement de l'Eucharistie, qui n'était pas encore institué, et qu'ainsi Jacobel, qui vivait dans un siècle obscur et ténébreux, se trompa, lorsqu'il s'en servit pour appuyer la communion sous les deux espèces. » L'anonyme n'en dit pas moins : « Les protestants, » dit-il [3], « n'entendent le chapitre IV de saint Jean, que de la communion par la foi, et nullement du sacrement. » Ainsi, d'un commun accord et de l'avis des protestants, comme du nôtre, Jacobel et Pierre de Dresde se remuèrent contre l'Eglise sur un mauvais fondement ; et tel est le commencement des troubles qu'on a excités sur la communion sous une espèce.

La suite n'en est pas plus heureuse. Ces deux hommes furent suivis de Jean Hus ; encore ai-je mis en fait, dans le *Traité de la communion* [4], que Jean Hus n'osa pas dire d'abord que la communion sous les deux espèces fût nécessaire. « Il lui suffisait, » dit Calixte [5], « qu'on lui avouât qu'il était permis et expédient de la donner : mais il n'en déterminait pas la nécessité, » tant il trouva établi qu'en effet il n'y en avait aucune.

Tous ces faits, que j'ai avancés dans le *Traité de la communion*, ont passé sans être repris. Seulement M. de la Roque m'a reproché d'avoir pris tout cela, avec beaucoup d'autres choses sur le même sujet, dans Calixte, célèbre luthérien, qui a écrit de toute sa force contre la commu-

[1] *Pfeiffing., Act. rer. amot.*, part. IV, q. 18.

[1] *Joan.*, VI. 53. — [2] *La Roque*, p. 292. — [3] Anonyme, p. 114. — [4] Part. II — [5] *Cal, De communione*, n. 25, 26.

nion sous une espèce. Tant pis pour les protestants, si les faits que j'ai établis sont si constants, que nos plus grands adversaires en conviennent avec nous. En effet, Calixte est ici d'accord avec Æneas Sylvius, qui écrivit cette histoire dans le temps où la mémoire en était récente ; et si j'ai mieux aimé citer Calixte que Sylvius, c'est afin que des faits de cette importance fussent confirmés aux protestants par les témoignages de leurs auteurs.

J'ajouterai encore un fait qui n'est pas moins assuré ; c'est que ces ardents défenseurs de la communion sous les deux espèces, qui ont soutenu, non par de doctes écrits, mais par de sanglantes batailles, la doctrine de Pierre de Dresde, de Jacobel et de Jean Hus, croyaient comme eux la transsubstantiation, et tout ce que nos adversaires appellent ses suites. Il est constant que Jean Hus n'a jamais discontinué de dire la messe. M. de la Roque a prouvé, par ses écrits, qu'il a cru et professé jusqu'à la mort la présence réelle, la transsubstantiation, l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et en un mot, « tout ce que croyait l'Eglise romaine [1]. » Il en dit autant de Jérôme de Prague, disciple de Hus. Ainsi ces signalés défenseurs des deux espèces étaient des transsubstantiateurs, des sacrificateurs et des adorateurs de l'Eucharistie, c'est-à-dire, selon nos réformés, des sacriléges, des impies et des idolâtres, quoique, par une merveille surprenante, ils fussent en même temps, non-seulement des fidèles, mais encore des saints et des martyrs. Tout cela s'accorde parfaitement dans la nouvelle Réforme ; car il ne faut pas combattre l'Eglise romaine pour mériter tous ces titres. On sait aussi que les sectateurs de Jean Hus faisaient porter en procession le corps de Notre-Seigneur, et dans la coupe sacrée son sang précieux, qu'ils adoraient avec de profonds respects. Il n'est pas moins assuré qu'à l'exemple de Jean Hus, ils rendaient les mêmes honneurs aux reliques de leurs faux martyrs, que nous rendons à celles des vrais martyrs, et qu'ils joignaient cette idolâtrie à toutes les autres dont nos réformés nous accusent. En même temps, on est d'accord que c'étaient les plus inhumains et les plus sanguinaires de tous les hommes, qui ont le plus versé de sang, qui ont fait le plus de pillages ; et voilà, si nous en croyons les protestants, ceux qui gardaient en ces temps-là, avec le plus de zèle, le dépôt de la vérité.

[1] *Hist. de l'Euch.*, part. II, art. 18, p. 465, etc.

CHAPITRE IV.

Mépris de Luther et des premiers réformateurs, pour les défenseurs de la communion sous les deux espèces.

Après qu'on les eut exterminés, leur mémoire était si fort détestée, que Luther au commencement n'en parlait jamais qu'avec horreur ; aussi méprisait-il souverainement Carlostad, et tous ceux qui regardaient la communion sous une ou sous deux espèces comme une affaire importante. C'est alors qu'il écrivit la lettre à Guttolius, que M. de la Roque n'a pas voulu trouver dans ses œuvres, où il range la communion sous les deux espèces parmi *les choses de néant* [1], et condamnait Carlostad, qui mettait la réformation dans ses bagatelles.

Et il tenait tellement l'une et l'autre de ces communions pour indifférentes, qu'il a écrit ces paroles, que je veux bien ici représenter selon la traduction de M. de la Roque, puisqu'il accuse la mienne de n'être pas exacte : « Si un concile par hasard ordonnait ou permettait de sa propre autorité les deux espèces, nous ne les voudrions pas prendre ; mais alors, en dépit du concile et de son ordonnance, nous n'en prendrions qu'une, ou ne prendrions ni l'une ni l'autre, et maudirions ceux qui prendraient les deux par l'autorité d'un tel concile ou d'un tel décret [2]. » M. de la Roque cherche quelque excuse à ce discours emporté, en disant que l'intention de Luther était seulement de montrer qu'on ne devait rien faire en cette occasion par l'autorité du concile, mais par celle de Jésus-Christ. Qu'on le prenne comme on voudra ; nous voyons toujours assez que Luther tenait pour indifférent de prendre une espèce ou deux, ou pas une, tant il avait de dévotion pour ce mystère céleste. Un docteur allemand a cru depuis peu dire quelque chose, en répondant que Luther ne parlait pas selon son sentiment, en traitant ces communions comme indifférentes ; mais qu'il raisonnait seulement dans la présupposition qu'on les tînt pour telles, selon l'institution de Jésus-Christ, et que cependant le concile en voulût faire un culte nécessaire [3]. Mais où aller chercher ce cas ? Quelqu'un s'était-il avisé de dire, parmi les Chrétiens, qu'il peut être indifférent de prendre ou de ne pas prendre la communion, ou de ne la prendre ni sous une ni sous deux espèces ? Et quand est-ce qu'il faut déférer à l'autorité d'un concile et de toute l'unité chrétienne, si ce n'est du moins dans les choses indifférentes ? Que s'il est nécessaire d'y référer, peut-on faire que l'obéissance qu'on rend à l'Eglise pour l'amour de

[1] Tom. II, epist. 56, *ad Gasp. Gutto.* — [2] *Luth.*, *De ref. Miss.*; *La Roque*, p. 278. — [3] *Pfeiff.*, *Act. rer. amot.*, part. IV, q. 2, p. 215.

Dieu ne soit pas un honneur rendu à lui-même? On voit donc manifestement que j'ai eu raison de conclure de ces paroles, que « si Luther et les siens se sont, dans la suite, tant opiniâtrés aux deux espèces, c'est plutôt par esprit de contradiction que par un sérieux raisonnement [1]. »

M. de la Roque n'a pas voulu voir l'indifférence de la communion sous une ou sous deux espèces dans les *Lieux communs* de Mélanchton [2]. Elle y était néanmoins, quand Luther approuva ce livre, au titre *De l'abrogation de la loi* [3]. Les luthériens, et non-seulement Calixte, mais les autres qui l'ont vu comme nous, ne l'ont pas niée. On l'y voit encore dans beaucoup d'éditions; et si on l'a ôtée dans quelques autres, c'est assez qu'on ait vu la première pente et l'impression que faisait naturellement sur les esprits l'autorité de l'Eglise et l'ancienne tradition.

Notre ministre demeure d'accord que Luther, en 1528, dans la visite de Saxe, laisse la liberté de ne prendre qu'une seule espèce [4]. Il ne fallait pas oublier ce que j'avais mis en fait [5], qu'il continua de laisser cette liberté en 1533, quinze ans après qu'il se fut érigé en réformateur. M. de la Roque veut que nous disions que c'était une tolérance en faveur de ceux « qui ne pouvaient pas se défaire tout d'un coup de tous les préjugés dont ils avaient été imbus dans la communion de Rome ; si bien que leur infirmité leur tenait lieu d'une invincible nécessité. » Ce ministre ne s'aperçoit pas qu'il nous accorde, sans y penser, ce que nous demandons, puisque ces tolérances ne sont pas permises dans les choses essentielles; d'où il s'ensuit que celle-ci doit être rangée parmi les indifférentes. Et quand le ministre ajoute qu'en ce cas *l'infirmité tient lieu d'une invincible nécessité*, il fait bien voir que ces grands mots ne se doivent pas prendre à la rigueur, et confirme ce qu'il nous a déjà dit, qu'après tout la nécessité qui excuse les deux espèces, n'est pas une nécessité physique et absolue, mais une nécessité de prudence et de bienséance soumise au jugement de l'Eglise.

CHAPITRE V.

La communion sous une ou sous deux espèces reconnue indifférente dans la confession d'Augsbourg.

Mais l'endroit le plus important que j'avais remarqué est celui de la *Confession d'Augsbourg*, répété dans l'*Apologie*, que M. de la Roque traduit ainsi [6] : « Nous excusons l'Eglise, qui a souffert cette injustice de ne recevoir qu'une espèce, ne pouvant avoir les deux; mais nous n'excusons pas les auteurs de cette injustice, qui soutiennent qu'on défend avec raison l'usage du sacrement entier. » Quelque beau tour que veuille donner M. de la Roque à ces paroles de la *Confession d'Augsbourg*, il en résulte toujours ce que j'en avais conclu [1] : premièrement, que tout le parti luthérien, par la plus insigne absurdité qui fut jamais, distingue l'Eglise d'avec ses conducteurs, comme si les conducteurs n'étaient pas eux-mêmes, par l'institution de Jésus-Christ, une partie essentielle de l'Eglise; secondement, que ce que l'*Eglise perdit* ne pouvait pas être essentiel, puisqu'il ne peut jamais être excusable ni tolérable de recevoir les sacrements de qui que ce soit, contre l'essence de leur institution ; troisièmement, que c'est en vain qu'on appelle Eglise celle qui n'a pas les sacrements, dont la droite administration n'est pas moins essentielle à l'Eglise que la pure prédication de la parole ; d'où il s'ensuit, en quatrième lieu, que, de l'aveu manifeste de la *Confession d'Augsbourg* et de tout le parti luthérien, lorsqu'il n'y aura plus d'autre obstacle à la réunion que la communion sous une espèce, les vrais fidèles seront excusables de s'en reposer sur leurs pasteurs, et de prendre l'Eucharistie comme on la leur donne.

M. de la Roque prend ensuite beaucoup de soin à me répondre sur ce que j'ai dit de Calixte ; mais on n'a qu'à lire ce qu'il en dit lui-même [2] : on y trouvera ces mots de Calixte [3] : « qu'il ne faut pas exclure du nombre des vrais Chrétiens nos ancêtres qui ont été privés de l'usage du calice il y a plus de cent cinquante ans, ni même tous les autres qui en sont aujourd'hui privés par les raisons que j'ai dites ; » c'est-à-dire qui en sont privés, même parmi nous, ne pouvant mieux faire. M. de la Roque eût voulu que j'eusse ici rapporté les raisons qui ont mu Calixte à parler ainsi ; mais pour moi je n'avais que faire des raisonnements de Calixte : il me suffisait d'avoir démontré ce fait constant : qu'un zélé défenseur de la prétendue évidence du précepte des deux espèces est enfin forcé de ranger au nombre des vrais fidèles ceux qui, malgré cette évidence, communient encore aujourd'hui sous une seule, ne pouvant pas mieux faire, c'est-à-dire manifestement les Catholiques romains. Et puisque M. de la Roque trouve *qu'il ne pouvait parler plus judicieusement* [4], il en résultera toujours, de l'aveu de Calixte et de M. de la Roque, que quelques raisons qu'ils aient eues de parler ainsi, ceux qui encore aujourd'hui

[1] *Tr. de la comm.* — [2] *La Roque*, p. 281. — [3] *Melanch.*, *Loc. comm.*, titul. *De abrog. legis.* — [4] *La Roque*, p. 383. — [5] *Tr. de la comm.* — [6] *La Roque*, p. 285

[1] *Tr. de la com.* — [2] *La Roq.*, p. 280. — [3] *Calixt.*, *De comm.*, n. 200; *Indic. de controv.*, n. 76; *De concord. Ev.*, n. 1. — [4] *La Roque*, p. 287.

communient avec nous sous une espèce n'ont rien à craindre devant Dieu, et sont mis par les ministres au nombre des vrais fidèles.

Et afin qu'on voie plus clairement ce sentiment de Calixte, que M. de la Roque a trouvé si judicieux, voici un des passages que j'avais produits d'un petit livre de cet auteur, qui a pour titre : *Désir de la concorde ecclésiastique,* imprimé à La Haye en 1651 [1]. « Ceux qui croient ce qui est nié par les sociniens, et espèrent obtenir la rémission des péchés et la gloire éternelle, non par leurs propres mérites, mais par la vertu et par le mérite de la passion de Jésus-Christ, et qui mettent le mérite de la mort de Jésus-Christ entre eux et la colère de Dieu, qui, en outre, sont baptisés et reçoivent l'Eucharistie COMME ON LA LEUR DONNE, et avec cela vivent bien, s'abstenant des œuvres de la chair, il est certain qu'ils sont tenus de Dieu pour ses enfants, et sont reçus à son héritage céleste. » On voit bien ce qu'il entend par ces mots : « Ceux « qui reçoivent l'Eucharistie comme on la leur « donne ; » c'est-à-dire, entre autres, ceux qui, comme nous, selon l'expression du même Calixte, communient « encore aujourd'hui sous « une espèce. » Ceux-là donc ne sont pas exclus du royaume de Dieu, et, loin d'en être exclus, *il est certain qu'ils y sont admis*, pourvu que, menant d'ailleurs une sainte vie, ils mettent leur confiance, non dans leurs propres mérites, mais dans les mérites de Jésus-Christ. Reste donc à examiner si nous croyons avoir des propres mérites, nous qui, selon le concile de Trente, n'en connaissons point qui ne soient des dons de grâce ; et si nous mettons notre confiance en quelque autre qu'en Jésus-Christ, nous qui disons tous les jours dans la Messe : « Nous vous prions, Seigneur, de nous recevoir au nombre de vos saints, non en pesant nos mérites, mais en nous pardonnant par grâce, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » C'est sur cela que nos convertis seront aisément satisfaits, du consentement des ministres; et en attendant, il est constant que la communion sous une espèce ne les exclut pas du salut, de l'avis de Calixte même, un si ardent défenseur de la communion sous les deux espèces, et de M. de la Roque, qui a trouvé son sentiment si judicieux.

Toutes ces choses font voir que, malgré tout ce que nous disent les protestants sur la nécessité des deux espèces, ils sentent bien au fond de leur cœur qu'elle n'est pas si grande qu'ils le veulent dire, et qu'il y a plus de contention que de vérité dans leurs discours. Concluons donc enfin ce raisonnement; et, pour montrer que cette matière peut être vidée sans de grandes discussions, et sans remuer beaucoup de livres, souvenons-nous que c'est chose avouée par nos adversaires, que la coutume de communier sous une espèce a passé sans contradiction; qu'elle avait de leur aveu duré trois cents ans, sans qu'on s'en fût plaint : que Pierre de Dresde fut le premier qui s'en plaignit au commencement du XV[e] siècle: que Luther et les luthériens, qui suivirent ce sentiment dans le XVI[e], ont trouvé de légitimes excuses, non-seulement à nos pères qui ont communié sous une espèce, mais encore à ceux qui y communient aujourd'hui parmi nous ; que les ministres calvinistes ont trouvé ce sentiment judicieux ; que, selon eux, la nécessité de communier sous les deux espèces reçoit des exceptions; que ces exceptions ne sont pas seulement fondées sur des nécessités absolues telle qu'est celle des abstèmes, qui ne peuvent boire du vin, mais encore sur des nécessités de bienséance, telle qu'est celle des malades, et les autres que nous avons remarquées: qu'on ne trouve rien dans l'Ecriture sur ces exceptions, et que la détermination en dépend de l'autorité et de la prudence. Ceux qui, après cela, veulent disputer, auront pour toute réplique ce mot de l'Apôtre : « Si quelqu'un est « contentieux parmi vous, nous n'avons pas « cette coutume, ni aussi l'Eglise de Dieu [1] ; » et encore : « Est-ce de vous qu'est sortie la pa- « role de Dieu, ou bien êtes-vous les seuls à qui « elle soit parvenue [2] ? » Ce qui montre que, sans présumer de son sens particulier, il faut remonter à l'antiquité et se soumettre à l'autorité de l'Eglise.

CHAPITRE VI.

La communion sous une ou sous deux espèces jugée égale dès la première antiquité, du consentement unanime de tous les Chrétiens.

Nous en avons assez dit pour contenter les esprits modérés ; mais il faut encore étendre plus loin notre charité, et aider l'infirmité de nos frères qui se croiront obligés de pénétrer plus avant. J'entreprends de leur faire voir que dès la première antiquité, et du consentement unanime de tous les Chrétiens, la communion est jugée égale sous une ou sous deux espèces. C'est ce que j'avais démontré par la communion domestique, par la communion des malades, par la communion des enfants, par la communion des présanctifiés, et même par la communion publique et ordinaire de l'Eglise [3]. Mais afin de ne laisser plus, s'il plaît à Dieu, aucune difficulté sur ces matières, il faut repasser avec un nouveau soin sur tous ces faits, et suivre la tradition

[1] *Desid. concord. Eccles.*, n. 4, p. 151.

[1] *I Cor.*, XI, 16. — [2] *Ibid.*, XIV, 36. — [3] *Tr. de la com.*, part. I.

de la communion sous une espèce, depuis l'origine du christianisme jusqu'au concile de Constance, où la question qu'on émut seulement alors fut décidée.

Dans la discussion de ces matières, je demande de la patience à mon lecteur; et j'ose lui promettre, par avance, que pour peu qu'on ait ou de goût ou de respect pour l'antiquité, on sera payé de ses peines. Il faudra souvent expliquer les anciens rites de l'Église, qui sont autant de monuments de la tradition. Nos adversaires nous parlent souvent de l'ancien christianisme. C'est de cet ancien christianisme que nous leur représenterons les saintes coutumes, où tous les enfants de Dieu respirent, pour ainsi dire, un air de piété. Il est vrai qu'il est désagréable d'avoir à traiter ces choses avec les ministres, qui les recherchent d'une manière bien différente de la nôtre. Nous les recherchons pour les éclaircir, pour en profiter, pour en tirer des preuves de la tradition: nos adversaires, qui au fond les estiment peu, et sont toujours prêts à les blâmer, y étudient de quoi nous faire de nouveaux procès; de sorte que, pour les confondre, il faut souvent descendre dans une critique où la plupart de nos lecteurs n'ont pas le loisir d'entrer. Mais j'espère que la charité me donnera le moyen de surmonter tous ces obstacles. Le moyen le plus ordinaire que j'y emploierai, sera l'aveu des ministres. Quelquefois même, comme je l'ai déjà dit, leurs dénégations affectées serviront à faire connaître ce qu'ils ont voulu cacher avec artifice. Mais je dirai, en général, que pourvu qu'on prenne la peine de se mettre dans l'esprit ce que la force de la vérité leur fait avouer, on verra clair dans cette matière, et l'on ne sera pas loin du royaume de Dieu. Il y aura des faits si constants, que tout le monde en pourra également sentir la vérité et la force. C'en est assez dans le fond pour assurer son salut; le reste affermira ceux qui auront le loisir de le discuter. Je tâcherai de pourvoir au besoin de tout le monde, et je ne plaindrai aucun travail pour me faire entendre, non-seulement des plus capables, mais encore des plus occupés et des moins instruits.

Mais je demande à ceux de nos adversaires à qui Dieu mettra dans le cœur un désir sincère de profiter de mon travail, qu'ils s'attachent uniquement à la question dont il s'agit à chaque endroit. J'avais fait la même demande au commencement du *Traité de la communion* [1]; mais, quelque équitable qu'elle fût, l'anonyme n'a pas voulu y entendre. Bien plus, sous prétexte que je demande qu'on s'attache à la question des deux espèces, et qu'on renvoie à une autre fois les autres difficultés, il veut faire accroire que c'est *qu'elles m'inquiètent* [1]; et il semble, à l'entendre, que je demande quartier là-dessus. Pour lui, à chaque page, il se jette sur les inconvénients de la présence réelle. Si l'on parle du pain et du vin, si l'on prend des précautions sur l'altération des espèces: bien plus, si l'on donne aux fidèles l'Eucharistie dans la main, et si l'on permet de la porter dans la maison: quoique ces choses soient indifférentes de leur nature, et ne fassent rien en aucune sorte à la présence réelle, il en tire de continuels avantages. Qui ne voit que c'est vouloir embarrasser les questions, et n'y voir jamais de fin, que de les mêler ainsi ensemble? J'ai donc eu raison de demander qu'on s'attachât uniquement aux difficultés qui regardent la communion sous les deux espèces. Si l'on veut parler des autres, nous y pourrons revenir, quand la question des deux espèces sera épuisée, et j'espère en dire assez pour ne laisser aucun doute, sur toute la matière de l'Eucharistie, à tous ceux qui chercheront la vérité.

Il faut seulement considérer que si Jésus-Christ veut être réellement présent dans ce mystère, il ne veut pas moins y être caché. Tout ce qui nous y paraît de bas et d'indigne de Jésus-Christ, est une suite de ce profond abaissement où le Fils de Dieu est entré en se faisant homme. Il est vrai qu'il est sorti de sa vie souffrante; mais il n'est pas encore sorti de sa vie cachée. Jésus-Christ ressuscité ne meurt ni ne souffre plus. Saint Paul l'a dit, et cela est certain; mais il est encore caché dans son Père, et comme dit le même saint Paul: « notre vie est cachée avec lui « en Dieu. Quand Jésus-Christ, notre vie, appa« raîtra, alors aussi nous apparaîtrons avec lui « en *grande* gloire [2]. » Nous ne craignons point de dire que ces aliments ordinaires, dont il veut que nous fassions tous les jours son corps et son sang par la parole, ces espèces fragiles dont il se couvre, avec toutes les altérations qui leur arrivent à l'ordinaire, ces boîtes, ces coffrets, ces linges sacrés où l'on réserve son corps, et toutes les précautions qu'il faut avoir pour le garder, sont des suites de sa vie cachée, et sont à la fois des marques de la secrète familiarité où il veut entrer avec nous, que son amour nous doit rendre chères et vénérables. Nos adversaires voudraient faire accroire que, par nos précautions, il semble que nous ayons peur pour Jésus-Christ, et que nous soyons en peine d'affranchir son corps et son sang *des accidents fâcheux* qui leur peuvent arriver [3]; comme si nous ne savions

[1] *Tr. de la comm.*, part. I.

[1] Anonyme, p. 183. — [2] *Col.*, III, 3, 4 — [3] *Jur.*, *Exam. de L'Eu.* p. 385, 387.

pas que Jésus-Christ, au-dessus de tout accident par sa propre majesté, n'a rien à craindre parmi ces altérations. Celui qui conserve toute sa grandeur en descendant dans nos corps, peut-il être ravili par les autres choses où les espèces de son sacrement sont exposées? D'où viennent donc nos précautions? J'en avais rendu la raison [1]; et si l'on avait voulu la comprendre, on aurait épargné beaucoup de paroles inutiles. J'avais donc représenté, qu'encore que, dans le fond, il ne puisse plus rien arriver de fâcheux ni d'ignominieux à Jésus-Christ, « le respect que nous lui devons veut qu'autant qu'il est en nous, nous ne le mettions qu'où il veut être. C'est l'homme qu'il cherche; et, loin d'avoir horreur de notre chair qu'il a créée, qu'il a rachetée, qu'il a prise en se faisant homme, il s'en approche volontiers pour la sanctifier. Ainsi tout ce qui a rapport à cet usage l'honore, parce que c'est une dépendance de la glorieuse qualité du Sauveur du genre humain; mais, au contraire, nous empêchons, autant qu'il est possible, tout ce qui dérobe à l'homme le corps et le sang de son Sauveur; et c'est la cause des précautions que nous observons à le garder, à l'exemple des premiers Chrétiens [2]. » Voilà ce que j'avais dit sur le sujet de nos précautions. C'est à quoi l'anonyme devait répondre, au lieu de perdre le temps à exagérer les inconvénients où l'altération des espèces mettrait Jésus-Christ, et grossir son livre de choses si vaines et si clairement réfutées.

Il pousse la chose si loin, que la coutume ancienne de mettre le sacré corps de Notre-Seigneur dans la main de chaque fidèle pour le porter à sa bouche, lui est une preuve contre la présence réelle [3]. Mais c'est être trop contentieux, que de tirer avantage de ces pratiques indifférentes. Au fond, la main des fidèles n'est pas moins précieuse que la bouche. Il y en avait autrefois qui croyaient être plus respectueux envers Jésus-Christ, lorsque, dans la communion, au lieu de présenter la main, ils apportaient des vaisseaux d'or ou de quelque autre riche matière, pour y recevoir le corps sacré. Cette pratique fut défendue dans le concile tenu *in Trullo*, c'est-à-dire dans le dôme du palais impérial. On y fit ce canon [4] : « Si quelqu'un veut participer au corps immaculé de Notre-Seigneur, qu'il mette ses mains en forme de croix pour y recevoir la communion, car nous ne recevons pas ceux qui, en présentant au lieu de la main des vaisseaux d'or ou d'autres semblables réceptacles, préfèrent une matière inanimée à l'image de Dieu. » On regardait donc alors comme une marque de respect de recevoir le corps du Sauveur avec la main; mais ce qu'on regarde en un temps comme une marque de respect, en un autre temps et par d'autres vues, peut être regardé d'une autre sorte; et il n'y a rien de plus faible ni de plus mauvaise foi que de tirer des arguments de telles pratiques.

[1] *Trait. de la comm.* — [2] *Ibid.* — [3] Anonyme, p. 225 — [4] Can. 101, *Labb.*, tom. VI, col. 1184 et seq.

C'est donc une extrême faiblesse à nos adversaires de tirer à conséquence la coutume de brûler les restes de l'Eucharistie, rapportée par Hésychius [1], comme étant de l'Eglise de Jérusalem. Altération pour altération, celle du feu n'est pas plus à craindre que les autres. Mais, à nos sens, elle a quelque chose de plus propre que la moisissure, et c'est pourquoi les fidèles, qui cherchaient toujours pour l'Eucharistie ce qu'il y avait de plus net, employaient à en consumer les restes le plus pur des éléments. Le Saint-Esprit en avait donné l'exemple, en ordonnant, dans l'*Exode* [2] que *les restes de l'agneau pascal seraient consumés par le feu*, ne trouvant point de manière plus respectueuse et plus pure de consumer une chose sainte. Ainsi on la transportait à l'Eucharistie, et de la figure on la faisait passer à la vérité. Et outre cette raison, les saints Pères trouvaient ici un grand mystère. Car Hésychius et les autres, en comparant la nouvelle Pâque avec l'ancienne, nous disent que le Saint-Esprit a voulu nous marquer par ce feu, qu'après avoir reçu et digéré dans notre esprit tout ce que nous entendons de l'Eucharistie, les restes qu'on ne peut pas pénétrer doivent être consumés et comme dévorés par la foi, et comme par un feu divin. Le feu était donc ici le symbole de l'ardeur céleste, avec laquelle la foi consumait toutes les difficultés de l'Eucharistie, et les doutes que le sens humain faisait naître sur un mystère si profond. Qu'y a-t-il là qui ne soit respectueux envers Jésus-Christ, ou qui déroge à sa présence? Et cependant l'anonyme ose dire que c'est *condamner Jésus-Christ au feu, et le faire brûler tout vif* [3]. Qui pourrait souffrir ces sophistes, qui prennent les choses si fort à contre-sens, et qui, substituant leurs idées profanes à celles de nos pères, tournent leurs respects en irrévérences?

CHAPITRE VII.

De la communion domestique.

Pour venir maintenant aux saintes coutumes de l'ancien christianisme que nous devons expliquer, je trouve à propos de commencer par la communion domestique, et d'y joindre, comme une annexe inséparable, la communion des

[1] *Hesychius, in Levit.*, l. II, c. 8. — [2] XII, 10. — [3] Anon., p. 225.

malades; parce qu'à cause de la réserve du Saint-Sacrement nécessaire dans l'une et dans l'autre, elles ont beaucoup d'affinité. Voici donc comment je pose le fait, afin qu'on m'entende bien d'abord, et que dans la suite on ne vienne pas me faire des chicanes inutiles. Je prétends qu'il demeurera pour constant, par les propres réponses de mes adversaires, que c'était la coutume de l'Eglise, après la communion solennelle, de garder l'Eucharistie sous la seule espèce du pain, pour en communier tous les jours en particulier dans la maison, et que la coutume n'était pas de réserver l'autre espèce. Je parle de la coutume, et non pas de quelques cas extraordinaires et particuliers. Or, c'en est assez pour prouver que la coutume de communier sous une espèce est aussi ancienne que l'Eglise, puisque les ministres la reconnaissent eux-mêmes approuvée et établie dès le IIe siècle, sans qu'on trouve qu'elle ait jamais été contredite. Un fameux ministre de mon voisinage et de mon diocèse l'a écrit ainsi : c'est M. le Sueur, dans son *Histoire de l'Eglise*, ouvrage imprimé par l'ordre et avec l'approbation expresse *du synode de l'Ile-de-France, de Picardie, Brie, Champagne et pays Chartrain, tenu à Vitry en* 1675 [1]. En effet, ce qu'on voit commun et établi dès le milieu du XIIIe siècle, devait venir de plus haut, et cet auteur l'aurait rapporté aux temps apostoliques avec autant de fondement qu'au IIe siècle, si ce n'était que la coutume de ces messieurs est de fixer toujours des temps, à l'aventure et sans fondement, aux pratiques qui leur déplaisent. A la vérité, j'avais vu Calixte avec quelques autres contester en quelque manière que cette communion fût faite sous la seule espèce du pain; car enfin c'était accorder la communion sous une espèce dans des siècles trop vénérables; et il importait à la cause qu'un fait si décisif pour notre croyance ne passât pas pour entièrement avoué. Mais enfin il me paraissait que la bonne foi et la force de la vérité l'avait emporté sur cet intérêt. Aubertin même n'avait reconnu que le pain seul, dans les fameux passages de Tertullien et de saint Basile, où l'on voit la communion domestique si clairement établie [2]. J'ai produit, avec ces passages, ceux de M. de la Roque, dans son *Histoire de l'Eucharistie* [3], où il établit cette communion sous la seule espèce du pain. L'aveu de ces deux ministres, qui ont écrit après presque tous les autres avec une telle curiosité dans leurs recherches et une égale application à tourner tout contre nous, m'avait paru décisif; mais quoique mes adversaires ne m'accusent pas d'en

[1] *Hist. de l'Eu.*, p. 548 — [2] *Aub.*, l. II. p. 342, 442. — [3] *Hist. de l'Eu.*, par. I, c. 12, p. 154, col. 14 et 15.

avoir mal rapporté les sentiments, l'ancien intérêt est revenu, et ils ont renouvelé la querelle. M. de la Roque lui-même se dédit [1]. Au lieu de répondre, comme auparavant, que « ce qu'on souffrait aux fidèles d'emporter chez eux le pain de l'Eucharistie pour le prendre quand ils voulaient, c'était un abus qu'on a toléré à la vérité assez longtemps dans l'Eglise, mais qui ne peut préjudicier à la pratique généralement reçue de communier sous les deux espèces [2]; » maintenant il nie le fait et soutient que la communion domestique se faisait *sous les deux symboles du pain et du vin* [3]. L'auteur de la seconde Réponse se joint à lui de toute sa force. Il faut donc premièrement établir le fait, et ensuite nous détruirons leurs autres réponses.

CHAPITRE VIII.

Pourquoi l'on a fait la réserve de l'Eucharistie, plutôt sous l'espèce du pain que sous celle du vin. — Que les solitaires ne recevaient que l'espèce du pain.

Pour le fait, j'avais dit d'abord que la nature même parle pour nous. Puisqu'il a plu au Fils de Dieu de nous cacher son mystère, et que, pour cette raison, il a voulu que les espèces sous lesquelles il nous a donné son corps et son sang souffrissent les mêmes altérations que s'il ne s'y était rien fait de surnaturel, il est clair que pour réserver l'Eucharistie il fallait le faire sous l'espèce qui se conserve avec plus de facilité, c'est-à-dire sous celle du pain, et non pas sous celle du vin, qui s'altère aisément. Ces messieurs méprisent beaucoup cette remarque; et l'auteur de la *IIe Réponse* répète souvent, qu'on porte le vin comme les autres liqueurs jusqu'aux extrémités de la terre [4]; comme s'il s'agissait ici d'une liqueur que l'on conservât dans un vaisseau toujours fermé. Pour M. de la Roque, il soutient que tout, jusqu'aux solitaires, qui *vivaient sans prêtres* [5] dans le désert, et qui, pour communier tous les jours, réservaient l'Eucharistie souvent d'une Pâque à l'autre, la réservaient et la recevaient sous les deux espèces [6]. J'ai remarqué que ces hommes merveilleux ne venaient à l'église qu'aux solennités principales [7]. Il n'était donc pas possible que l'espèce se conservât aussi longtemps qu'il eût fallu pour leur communion : puisque, loin de tenir leurs vaisseaux fermés pour conserver ce breuvage céleste, il les eût fallu tous

[1] *La Roque*, part. I, p. 132, 133 et suiv. — [2] *Hist. de l'Eu.*, part. I, ch. 12, p. 159. — [3] *La Roque*, part. I, ch. 6, p. 161. — [4] Anonyme, part. II, ch. I, p. 126, etc. — [5] Bossuet observe, à la marge de son manuscrit original, que si l'on veut examiner avec attention la lettre de saint Basile à Cæsarius, ou l'*Histoire Lausiaque*, on se convaincra que dans les deserts, et parmi les solitaires d'Egypte, il n'y avait point de prêtres. (*Edit. de Paris.*) — [6] *La Roque*, p. 176. — [7] *Tr. de la com.*, part. I.

les jours ouvrir pour le consumer goutte à goutte. Aussi nous avons vu que saint Basile, dans la célèbre épître à Cæsarius, où il expose ce que ces saints hommes emportaient de l'église dans le désert pour communier, ne parle que de ce *qu'on mettait à la main pour le porter à la bouche* [1], c'est-à-dire, sans difficulté, la partie solide du sacrement; et que, pour exprimer la parcelle qu'ils réservaient, il se sert du mot grec, μερὶς qui est toujours attribué aux choses solides. On sait aussi que ce mot μερίδες encore à présent, est consacré, parmi les Grecs, pour signifier les parties dans lesquelles on divise le corps précieux, ou les particules qui en restent sur la patène; de sorte qu'il serait aussi absurde d'entendre, dans saint Basile, ce mot μερὶς des choses liquides, que si nous disions en français qu'on prend un *morceau* de vin ou de quelque autre liqueur. Cependant ce ministre s'obstine à dire qu'il a bien vérifié que, dans ce passage de saint Basile, « on peut appliquer la partie ou la portion de la communion, dont parle ce Père, à l'une et à l'autre espèce [2]. » Il l'en faut croire sur sa parole ; car cet homme, si curieux partout ailleurs à établir la signification des mots par des exemples, n'en rapporte ici aucun pour prouver celle qu'il attribue au mot grec de saint Basile, et ne laisse pas de soutenir, malgré toute la suite des paroles de ce Père, que ces serviteurs de Dieu usaient des deux parties du Saint-Sacrement. L'auteur de la *II*e *Réponse*, persuadé de mes raisons, nous fera plus de justice : « Je crois bien, » dit-il [3], « que les solitaires ne gardaient guère que le pain sacré; mais je dis, en même temps, que cette coutume était un abus du sacrement. » Nous verrons en son lieu si l'on peut, avec la moindre apparence, traiter d'abus une coutume si universellement approuvée des siècles les plus purs de l'Eglise, et par les hommes les plus éclairés et les plus saints. Il me suffit maintenant de faire observer que cet homme, qui nous apprend en tant d'endroits que l'on porte le vin, comme les autres liqueurs, *jusqu'aux Indes orientales et occidentales* [4], voit bien que cette réponse n'a pas lieu en cette occasion, ni en beaucoup d'autres, puisqu'il est contraint d'avouer « que les deux espèces ne se pouvaient pas si bien ni si aisément garder dans la maison pour un long temps ; » d'où il conclut « qu'il y avait une espèce de nécessité, dans ces communions domestiques, qui ne permettait pas toujours l'usage du calice; du moins qu'elle pouvait se rencontrer assez souvent. » Qu'il apporte tant de correctifs qu'il lui plaira, il a vu enfin que les solitaires étaient dans ce cas et dans ces rencontres : il a vu, dis-je, que ces grands saints, qui communiaient si souvent, et venaient si peu à l'église pour y renouveler le vin consacré, ne l'emportaient guère (car il a fallu apporter ce petit tempérament à son aveu forcé), et se contentaient de l'espèce du pain. Cependant saint Basile décide, comme nous l'avons remarqué, « que leur communion n'était pas moins sainte ni moins parfaite dans leur maison que dans l'église ; » et il assure que cette coutume était universelle dans toute l'Egypte, et même dans Alexandrie, où était le siége du patriarche. Et en effet, le grand saint Cyrille, qui a présidé dans ce siége quelque temps après, compte parmi les erreurs de quelques moines, qu'ils croyaient « que la sanctification mystique ne servait plus de rien , lorsqu'on réservait à un autre jour quelque chose du sacrifice. » Ce sont, poursuit-il, « des insensés : car Jésus-Christ ne s'altère pas, et son saint corps n'est pas changé; mais la vertu de la bénédiction, et sa grâce vivifiante y demeurent toujours. » Je pourrais ici faire voir combien sont fortes ces paroles, pour montrer que Jésus-Christ même se trouve dans l'Eucharistie. Mais afin de me renfermer dans la matière que je traite, je me contente d'observer deux choses ; l'une, que ce grand homme traite d'insensés ceux qui croient que la consécration n'a qu'un effet passager dans la matière de l'Eucharistie ; et l'autre qu'il applique cette doctrine en particulier au corps de Jésus-Christ, parce que c'était le corps qu'on avait accoutumé de réserver. L'auteur de la *II*e *Réponse* peut voir ici, en passant, combien cette coutume, qu'il traite d'abus du sacrement, était approuvée. Elle ne l'était pas seulement en Orient. Une *Histoire de saint Benoît*, rapportée par le pape saint Grégoire, nous fait voir que les moines d'Occident réservaient l'Eucharistie dans leur solitude, mais que c'était le corps seul, comme parmi les Orientaux ; puisque deux fois en deux lignes, il est parlé *de la communion du corps de Notre-Seigneur* [1], et en aucun endroit du sang.

Nous parlerons dans la suite de l'usage qu'on fit de ce sacré corps, en le mettant sur un corps mort en signe de la communion que saint Benoît voulait bien avoir avec ce défunt. Il ne s'agit ici que de la coutume de la réserve, suivie par saint Benoît, et approuvée par saint Grégoire [2]. Nous en voyons encore la continuation, aussi bien qu'une approbation authentique au commencement du Xe siècle, dans la Vie de

[1] Epist. 289, nunc 93, tom. III, p. 186 et seq.— [2] *La Roque*, p.176. — [3] Anonyme, part. Ie, ch. 5, p. 211. — [4] Pag. 115.

[1] *Dial.*, l. II, c. 24, tom. II, col. 255 et seq.— [2] *Combefis. Auctuar. Bibl. Pat.*; tom. II, p. 986.

saint Luc le jeune [1]. « Cet admirable solitaire consulta son évêque de la manière dont les solitaires qui n'ont pas de prêtres, doivent recevoir les saints mystères. » L'évêque lui fit cette réponse : « Premièrement, dit-il, il faut tâcher d'avoir un prêtre : que si cela ne se peut, lorsqu'il y a un oratoire, il faut mettre sur la table ou sur l'autel le vaisseau des présanctifiés (c'est-à-dire des dons déjà consacrés) ; et si l'on est dans sa cellule, un banc très-propre : ensuite, après avoir étendu un linge, vous mettrez dessus les sacrées parcelles, et en brûlant de l'encens vous chanterez des psaumes et l'hymne TROIS FOIS SAINT, avec le Symbole de la foi (c'est-à-dire une partie des prières qu'on disait dans le sacrifice) ; et après avoir adoré avec trois génuflexions, vous tiendrez la main resserrée (de peur de laisser tomber le don précieux) et vous prendrez dans votre bouche le corps précieux de Jésus-Christ notre Dieu, en disant AMEN ; et au lieu de la liqueur sacrée, vous boirez du vin, et le calice que vous emploierez à ce ministère ne servira jamais à un usage profane : enfin vous ramasserez dans le linge les autres parcelles, prenant soigneusement garde qu'il ne tombe à terre quelque marguerite ou quelque perle, c'est-à-dire, quelque parcelle du corps de Notre-Seigneur. » C'est ainsi que les Grecs appellent encore les morceaux du corps précieux. M. de la Roque a vu ce passage dans son *Histoire de l'Eucharistie* [2], et il se tire, comme il peut, de l'adoration et de tout le culte que ce saint moine rendait à Jésus-Christ présent. Mais ce qui fait à notre sujet, c'est qu'on y voit clairement, selon la tradition des siècles précédents, que les solitaires ne réservaient qu'une seule espèce, ne communiaient que sous une seule espèce, n'employaient ensuite le vin que par forme d'ablution, comme nous, et que la coupe qu'on employait à cet usage, encore qu'elle ne servît qu'indirectement à l'Eucharistie, cessait d'être profane, tant il y a de sainteté dans ce mystère, et tant il en rejaillit, pour ainsi dire, de tous côtés.

Le même M. de la Roque récite, dans ce même lieu, quelques mots de l'*Histoire de sainte Théoctiste*, sainte solitaire, qui vivait au commencement du X[e] siècle. Mais je veux bien ici transcrire le passage entier. Celui qui raconte cette histoire rapporte que, l'ayant rencontrée dans une solitude de l'île de Crète, « elle le pria de lui apporter, l'année suivante, quand il y ferait un voyage, un des dons immaculés du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ [3]; » c'est qu'on le divisait en certains morceaux, qu'on appelait dons. « Je passai, » poursuit-il, « dans l'île, ayant pris dans une boîte une partie de la divine chair de Notre-Seigneur, pour la porter à la bienheureuse. Aussitôt que je la vis, je me jetai à terre : mais elle me dit : Gardez-vous en bien, puisque vous portez le don divin. Après qu'elle m'eut relevé, je tirai la boîte avec la chair de Notre-Seigneur. Alors, s'étant prosternée sur la terre, elle prit le don divin, et s'écria : O Seigneur! laissez maintenant aller en paix votre servante, puisque mes yeux ont vu le Sauveur que vous nous avez donné. » Lorsque M. de la Roque ramassait ces choses dans son *Histoire de l'Eucharistie*, il ne songeait qu'à se débarrasser de l'adoration que ces saints rendaient à l'Eucharistie : mais au reste il croyait que la communion domestique, surtout celle des solitaires, se faisait sous une espèce ; s'il eût songé à tous ces exemples, quand il a fait sa *Réponse au Traité de la communion sous les deux espèces*, il ne se serait pas dédit. Pour l'auteur de la *II[e] Réponse*, je ne pense pas à présent qu'il se repente d'avoir avoué, quoique avec peine, que les solitaires ne pouvaient *guère* emporter qu'une seule espèce; et s'il rattache quelque chose dans son expression, ce ne sera que le *guère*.

CHAPITRE IX.

La réserve de l'Eucharistie aussi nécessaire pour les fidèles, surtout dans le temps de persécution, que pour les solitaires. — On ne réservait que l'espèce du pain. Preuves tirées de Tertullien et de l'histoire de saint Satyre.

Mais après qu'il nous a passé la communion des solitaires, je ne crois pas qu'il ait la moindre raison de se rendre difficile sur les autres, pour lesquels on réservait le Saint-Sacrement. La raison commune de le réserver était la difficulté de le venir prendre à l'église. Mais cette difficulté ne regardait pas seulement les solitaires. Durant le temps des persécutions, où la crainte était continuelle, on avait besoin d'avoir toujours avec soi, dans le sacrement de l'Eucharistie, l'auteur de la force ; mais on n'avait pas toujours la liberté de s'assembler, et il ne fallait pas beaucoup de temps pour altérer les espèces du vin consacré, dont tous les jours il aurait fallu ouvrir le saint réceptacle. Cet auteur veut s'imaginer qu'on s'assemblait presque tous les jours, et que ces assemblées publiques des fidèles étaient très-fréquentes aussi bien que très-faciles [1]. Je ne vois pas, si cela est, pourquoi permettre la réserve de l'Eucharistie, et M. de la Roque tombe d'accord que c'étaient les « per-

[1] *Bolland.*, tom. II, febr., p. 92. — [2] *La Roque*, part. II, ch. 4, p. 540. — [3] Apud Metaph., *Vita S. Theoctistæ*, c. 13, *Sur.*, 10 nov., c. 13, 14.

[1] Anonyme, p. 127, 131.

sécutions qui, rendant les saintes assemblées difficiles, obligèrent l'Eglise à cette condescendance[1]. » Saint Justin, qui représente si bien les assemblées ordinaires des Chrétiens, ne les met qu'au jour du soleil[2], que nous appelons le dimanche, c'est-à-dire tous les huit jours. Mais je doute qu'on eût toujours la liberté de lès faire. Je doute que tout le monde pût s'y trouver aisément. Il y en avait que l'on connaissait, et que l'on remarquait plus que tous les autres; et comme ils pouvaient être suivis, ils étaient contraints de s'absenter des assemblées pour ne se pas découvrir eux-mêmes, et avec eux le reste de leurs frères : d'autres étaient obligés de prendre la fuite; et il faut n'avoir guère lu les Actes des martyrs, pour n'y avoir pas remarqué que dans l'ardeur des persécutions les Chrétiens étaient contraints de se sauver dans les bois et dans les déserts. Nous voyons que, dès le temps de saint Paul, « ils erraient dans les solitudes, dans les « montagnes désertes, dans les antres et dans les « cavernes de la terre[3]. » Les voilà donc dans le cas des solitaires, et la communion sous une espèce ne leur devait pas être déniée, comme ils la pouvaient avoir, c'est-à-dire sous la seule espèce du pain. En général, l'Eglise voulait rendre la communion facile à tous les fidèles; et lorsque les assemblées étaient difficiles, elle leur donnait le pain consacré qu'ils pouvaient facilement garder. Il ne faut donc point ici s'imaginer de différence entre la réserve de l'Eucharistie, qu'on faisait dans la solitude, et celle que pratiquaient les autres Chrétiens. Aussi voyons-nous que, dans l'une et l'autre réserve, il n'est parlé que du corps. Je ferai voir tout à l'heure à ces messieurs, qui s'imaginaient avoir tant d'exemples de la réserve du sang, qu'il n'y en a pas un seul qui regarde le point dont il s'agit. En attendant, nous remarquerons que Tertullien, qui, en toute autre occasion, a coutume, comme les autres Pères, de nommer ensemble le corps et le sang, quand il s'agit de la réserve, ne nomme plus que le corps : « Quand on a pris, » dit-il, « et qu'on « a réservé le corps du Seigneur. » Le prendre dans cet endroit, c'est le prendre dans sa main, selon la coutume, pour ensuite l'emporter dans sa maison. Le même Tertullien, qui n'a nommé que le corps en parlant de ce qu'on réserve de l'Eucharistie, quand il parle de ce « qu'on en « goûte et de ce qu'on en prend tous les jours « avant toute autre nourriture, » ne nomme semblablement que le pain seul. Tout le monde sait ce passage du livre qu'il écrit à sa femme, pour la détourner d'épouser jamais un païen, à qui les mystères des Chrétiens, qu'elle ne pourrait lui cacher, la rendraient bientôt suspecte. « Quoi! » dit-il[1], « il ne saura pas ce que vous prenez tous les jours, avant toute autre nourriture: et s'il découvre que c'est du pain, il ne croira pas que c'est un pain tel qu'on dit que nous le prenons: » c'est-à-dire du pain trempé dans le sang de quelque enfant? « Lui qui ne saura pas la raison de ce que vous faites, regardera-t-il votre action comme quelque chose d'innocent, et ne croira-t-il pas que c'est aussitôt du poison que du pain? » Si cette femme eût eu à cacher le vin avec le pain sacré, c'eût été pour elle un nouvel embarras que Tertullien n'eût pas manqué d'exagérer. L'odeur même du vin l'aurait découverte, en ce temps où c'était la coutume de ne manger ni de boire le matin. On reconnaissait les Chrétiens à cette marque. L'auteur de la *IIe Réponse* en convient dans les remarques qu'il fait sur une lettre de saint Cyprien[2]. Nous apprenons, dans cette lettre, que la peur de sentir le vin, et par là d'être découverts, en obligeait quelques-uns à n'offrir que de l'eau seule dans le sacrifice qui se faisait le matin. Combien plus une femme aurait-elle eu à craindre d'un mari soupçonneux? Comment aurait-elle satisfait à toutes les questions qu'il lui aurait faites sur le vin qu'elle prenait dès le matin, et le poison qu'il soupçonnait de mêler dans les choses qu'elle cachait avec tant de soin? N'eût-il pas cru que ce poison lui était donné encore plus imperceptiblement dans une liqueur?

Nos adversaires veulent qu'en toutes rencontres nous nous contentions de leur synecdoche, c'est-à-dire de la figure qui met la partie pour le tout, et le pain tout seul pour le pain et le vin ensemble. Je veux bien qu'on en use ainsi quand il n'y a point de raisons particulières de nommer les deux parties; mais quand il faut relever des difficultés, et que la partie qu'on supprime en a de plus grandes que celle que l'on nomme, comme on le voit dans le passage de Tertullien, avec la permission de ces messieurs, la synecdoche est impertinente. Il ne faut donc pas, comme ils font, me railler agréablement sur l'aversion que je témoigne pour la synecdoche; mais il faut dire que, pour peu qu'on ait de goût, on ne souffre pas que cette figure, non plus que les autres, soit employée sans choix et à tout propos. Je vois, par exemple, dit saint Cyprien, une femme qui ouvre le coffre où l'on mettait le saint corps du Seigneur, ou la chose sainte du Seigneur, ou de quelque autre manière qu'on voudra traduire, ce que ce Père appelle *sanctum Domini*[3]. Je vois, deux ou trois lignes après,

[1] *La Roque*, part. x, ch. 6, p. 161.—[2] Apolog., 2.—[3] *Hebr.*, VI, 38.

[1] Lib. II, *Ad uxor.*, c. 6. — [2] Anonyme, pag. 182; epist. 63, *ad Cæcil.* —[3] Tract. *De laps.*

que ce *sanctum Domini* s'entend clairement de *ce qu'on manie et ce qu'on mange*, CONTRECTARE : je conclus donc que saint Cyprien, par ce *sanctum Domini*, qu'il nous fait voir réservé deux lignes plus haut, entend la partie solide du Saint-Sacrement, et je méprise la synecdoche de mes adversaires. Je trouve dans saint Jérôme que « les fidèles recevaient tous les jours le corps de « Notre-Seigneur dans leur maison [1]. » Qu'on me montre qu'en quelque autre endroit, ou lui, ou quelque autre dise qu'on reçoive tous les jours le sang dans sa maison, je pourrai me rendre à la synecdoche; sinon on aura beau me la vanter, je serai toujours inexorable. Et quand je trouve dans saint Ambroise que son frère saint Satyre, pour « attacher à son cou ce divin sacre« ment des fidèles avec lequel il se jeta dans la « mer, » l'enveloppa dans *un mouchoir*, IN SUDARIO, ces messieurs voudraient-ils m'obliger à croire que ce fût du vin consacré qu'il fut obligé d'envelopper de cette sorte, pour le pouvoir lier à son cou, et surmonter avec ce secours la mer agitée? Ce n'est pas là l'impression que les paroles de saint Ambroise ont mise dans les esprits. On a entendu naturellement que saint Satyre avait reçu, avait enveloppé, avait attaché à son cou le corps de Notre-Seigneur, et rien davantage. Nous trouvons encore dans le Missel ambroisien une Messe d'un style qui se ressent de l'antiquité, en mémoire de saint Satyre, où ce miracle est célébré dans la Préface en ces termes : « Après avoir mis le sacrement du corps de Notre-Seigneur dans un mouchoir, il se l'attacha au cou, et avec un tel secours il ne craignit pas de s'abandonner à une mer écumeuse [2]. » Voilà ce qui entra naturellement dans les esprits; voilà ce que la tradition avait conservé dans l'Eglise de Milan, et pour l'entendre autrement, il faut être dévoué à tout ce que dit un ministre.

CHAPITRE X.

Suite des preuves de la réserve sous la seule espèce du pain. — Saint Optat, Jean Moschus.

Un auteur du même temps que saint Ambroise (c'est saint Optat, évêque de Milève en Afrique) reproche à Parménien et aux donatistes, qu'ils avaient « détruit, qu'ils avaient ôté, « qu'ils avaient raclé les autels » où leurs pères avaient offert, où « le corps et le sang de Jésus« Christ habitaient par certains moments [3], » c'est-à-dire au temps du sacrifice. Il ajoute, un peu après, « qu'ils avaient brisé les calices qui « portaient le sang de Jésus-Christ [1]. » Voilà une expression distincte du corps et du sang. Mais lorsque le même saint Optat fait voir que ces hérétiques, pour montrer qu'ils trouvaient profane tout ce que les Catholiques consacraient, et même l'Eucharistie, avaient jeté aux chiens celle qu'on réservait, il ne parle plus que du corps. Il ne dit pas que les hérétiques aient jeté à terre ce sang précieux ; mais seulement « qu'ils donnèrent l'Eucharistie à leurs chiens, dont aussitôt la dent vengeresse déchira les coupables du saint corps [2]. » Pourquoi, en parlant du corps et du sang, dans le lieu où ils ont été tous profanés, ne parle-t-il ici que du corps, si ce n'est parce que dans la réserve il n'y avait que le corps seul, et que le corps seul fut ici exposé au sacrilége?

Et quand, au commencement du VII[e] siècle, nous voyons, parmi les histoires de Jean Moschus [3], que dans une province d'Orient chaque fidèle gardait les particules de la communion qu'on lui confiait le jeudi saint, jusqu'au même jour de l'année suivante, qu'on les gardait dans un linge très-propre ; qu'un particulier les ayant oubliées dans l'armoire où on les mettait, on trouva quelque temps après que toutes les saintes particules, ολαι ἅγιαι μερίδες, loin de s'être corrompues, comme on le craignait, avaient miraculeusement produit un épi ; faut-il encore ici, sous le bénéfice de la figure synecdoche, dire qu'on gardait le sang précieux avec le corps? Pourquoi donc n'est-il parlé que de ce qu'on mettait dans un linge, que des morceaux ou des particules sacrées, que de ce qui fut changé en épi? apparemment pour montrer que, dans les symboles de la mort de Notre-Seigneur, était contenu ce grain mystique que sa mort a multiplié. Si l'on gardait aussi la sacrée liqueur, pourquoi ne dit-on pas ce qu'elle était devenue? En vérité, c'est trop abuser, je ne dis pas des figures de la rhétorique, mais de la crédulité du genre humain.

CHAPITRE XI.

Suite. — Sacramentaire de Reims. — Dispute du cardinal Humbert avec le Grecs.

Le très-ancien *Sacramentaire* manuscrit de l'Eglise de Reims porte que « l'archevêque, en consacrant un évêque, lui donnait une hostie formée et sacrée, tout entière : FORMATAM ATQUE SACRATAM HOSTIAM INTEGRAM, dont l'évêque communiait sur l'heure à l'autel, et réservait ce qui en restait, pour en communier quarante jours durant. On en faisait autant aux prêtres [4]. » Et

[1] *Hieron., ad Pam.*, epist. 30. — [2] *Liturg. Pam. Ambr.*, *Miss. in dep. S. Sat.*, tom. I, p. 3, 19. — [3] Lib. VI, n. 1; *Patrol.*, tom. XI, col. 1063, édit. Migne.

[1] *Ibid.*, n. 2. — [2] Lib. II, n. 19. — [3] *Prat. spirit.*, cap. 79, *BB. PP.*, tom. II, part. II. — [4] *Pontif. vetustis. Biblioth. metrop. Eccl. Rem.*

il paraît dans le *Sacramentaire* manuscrit du monastère de Saint-Remy, de la même ville, que, le jour qu'on bénissait les vierges sacrées, on leur donnait une hostie *pour communier huit jours durant*, au lieu des quarante jours des évêques et des prêtres. Toutes ces anciennes observances étaient communes aux autres Eglises, et nous voyons la même chose dans la province de Sens, par une lettre de Fulbert, évêque de Chartres [1]. Il y a quelque chose de semblable dans le livre des Constitutions apostoliques, où il est dit, dans la consécration de l'évêque, qu'un « des évêques « doit mettre, dans les mains de celui qu'on vient « d'ordonner, θυσιαν, l'hostie, le sacrifice; » et c'est aussi ce que les Grecs, grands défenseurs de ce livre, appellent *le dépôt* qu'on met en la main du prêtre, incontinent après qu'il est ordonné. Qui ne voit, par ces coutumes et par ces exemples, que de toute antiquité la réserve de l'Eucharistie pour un temps tant soit peu considérable, et même pour huit jours seulement, ne se faisait que sous l'espèce du pain, qu'on pouvait garder?

On voit même par la dispute du cardinal Humbert avec les Grecs, sous le Pape saint Léon IX, en l'an 1054 [2], que lorsqu'on réservait l'Eucharistie, seulement d'un jour à l'autre, on ne le faisait que sous l'espèce du pain. Le cardinal pose en fait que, dans l'Eglise de Jérusalem, on ne donnait pas le corps et le sang mêlé, comme on avait accoutumé de le faire alors dans les autres Eglises d'Orient; mais que, comme on consacrait beaucoup d'hosties, à cause de la prodigieuse multitude de communiants dans un lieu si fréquenté de toute la terre, la coutume passa pour constante. Le cardinal assura qu'elle était ancienne dans l'Eglise de Jérusalem, et que toute la province en suivait l'exemple. Le grec ne conteste rien de ce qu'avançait le cardinal. Mes adversaires ne me contestent pas non plus ce fait, que je leur ai produit; et la coutume de l'Eglise et de la province de Jérusalem peut à présent, par toutes sortes de raisons, passer pour constante. Je veux qu'on n'en puisse pas tirer une conséquence en faveur de la communion sous une espèce, puisqu'on pourrait supposer qu'on donnait le sang nouvellement consacré avec le corps réservé de la veille : toujours demeurera-t-il pour certain que, lorsqu'il fallait réserver, quand ce n'eût été que du jour au lendemain, on ne le faisait que sous la seule espèce du pain, à cause de la difficulté de conserver l'autre; et cela nous suffit quant à présent, sauf à tirer ailleurs d'autres conséquences.

[1] *Fulb.*, ep. 2, *ad Finard.* — [2] *Bar.*, tom. xi, *Append.*

CHAPITRE XII.

Suite. — Actes de saint Tharsice et des martyrs de Nicomédie.

Mes adversaires demeurent d'accord des Actes que j'ai produits, de saint Tharsice, acolyte du Pape saint Etienne, qui souffrit quelques jours après lui sous l'empire de Valérien, au milieu du IIIe siècle [1]. Son martyre est rapporté dans les Actes de celui de son évêque, et dans les Martyrologes, à peu près dans les mêmes termes [2]. On y voit que le saint martyr « ne voulut jamais découvrir, à des infidèles qu'il rencontra dans son chemin, les sacrements du corps de Notre-Seigneur, qu'il portait, ni jeter les perles devant ces pourceaux. » Dieu même l'aida à cacher ce que les infidèles ne devaient pas voir; et, « après qu'ils l'eurent tué à coups de bâton et à coups de pierres, quelque soin qu'ils prissent de chercher, ils ne trouvèrent, ni dans ses mains ni dans ses habits, aucunes parcelles des sacrements de Jésus-Christ : » mot à mot, *rien des sacrements, rien des mystères*, NIHIL MYSTERIORUM, NIHIL SACRAMENTORUM, dont on aurait dû naturellement apercevoir les restes et les particules dans ses mains ou dans ses habits, quelque soin qu'il eût pris de cacher ce sacré dépôt. Aussi est-il seulement parlé du corps, quoiqu'on mette au pluriel les *mystères*, ou les *sacrements*, que le langage ecclésiastique emploie indifféremment dans les deux nombres.

La réserve sous la seule espèce du pain, n'est pas moins claire dans les Actes des saints martyrs de Nicomédie, *Domna* et *Indes*. Les magistrats « visitèrent la maison où demeurait sainte Domne avec l'eunuque Indes qui la servait. » On y trouva « une croix, le livre des *Actes des Apôtres*, deux nappes étendues à plate terre avec une lampe, un coffre de bois, où ils mettaient l'oblation sainte qu'ils recevaient; on n'y trouva point l'oblation qu'ils avaient eu soin de consumer. »

L'auteur de la *IIe Réponse*, effrayé de cette croix et de cette lampe, dont sa religion ne lui apprend pas l'usage, s'emporte contre Métaphraste, dont il croit que j'ai tiré ce récit; mais, sans approuver le mépris extrême qu'il témoigne pour cet auteur, dont nous avons tant de restes précieux des anciens Actes, et tant de choses où l'on ressent la plus pure antiquité : pour peu qu'il eût pris garde à ce qu'il lisait, il eût vu que je ne parle en aucune sorte de la longue histoire de ces saints martyrs, que l'on trouve chez Métaphraste. Je ne cite que des actes très-courts, très-anciens, très-purs, où tout respire la piété et la simplicité

[1] *La Roque, Hist. de l'Euch.*, p. 179; *Voy. sa réponse*, p. 130. — [2] *Sur.*, 2 aug., cap. 13; *Martyr.*, Adon., Rom., Bed., 1[illegible], aug.

ancienne, que Baronius a produits, et qui se trouvent dans les bibliothèques. Ces messieurs ne veulent pas croire ce que j'ai dit [1], que le terme d'oblation sainte, *sancta oblatio*, et dans les temps un peu plus bas, *sancta oblata*, au féminin, signifie le corps de Notre-Seigneur. La chose est pourtant constante. On n'a qu'à ouvrir l'Ordre romain, les Sacramentaires, et enfin les autres livres de cette nature, on y trouvera, à toutes les pages, *l'oblation sainte*, manifestement distinguée du saint calice et du breuvage sacré; et ceux qui ne voudront pas prendre cette peine, peuvent voir le mot *oblata* dans le docte *Dictionnaire* de M. du Cange, qui confirme ce que j'avais dit après les maîtres. Si l'on n'est pas satisfait des exemples que l'on y trouvera, je m'offre d'en montrer par centaines. Mais je ne crois pas que des gens instruits m'obligent à cette recherche. On ne s'étonnera pas, après cela, que ceux qui ont traduit de grec en latin les Actes des saints martyrs dont nous parlons, aient suivi cet usage ecclésiastique, et qu'ils aient exprimé le corps de Notre-Seigneur, ou le mot qui se trouvait dans l'original, par le mot d'*oblation sainte*, selon le langage de l'Eglise.

CHAPITRE XIII.

Suite. — Vie de sainte Eudoxe.

La vie de sainte Eudoxe, vierge et martyre, nous a été donnée par Bollandus, et le manuscrit grec d'où il l'a tirée a environ mille ans. Nous y trouvons que cette vierge « cherchée par des soldats au lieu de retraite où elle s'était renfermée, avant que de se mettre entre leurs mains, entra dans l'oratoire; et qu'ayant ouvert le coffret où l'on gardait le don des restes du saint corps de Jésus-Christ, elle en prit une particule, qu'elle cacha dans son sein, et qu'ensuite elle ne craignit pas d'aller avec ceux qui voulaient l'emmener [2]. » Et un peu après : « Comme les soldats la dépouillèrent et la mirent à demi-nue, le saint et vénérable don de Jésus-Christ, c'est-à-dire la particule de l'Eucharistie, tomba de son sein. On la releva et on l'apporta au président; mais il n'eut pas plus tôt approché ses mains du gage sacré, qu'il se changea en feu. » Ainsi voyons-nous dans saint Cyprien, « qu'une femme ayant ouvert d'une main indigne le coffret où était le Saint du Seigneur, il en sortit une flamme dont elle fut effrayée [3]. » Et encore, en ce même endroit, « qu'une autre, qui osa prendre en mauvais état le Saint du Seigneur, ne put ni le manger ni le manier, et ne trouva que des cendres en ses mains. » Nous voyons ici le même coffret, la même chose sainte, le même feu allumé contre les profanateurs de l'Eucharistie. Voilà ce que gardaient les saints martyrs dès le II[e] siècle de l'Eglise. Car sainte Eudoxe souffrit en ce temps-là.

Voilà ce qu'ils recevaient tous les jours. De ridicules critiques diront peut-être qu'on trouve, dans ce récit, des mots et même des choses qui sont nées beaucoup au-dessous de ces premiers siècles, comme, par exemple, le mot *asceterium*, qui signifie monastère, et l'*oratoire*, où l'on gardait les dons sacrés : mais qu'il y ait eu de tout temps des vierges sacrées qui vivaient dans une extrême retraite, c'est ce qu'on ne peut révoquer en doute. Il ne leur était pas difficile de se mettre trois ou quatre ensemble, et même davantage, si elles voulaient, dans une même maison. Encore qu'il n'y eût pas des monastères en forme, comme on en a vu depuis la paix de l'Eglise, il ne faudrait pas s'étonner que les auteurs qui ont tiré ces histoires des anciens Actes, pour mieux faire entendre les choses, se soient servis des mots qui étaient connus de leur temps. C'est ainsi que nous voyons dans les actes du martyre de saint Boniface, d'une très-grande antiquité, le monastère où Aglaé se retira : et à prendre les choses par le fond, dans l'extrême régularité et l'extrême retraite que gardaient les vierges chrétiennes, pour ne pas dire la plupart des Chrétiens, on pourrait plutôt dire que toutes leurs maisons étaient des monastères, que de dire qu'il n'y en avait point du tout alors. C'est ce qui fait qu'on trouve quelquefois ces mots dans les récits tirés ou traduits des anciens Actes; et ceux qui les rejettent, sous ce prétexte, n'ont aucun goût de la piété et de l'antiquité chrétienne. Au reste, il n'y aurait rien d'extraordinaire qu'il y ait eu un lieu particulièrement destiné à la réserve de l'Eucharistie, ni qu'on ait donné à ce lieu un nom saint et religieux ; mais enfin, quoi qu'il en soit, on ne peut révoquer en doute, après tant d'autorités et tant d'exemples, que la réserve de l'Eucharistie ne se fît sous une seule espèce par toute l'Eglise, dès les premiers temps du christianisme. Nos adversaires n'ont pas pu tout à fait nier ce fait décisif. L'auteur de la *II[e] Réponse* nous le passe pour les solitaires, et il a paru clairement qu'il n'y a pas plus de raison de le contester pour les autres. M. de la Roque, qui, après l'avoir établi dans son *Histoire de l'Eucharistie*, par tant de beaux témoignages, s'est enfin avisé ici de le nier, apporte tant d'autres réponses, et les défend avec tant de soin, qu'on voit bien qu'il ne met pas en celle-ci sa principale défense. Mais afin que tout ce qu'il y a de gens de bon sens et de bonne foi

[1] *Traité de la communion.* — [2] *Bolland.*, tom. I, *Mart.*, p. 19; *Vita*, c. 12, 13, et *Mss. Vatic.* — [3] *De lapsis*, p. 189.

parmi nos frères errants reconnaissent dorénavant un fait si certain, levons-leur la difficulté principale qui les en empêche.

CHAPITRE XIV.

Communion des malades.

Il est vrai que, dans les Réponses de mes adversaires, il y a un endroit éblouissant, et je ne m'étonne pas que les lecteurs peu instruits m'aient cru battu en ce point. J'avais avancé qu'*on communiait ordinairement les malades sous la seule espèce du pain* [1]. Ces vigoureux attaquants répondent que, pour établir cette pratique ordinaire, je n'apporte que deux exemples, et encore qu'ils me contestent : celui de Sérapion et celui de saint Ambroise ; mais pour eux, qu'ils vont m'accabler d'autorités et d'exemples. Et en effet, ils ont parcouru, avec un soin digne de louanges, les Vies des saints, recueillies par Surius ou par les autres, dont la plupart sont écrites par des auteurs contemporains. C'est de là qu'ils tirent tout de suite, l'un vingt et un, et l'autre près de trente exemples de communions sous les deux espèces, dans l'extrémité de la maladie : de sorte que s'il a fallu réserver l'Eucharistie pour la communion ordinaire des malades, ce ne peut être que sous les deux espèces ; et qu'ainsi la difficulté que j'avais posée à réserver celle du vin s'en va en fumée. Voilà, dis-je, encore une fois, un raisonnement éblouissant. Les protestants triomphent, les Catholiques sont en peine pour moi : et tel m'aura blâmé de n'avoir pas pris garde à ce que je disais, et d'avoir commis l'Eglise. Mais qu'ils cessent de s'inquiéter, ou pour la cause de l'Eglise, ou pour la mienne, s'ils ont eu assez de charité pour cela. Outre ces vingt ou trente exemples qu'on m'oppose, je suis prêt à en fournir presque encore autant, et je n'en soutiendrai pas avec moins de force que ce que j'ai dit est exactement véritable.

En effet, en disant que la communion des malades se faisait ordinairement sous une seule espèce, j'avais remarqué expressément *que souvent on les leur portait toutes deux*, et que c'était lorsqu'*on avait à les commander dans des circonstances où ils pussent commodément recevoir les deux espèces sans être altérées en aucune sorte* [2]. J'avais même remarqué que le temps propre à les communier sous les deux espèces était celui où on leur donnait la communion environ au temps de la Messe. J'en avais donné des exemples dans mon Traité [3], où on peut voir la communion de Louis le Gros, roi de France, que l'abbé Suger nous montre, en effet, comme faite sous les deux espèces ; mais il remarque expressément que « ce fut en sortant de dire la messe « qu'on les apporta dévotement en procession « dans la chambre du malade [1] ; » et, afin de ne rien omettre, je n'avais pas oublié la pratique assez ordinaire de dire la Messe dans la maison du malade, quand on en avait le loisir ; et j'avais cité le capitulaire d'Ahyton, évêque de Bâle, auteur du VIIIe siècle [2], dont le chapitre 14 porte expressément : « Qu'on ne célébrera point la « Messe dans les maisons, si ce n'est dans la vi« site des malades. » De tout cela j'avais conclu que, lorsqu'on ne pouvait pas dire la Messe, ni donner la communion aussitôt après, et, en un mot, lorsqu'on la donnait par l'Eucharistie réservée, ce n'était que sous une espèce ; et enfin, ce qui était notre question, qu'on pouvait bien porter la communion sous les deux espèces, mais que la coutume était de ne la garder que sous une. Si ces messieurs eussent pris garde à cette distinction, que j'avais si expressément marquée, ils se seraient épargné la peine de tant rapporter d'exemples ; car il est certain que tous ces exemples sont, premièrement des exemples d'évêques, d'abbés, de prêtres, de religieux, de princes, qui tous demeuraient dans des lieux où il y avait des églises, ou chez qui il y avait des oratoires, d'où, après avoir dit la Messe, on leur pouvait très-commodément porter les deux espèces du sacrement : secondement, des exemples de saints, presque tous avertis d'en haut de leur mort prochaine, qui avaient par conséquent tout le loisir qu'ils souhaitaient, non-seulement d'entendre la Messe et d'y communier, mais encore de la dire ; et enfin des gens qui, accoutumés à la pénitence et à vaincre toutes les faiblesses du corps, dans la plus grande extrémité, se traînaient, comme ils pouvaient, à l'église et aux autels, pour y offrir et y recevoir la Victime sainte. Quand on produirait je ne dis pas vingt ou trente, mais soixante et cent exemples de cette sorte, il nous resterait encore tous ceux du simple peuple, tous ceux dont on n'écrit pas la vie, tous ceux qui étaient surpris par la violence du mal, tous ceux qui n'avaient pas le courage ou la force d'aller recevoir les mystères à l'église ou à la Messe, ou qui n'avaient pas toujours la commodité ou le temps de la faire dire chez eux. En voilà plus qu'il n'en faut pour laisser en son entier la nécessité de la réserve, et la communion ordinaire des malades sous une espèce ; et c'est aussi la seule chose que j'ai assurée.

Mais afin que ces messieurs, ou ceux qu'ils auront persuadés par leurs discours, puissent aisément se désabuser, repassons un peu sur les exemples, rapportés par nos adversaires, de la communion des malades. L'anonyme trouve le premier et le plus ancien de ces exemples chez

[1] *Trait. de la comm.*, part. I — [2] *Trait. de la comm.* — [3] *Ibid.*

[1] *Sug.*, *Vit. Lud.* — [2] *Spicil.*, tom. VI, p. 695.

saint Justin, qui dit expressément « qu'on portait le pain et le vin de l'Eucharistie aux absents et aux malades [1]. » Il y ajoute les malades de son crû, et saint Justin ne parle que des absents. Mais enfin, quand on lui avouera que saint Justin a voulu comprendre les malades mêmes sous le nom commun d'absents, M. de la Roque lui répondra [2] : « Je ne me suis pas servi du témoignage de saint Justin, martyr, qui dit qu'on portait l'Eucharistie aux absents, et qu'on leur portait les deux symboles ; parce que cela se faisait incontinent après la communion des fidèles dans l'assemblée de l'église, ce qui ne regarde pas, à mon avis, la garde du sacrement dont nous traitons. »

Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que l'anonyme lui-même, qui nous objecte saint Justin, demeure d'accord que, si « on portait de son temps la sainte Eucharistie, ce n'était que par occasion, et dans la communion des fidèles, comme il paraît par son témoignage [3]. »

Il est donc clair, de l'aveu de mes adversaires, que le passage de saint Justin ne prouve la communion sous les deux espèces que dans le temps de l'assemblée des fidèles et de la célébration du sacrifice. L'exemple de saint Exupère, ou de saint Spire, évêque de Toulouse, qui est aussi allégué par l'anonyme [4], ne prouve pas davantage. M. de la Roque déclare qu'il ne veut pas s'en servir, parce qu'encore que saint Jérôme ait écrit qu'il portait « le corps de Notre-Seigneur « dans un panier d'osier, et le sang dans un « verre, » il ne dit pas, poursuit le ministre, « si c'était pour les malades [5]. » Il omet la bonne raison pour laquelle ce passage lui est inutile : c'est que saint Jérôme ne parle pas de ce que *gardait* ce saint évêque, mais de ce qu'il *portait* aux malades ; car je ne vois nulle difficulté que ce ne fût à eux ; de sorte que ce passage ne fait pas plus contre nous que celui de saint Justin ; puisque nous cherchons ici, non ce qu'on pouvait porter aux malades, et ce qu'en effet on leur portait souvent ; mais ce qu'on gardait, ce qu'on réservait pour eux, quand on n'avait pas le loisir de leur célébrer le saint sacrifice.

Mais de peur que ces messieurs ne me disent que cette coutume de dire la Messe dans la chambre des malades, ou de la dire dans l'église pour eux, n'est pas si ancienne, ils la trouveront dans le pieux et grave récit que fait Uranius, prêtre de l'église de Nole, de la mort de saint Paulin, son évêque : « Comme il fut prêt, » dit-il [6], « à s'en aller à Dieu, il voulut qu'on célébrât devant son lit les sacrés mystères ; et lui-même, avec les autres évêques, il recommanda son âme à Notre-Seigneur en offrant le sacrifice. » Il mourut un an après son grand et intime ami saint Augustin, en l'an 431 de Notre-Seigneur. Sans doute on le peut compter parmi ceux qui ont communié sous les deux espèces ; mais ce fut après avoir célébré la Messe dans sa chambre et devant son lit, un peu avant sa mort bienheureuse ; et cet exemple, du commencement du Ve siècle, est de même âge que saint Exupère.

Nous avons dans le même siècle, en l'an 460 de Notre-Seigneur, un exemple remarqué par nos adversaires. C'est celui de saint Valentin, évêque de Padoue, dont l'historien rapporte [1] qu'avant de rendre l'esprit, « il prit de ses pro« pres mains le sacrement du corps et du sang « du Seigneur. » On a tout sujet de croire que prendre les deux espèces de ses propres mains, c'est les prendre après les avoir consacrées. C'est ainsi que nous lisons dans la Vie de saint Valère, évêque de Trèves, qu' « il entra dans son ora« toire, où il reçut le Viatique qu'il avait lui-même consacré [2] ; » et encore plus expressément dans la Vie de saint Corbinien, évêque de Frisingue, qu' « il offrit le sacrifice à Dieu, et qu'il « reçut le Viatique de ses propres mains [3]. »

Le nombre est infini de ceux qui ont communié de cette sorte ; et il est clair, du propre aveu de M. de la Roque, que ces exemples ne font rien pour la réserve. C'est pourquoi, pour paraître conclure quelque chose, ces messieurs ont dissimulé, avec une affectation manifeste, la circonstance de la Messe dans tous les exemples où elle se trouve. M. de la Roque [4] a tiré des *Dialogues* du pape saint Grégoire l'exemple de saint Cassius, évêque de Parme, qui vivait environ l'an 530, et qui, au rapport de saint Grégoire [5], « après qu'il eut reçu les mystères de la « sacrée communion, mourut. » S'il n'y avait que ces paroles, que cite M. de la Roque, la preuve serait très-faible pour la réception des deux symboles. Mais il omet ce que dit ce grand Pape, que saint Cassius « avait accoutumé d'offrir tous les jours à Dieu le saint sacrifice : qu'un prêtre l'avertit, de la part de Dieu, qu'il mourrait le jour des apôtres saint Pierre et saint Paul : et qu'en effet, sept ans après, ayant achevé la solennité de la Messe, et reçu les mystères de la communion sacrée, il rendit l'esprit. » J'avoue donc qu'il communia sous les deux espèces, mais à la Messe qu'il venait de célébrer ; et M. de la Roque n'en dit mot, parce qu'il eût vu d'abord que cet exemple, selon lui-même, ne servait de rien à la réserve dont il s'agit.

[1] Anonyme, p. 117 ; *Just.* Apol., 1, n. 67, p. 83 et seq. — [2] *La Roque*, p. 170. — [3] Anonyme, p. 153. — [4] *Ibid.* 129, 134. — [5] *La Roque*, p. 68 ; *Hier.*, epist. 4, nunc. 95 ad *Rust.* — [6] *Sur.*, Jun. 22.

[1] *Sur.*, Jan. 29 ; *La Roque*, p. 68 ; Anonyme, p. 130. — [2] *Sur.*, 29 Jan. — [3] *Ibid.*, 8 Sept. — [4] *La Roque*, p. 68. — [5] *Dial.*, lib. 1, cap. 56 ; hom. 37 *in Ev.*; *Patr.*, tom. LXXVII édit. Migne.

C'est pour la même raison qu'en rapportant avec soin [1] que saint Ansbert, évêque de Rouen, en l'an 695 de Notre-Seigneur, « se munit, » avant sa mort, « de la perception du corps et « du sang du Seigneur; » il omet que ce fut « après avoir convoqué ses frères, et s'être fait « célébrer les solennités de la Messe [2]. »

Il dit bien aussi que sainte Gertrude, qui mourut dans le même siècle, étant avertie de sa mort prochaine, « reçut le très-sacré viatique « du corps et du sang de Jésus-Christ; » mais il oublie que la veille de sa mort le serviteur de Dieu Ulstan, averti de la part de Dieu, lui avait fait dire qu' « elle mourrait le lendemain durant « les solennités de la Messe [3]; » ce qui arriva, en effet, comme le serviteur de Dieu l'avait prédit.

M. de la Roque use encore de cette mauvaise finesse dans ce qu'il rapporte d'un jeune Saxon [4], dont le Vénérable Bède rapporte l'histoire. Frappé d'une maladie contagieuse, il fut, dit-il, « averti par les apôtres saint Pierre et saint Paul qu'il ne mourrait pas que premièrement il n'eût reçu le viatique du corps et du sang du Seigneur. » Voilà ce que produit M. de la Roque; mais il oublie que, dans l'apparition des apôtres, Bède rapporte expressément qu'ils dirent à ce jeune homme : « Mon fils, ce ne sera pas aujourd'hui que nous vous conduirons au ciel; mais vous devez attendre qu'on ait célébré la Messe, et qu'ayant reçu le viatique du corps et du sang de Notre-Seigneur, vous soyez élevé aux joies éternelles. » Sur le rapport que fit ce jeune homme d'une vision si merveilleuse, le prêtre « fit dire la Messe, fit communier tout le monde, et envoya au malade une particule du sacrifice de l'oblation de Notre-Seigneur. » Je veux que M. de la Roque ait bien prouvé qu'on lui envoya le corps et le sang, ce que j'aurai lieu de lui contester ailleurs; mais il ne devait pas avoir oublié que ce fut après le sacrifice, et que cet exemple ne fait rien pour la réserve.

Il rapporte [5], au XII[e] siècle, l'exemple de Hervé, abbé de Bourgueil, dont on écrit qu'avant que de mourir « il reçut les sacrés mystères du corps et du sang du Seigneur, pour servir de protection à son âme, qui était sur le point de sortir du corps [6]. » Mais il ne devait pas avoir omis ce qui est porté dans le même lieu d'où il a tiré ce passage, qu'après avoir reçu l'extrême-onction, « il reconnut qu'il ne fallait pas que Notre-Seigneur vînt à lui, mais plutôt que c'était à lui d'aller trouver Notre-Seigneur; qu'il voulut aller à l'Eglise, où il entendit la Messe, et reçut très-dévotement le corps et le sang de Notre-Seigneur. »

L'anonyme n'est pas moins soigneux à nous cacher la circonstance essentielle de la Messe célébrée [1], et dans la Vie de saint Ansbert, et dans celle de sainte Gertrude, et dans l'histoire du jeune Saxon. Voilà les exemples qui lui sont communs avec M. de la Roque, mais ce ne sont pas les seuls endroits où il tombe dans la faute que je lui reproche. Il remarque, à la vérité, que saint Robert, évêque de Worms, mourut l'an 623 de Notre-Seigneur, s'étant *muni du saint viatique du corps et du sang de Jésus-Christ;* mais il dissimule *que ce fut après avoir célébré les solennités de la Messe,* comme il est expressément marqué dans sa Vie [2]. C'est ainsi que cet auteur rapporte les choses.

Je ne veux pas lui reprocher qu'il fait communier Charlemagne sous les deux espèces, et qu'Eginard, qu'il produit, n'en dit rien dans ses *Annales,* ni dans la Vie de ce prince; mais seulement en général, qu'*au septième jour de sa maladie, il reçut la communion sacrée* [3]. Je lui pardonne encore de citer Tegan pour la communion de Louis le Débonnaire, dont cet auteur ne dit pas un mot, et de l'avoir confondu avec l'auteur inconnu de la *Vie et des actions de Louis;* et sur ce que ce dernier auteur dit que ce prince *reçut, selon la coutume, la communion sacrée,* je veux encore qu'il soit permis à mon adversaire d'y ajouter cette glose : *c'est-à-dire, comme avait fait Charlemagne, sous l'une et sous l'autre espèce.* Que tout cela, dis-je, lui soit permis : mais il ne devait pas omettre ce qu'avait dit son auteur : que cet empereur ayant passé une très-mauvaise nuit, le *lendemain, qui était le dimanche, il fit préparer le ministère de l'autel,* c'est-à-dire tout ce qui servait au saint sacrifice, *et qu'il fit célébrer les solennités de la Messe par Dragon, des mains duquel il reçut, selon la coutume, la communion sacrée* [4]; de sorte qu'il n'importe plus à la question que nous traitons, que ce fût sous une ou sous deux espèces.

J'avoue donc que c'était la coutume de donner le saint Viatique aux rois, pour ne point ici parler des autres, après avoir dit la Messe, ou dans leur chapelle, ou en leur présence. Nous avons vu tout à l'heure comment on le donna à Louis le Gros : nous voyons ici comment on le donna à Louis le Débonnaire, et je ne doute nullement qu'on ne l'eût donné de même à Charlemagne; puisqu'on voit, par Eginard, qu'il le reçut le matin, à une heure où l'on pouvait bien dire la Messe; mais tout cela, ni de semblables

[1] *La Roque,* p. 71, —[2] *Sur.,* 9 Febr. —[3] *Act. SS. Ben.,* tom. II. ann. 658, p. 467; *Sur.,* 17 Mart. —[4] *La Roque,* p. 72. —[5] *Ib.,* p. 76, —[6] *Spicil.,* tom. II, p. 517.

[1] Anonyme, p. 150, 151. —[2] *Sur.,* 27 Mart. —[3] *Egin., Vit. Car. Mag. Patrol.,* tom. CIV, édit, Migne. —[4] *Vit. et act. Lud. Pii.*

communions, ou des princes, ou des autres Chrétiens, ne font rien ni à notre sujet ni à la question de la réserve.

Nos frères me permettront donc de leur rapporter ici ce que leurs auteurs leur dissimulent, que les saints évêques, les saints abbés, les saints prêtres, les saints religieux, les saintes vierges, lorsqu'ils avaient à recevoir le saint Viatique, prenaient soin, non-seulement de le recevoir après la Messe, mais encore le plus souvent, malgré leur faiblesse, d'aller à l'Eglise, ou pour la dire, ou pour l'entendre. On a déjà vu sept ou huit exemples du Ve, du VIe, du VIIe, et du VIIIe siècle. En voici d'autres. Dès le IVe siècle, et environ l'an 390, saint Maurice, évêque d'Angers, célèbre par ses miracles, âgé de quatre-vingt-dix ans, et dans la trentième année de son épiscopat, un dimanche, sentant approcher sa dernière heure, *après avoir achevé, selon sa coutume, l'Office de la sainte solennité, rendit l'esprit* [1].

On voit, au Ve siècle, le saint abbé Winwalocus, à qui un ange vint déclarer le jour de sa mort [2]. A cette heureuse nouvelle, après avoir assemblé ses frères pour se recommander à leurs prières, à la troisième heure du jour, c'est-à-dire à l'heure de tierce, vers les neuf heures du matin, « il offrit le céleste sacrifice, et, après avoir donné le baiser de paix à ses frères, et s'être repu de l'Agneau de Dieu, il expira à l'autel. »

Vers la fin du VIe siècle, outre l'exemple déjà rapporté de saint Cassius, nous avons la Vie de saint Colomb, abbé de Ili, en Angleterre, où il est écrit que, sachant le jour de sa mort, *il entra dans l'église pour y célébrer la Messe de la nuit de Notre-Seigneur* [3]; c'était celle de la Nativité, et cela marque la coutume qu'avaient les saints, lorsqu'ils sentaient approcher la dernière heure.

On voit au VIIe siècle saint Swibert, évêque de Verde, qui, averti du jour de sa mort, *se fit célébrer la sacrée solennité de la Messe* [4].

On voit au VIIe siècle saint Ludger, évêque de Munster, *à un dimanche qui précéda la nuit de sa mort*, non-seulement entendre la messe, qu'un *prêtre chanta*, mais encore *prêcher dans deux églises, comme pour dire adieu à son troupeau, et ensuite, vers les neuf heures du matin lui-même célébrer pour la première fois la solennité de la Messe* [5], assuré qu'il mourrait la nuit prochaine. Au même siècle, Virgile, évêque de Salsbourg, averti comme les autres de sa dernière heure, mourut *après avoir célébré le mystère du divin sacrement* [6]. Nous avons, au Xe siècle, saint Alferrus, abbé, *qui, le propre jour de sa mort, dont il avait été averti, célébra la solennité de la Messe* [1]; saint Udalric, évêque d'Augsbourg, malade à l'extrémité, *dit deux Messes, selon la coutume, le jour de saint Jean-Baptiste, et mourut quatre jours après, à la vigile des apôtres saint Pierre et saint Paul* [2]. Sainte Rotecarde, tante de saint Berruald, évêque de Hildeshein, qui, *avertie de sa mort, la nuit de la nativité de Notre-Seigneur, se fit porter à l'église, où elle entendit la Messe* DOMINUS DIXIT (c'est la Messe de minuit qui commence par ces paroles), elle reçut *le viatique du corps et du sang de Notre-Seigneur, et mourut à la grand'Messe, comme elle l'avait prédit pendant la séquence* [3], c'est ce qu'on appelle la prose; et enfin, saint Geraud, comte d'Aurillac, dont la Vie a été écrite par saint Odon, abbé de Cluny, et où nous lisons que, *prêt à mourir*, il se fit revêtir d'un cilice, et que, pendant qu'on psalmodiait autour de lui, *un prêtre alla promptement célébrer la Messe pour lui envoyer le corps de Notre-Seigneur qu'il attendait.* On ne parle de cette occasion, non plus qu'en beaucoup d'autres, que d'une seule espèce, comme nous le remarquerons ailleurs. Il s'agit ici seulement de remarquer le soin qu'on avait d'offrir, autant qu'on pouvait, le saint sacrifice, lorsqu'il fallait donner le Viatique aux malades. Mais dans le même Xe siècle, n'oublions pas l'admirable saint Dunstan, évêque de Cantorbéry. Le saint vieillard, averti le jour de sa mort, « célébra la Messe solennelle le jour de l'Ascension : après qu'on eut lu l'Evangile, il prêcha, il retourna à l'autel, ou, par une immaculée bénédiction, il changea le pain et le vin au corps et au sang de Notre-Seigneur : à la bénédiction, il prêcha encore de la vérité du corps de Jésus-Christ, de la résurrection et de la vie éternelle, avec tant de goût, qu'on croyait entendre un citoyen du ciel : après cette seconde prédication, il donna la bénédiction sur le peuple, et retourna prêcher une troisième fois. A cette dernière fois, il déclara qu'il allait mourir ; il alla manger la vie à la table du Seigneur : il marqua le lieu de sa sépulture; et, nourri du corps et du sang de Jésus-Christ, il attendit avec joie sur son lit la dernière heure [4].

Le P. Mabillon nous a donné une Vie plus ancienne de cet incomparable évêque, où les mêmes choses sont racontées. On y ajoute seulement, que « prêt à mourir, il fit célébrer devant lui le mystère de la sainte communion, qu'il reçut de la table céleste, les mains étendues [5]. »

Vers le milieu du XIe siècle, saint Gontier, solitaire, « entendit la Messe de Sévère, évêque,

[1] *Sur.*, 10 Sept. — [2] *Ibid.*, 3 Mart. — [3] *Act. SS. Ben.*, tom. I, an. 593. — [4] *Sur.*, 1 Mart. — [5] *Sur.*, 24 Mart. — [6] *Ibid.*, 27 Novemb.

[1] *Ibid.*, 12 April. — [2] *Ibid.*, 4 Jul. cap. 23. — [3] *Ibid.*, 20 Nov.; *Vit. Berruald. episc. Hild.*, col. 36, 37. — [4] *Sur.*, 19 Maii. — Sæc. Bened. V, tom. VII, pag. 657, n. 44.

et se munit de la réception du corps et du sang de Notre-Seigneur[1]. »

Au commencement du XII[e] siècle, saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, dans les dernier jours de sa vie, assiste à la Messe, et, de son lit, se fait jeter sur la cendre et sur le cilice[2]. Nous avons vu, dans le même temps, Hervé, abbé de Bourgueil, qui va entendre la Messe à l'Eglise pour y recevoir le corps et le sang de Notre-Seigneur[3]. Au même siècle, saint Guillaume, abbé de Roschild, en Danemark, averti, comme les autres, du jour de sa mort, qui devait être le jeudi saint, « s'approche de l'autel pour y sacrifier, y donne l'Eucharistie à tous ses frères, et meurt, selon la coutume des saints moines, sur la cendre et le cilice, à l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans[4]. »

Les saintes religieuses pratiquaient la même chose. On a vu, au VII[e] siècle, l'exemple de sainte Gertrude. Au même siècle, sainte Opportune, vierge et abbesse, « sachant que l'heure approchait qu'elle devait être appelée, fit célébrer les saintes solennités de la Messe pour la recommandation de son âme, prête à partir de cette ville[5] ; » elle ordonna à toutes ses sœurs d'y apporter leur oblation, *et se fit apporter le corps de Notre-Seigneur*. Enfin, on voit en général que tous ces saints reçoivent le Viatique à des heures qui s'accommodent avec la célébration des mystères, où constamment il fallait être à jeun. Ainsi, quand on communia pour viatique saint Culbert, évêque de Lindisfarne, le vénérable Bède, qui a écrit sa vie, et qui lui donna la communion, marque expressément que ce fut *vers le temps accoutumé de la prière de la nuit,* UBI CONSUETUM NOCTURNÆ ORATIONIS TEMPUS ADERAT[6], c'est-à-dire environ sur les deux heures après minuit. Ainsi est-il dit de saint Leufroy, abbé au VII[e] siècle, qu'il reçut le Viatique *après qu'il eut achevé les matines avec ses frères*, MATUTINORUM SYNAXI CUM FRATRIBUS PERACTA[7]. On voit, au VII[e] siècle, dans la Vie de saint Trudon, prêtre, Père et fondateur du célèbre monastère qui porte son nom, que l'*heure étant arrivée,* FACTA HORA, on lui apporta les *vivifiants mystères* des sacrements[8] ; ce qui montre qu'on attendait une certaine heure, et ce ne peut être que celle où l'on pouvait célébrer le sacrifice. Il parait même que l'heure ordinaire de communier les mourants, et de dire la Messe pour eux, était celle qu'on appelait l'heure de prime : *la première heure du jour,* PRIMA HORA, vers les six heures du matin : par où je ne veux pas dire que le besoin du malade ne fit avancer ou reculer cette heure ordinaire. Car, outre qu'on en voit beaucoup qui communient à cette heure, comme saint Meinvert, évêque de Paderborn, au commencement du XI[e] siècle[1], et sainte Elisabeth, fille d'André, roi de Hongrie, dans le XIII[e] [2] ; Paschase Radbert marque expressément, dans la Vie de saint Adelard, abbé de Corbie, que dans sa dernière maladie, « les Matines étant achevées, et tous ses « frères étant assemblés, il reçut la communion « vers la première heure du jour, selon la cou- « tume[3]. » Au lieu donc que l'heure ordinaire de la Messe solennelle était, comme elle est encore, l'heure de Tierce, c'est-à-dire neuf heuheures du matin, on avançait le temps de la Messe pour les malades, qui, du moins pour la plupart, communiaient à jeun, comme les autres fidèles. Quoi qu'il en soit, c'était tellement la coutume de recevoir la communion le matin, et au temps qu'on pouvait dire la Messe, que parmi tant de Vies des saints, je n'en vois qu'un seul dont la communion nous soit marquée sur le soir; c'est saint Arnould, évêque de Soissons, dans le XI[e] siècle, « qui, le « vingt-unième jour de sa maladie, reçut sur le « soir, avec beaucoup de dévotion, le corps et « le sang de Notre-Seigneur[4]. » Mais aussi faut-il remarquer que ce fut la veille de l'Assomption, jour du jeûne, où le sacrifice se célébrait sur le soir ; et apparemment son historien nous marque cette circonstance de la communion de ce saint évêque, pour montrer que dans cette dernière extrémité il ne laissait pas de se conformer aux coutumes de l'Eglise, et même de jeûner avec tous les autres.

On ne s'étonnera pas de cette austérité, quand on verra d'ailleurs presque à toutes les pages des Vies des Saints, qu'ils allaient à l'église, qu'ils disaient la Messe, qu'ils assistaient à l'Office, qu'ils le disaient exactement aux heures réglées, qu'ils prêchaient et communiaient leurs frères, qu'ils se faisaient mettre sur la cendre dans les approches de la mort, comme on le pratique encore en beaucoup de saints monastères, et comme il est dit expressément que le fit ce saint évêque de Soissons. Nos ministres ont réformé toutes ces choses, et ne nous permettent qu'à peine ou de les croire ou de les louer. Mais elles n'en sont pas moins véritables, et on n'aura pas de peine à se persuader que des gens qui faisaient durer leur pénitence jusqu'à l'agonie, s'accommodaient aisément à l'heure du sacrifice, pour en recevoir la communion du saint Viatique ; d'autant plus, qu'à peine y en a-t-il un seul, de tous ceux que l'on nous produit, dont il ne soit dit qu'il avait prévu et prédit sa mort, soit parce

[1] *Sur.*, 9 Octob. — [2] *Ibid.*, Apr. 11. — [3] *Epist. encyc. mon. Burged.*, tom. II. *Spicil.*, p. 517. — [4] *Sur.*, Apr. 5. — [5] *Ibid.*, 22 April. — [6] *Culb.*, *Vit. per Bed.* ; *Sur.*, 20 Mart. — [7] *Sur.*, 21 Jun. — [8] *Ibid.*, 23 Nov.

[1] *Ibid.*, 5 Jun. — [2] *Ibid.*, 19 Nov. — [3] *Ibid.*, 2 Jan. — [4] *Ibid.* 15. Aug.

qu'en effet ils avaient été expressément avertis d'en haut, comme il est écrit presque de tous, ou parce que ces saints hommes, toujours préparés à cette heure désirée, regardaient leurs moindres maladies comme un avis ou plutôt un ordre d'un prompt départ. On peut donc croire aisément qu'avertis de cette sorte, ils allaient toujours avec joie au devant de l'Epoux et s'accommodaient aux heures de l'Eglise et du sacrifice. Mais on le doit croire principalement de saint Omer, qui, même « à l'heure de sa mort, tout faible qu'il était, se fit porter dans l'église-mère, où ce bienheureux vieillard reçut les sacrements du corps et du sang, prosterné devant les autels comme une hostie sainte[1]. » On le doit croire de saint Isidore, évêque de Séville, qui, voyant arriver le jour de sa mort, se fit porter à la basilique de *Saint-Vincent, martyr, entre les cancels*, ou si vous voulez le traduire ainsi, *entre les balustres de l'autel, où il reçut la pénitence et le corps et le sang de Notre-Seigneur*[2]. On le doit croire de saint Volfême, évêque de Sens[3]. Car un homme dont il est écrit que, dans les approches de la mort, *il adressait à ses frères les paroles d'une sainte exhortation au milieu des solennités de la Messe*, n'aura pas choisi un autre temps *pour se munir du corps et du sang de Notre-Seigneur, dans sa petite demeure auprès de l'église de Saint-Etienne*. On le doit croire de saint Grégoire, évêque d'Utrecht, qui tout mourant qu'il était, se fit porter à l'oratoire de Saint-Sauveur, *où, après avoir fait sa prière, et avoir reçu le corps et le sang de Notre-Seigneur, il mourut regardant l'autel*[4]. Enfin, on le doit croire, et de saint Maur, qui, averti de la mort d'un grand nombre de ses frères qu'il devait suivre de près, et sentant défaillir ses forces, *se fit porter devant l'autel de Saint-Martin, où, prosterné sur le cilice de son lit, il se munit des sacrements vivifiants*[5] ; et, plus que de tous les autres, de son maître saint Benoît, qui au rapport de saint Grégoire, expressément averti du jour de sa mort, *se fit porter dans l'oratoire pour s'y munir du corps et du sang de Notre-Seigneur*[6]. Ce n'est pas que dans son monastère, non plus que dans les autres lieux, on réservât l'Eucharistie sous les deux espèces, puisque nous venons de voir, dans un endroit de la même Vie, écrite par saint Grégoire, où il s'agissait de réserve, qu'il n'y ait parlé que du corps; mais c'est que ce grand saint et les autres, qui, malgré l'extrémité de leur maladie, allaient chercher Jésus-Christ à ses autels, n'étaient pas moins soigneux de le recevoir dans son sacrifice, et s'accommodaient aisément à l'heure qu'on le célébrait. Ainsi, dans tous les exemples que l'on nous produit, nous trouvons, ou le saint sacrifice expressément désigné, ou que toutes les circonstances ont un rapport si manifeste avec l'heure et le lieu où on le célébrait, qu'il faut vouloir s'aveugler, pour ne pas voir que les communions dont il s'agit se faisaient à la Messe même, ou incontinent après. Ce n'est donc pas, comme l'anonyme le prétend[1], *une illusion grossière*, de suppléer la circonstance de la Messe dans tous les exemples qu'il allègue de la communion des malades. C'est une suite naturelle des autres exemples, et un résultat nécessaire de toutes les circonstances conférées ensemble ; et il est plus clair que le jour que, dans ces exemples tant vantés, il n'y a aucun besoin de recourir à la réserve de l'Eucharistie. Que si l'on nous demande maintenant dans quel cas et pourquoi nous l'admettons, et qu'est-ce qui nous empêche de nous contenter de ce que prétend M. de la Roque [2], que du moins dans les premiers temps on donnait la communion aux malades en consacrant à chaque fois le pain et le vin ; c'est ce qu'il faut maintenant examiner.

CHAPITRE XV.

De la réserve.

Cet examen est facile, ou plutôt la chose est déjà toute décidée. Dans les exemples que nous avons rapportés jusqu'ici, il n'est parlé que de ceux qui avaient prévu le jour de leur mort, ou qui pourvoyaient de bonne heure à leurs besoins spirituels et à la réception des saints sacrements, qui, par conséquent, s'accommodaient à l'heure des mystères, et qui, d'ailleurs, demeuraient dans les lieux où il y avait des églises, et où la célébration des saints sacrements était ordinaire. Quoique ceux-là, si l'on en ramasse les exemples dans tous les siècles, soient en assez grand nombre, il reste encore un nombre incomparablement plus grand de ceux qui, éloignés des églises, ou surpris par la maladie, ne laissaient pas le loisir de célébrer le saint sacrifice, ou avaient besoin de l'Eucharistie à des heures où les lois de l'Eglise ne permettaient pas d'offrir. On leur donnait l'Eucharistie comme aux autres, ainsi que le canon 13 du premier concile de Nicée, et le canon 76 du concile de Carthage, pour ne point parler des autres, en font foi. On ne pouvait donc les communier qu'en réservant l'Eucharistie, surtout dans les cinq ou six premiers siècles, où il est certain qu'on n'offrait pas tous les jours le sacrifice, du moins partout, et où, quand on l'offrait, on ne l'offrait qu'à une

[1] *Sur.* 9 Sept. — [2] *Ibid.*, 4 April. — [3] *Ibid.*, 20 Mart. — [4] *Sur.*, 24 Aug., — [5] *Ibid.*, 15 Jan., c. 45, 46, 47. — [6] *Greg.*, *Dial*; lib. II, cap. 37,

[1] Anonyme, p. 136.. — [2] *l'Hi. de l Eu.*, pag. 178, *Rep.*, p. 112, 113

certaine heure du matin, qu'on réglait principalement sur la commodité du peuple.

De dire avec M. de la Roque [1], qu'à chaque fois qu'il fallait communier un moribond, on consacrait l'Eucharistie, en présupposant, si l'on veut, que pour abréger la cérémonie dans une nécessité pressante, on retranchait toutes les prières dont on accompagnait la consécration et qu'on ne laissait que l'essentiel ; c'est, premièrement parler en l'air, puisqu'il n'en allègue aucun exemple, ni rien du tout qui appuie son sentiment; et secondement, c'est parler contre tous les exemples, puisque, dans celui de Sérapion, M. de la Roque, qui le cite tant de fois, savait bien qu'à la vérité il est marqué très-distinctement, que le prêtre donna *un peu de l'Eucharistie à un jeune garçon, et qu'il lui ordonna de la tremper,* pour la donner au moribond; mais qu'il n'est pas dit qu'il la consacra. Aussi, dans les canons de Nicée et de Carthage, il est parlé, non de consacrer, mais simplement de donner l'Eucharistie aux malades : de sorte que, d'imaginer ici la consécration, c'est trop abuser de la foi publique.

Que sert donc à nos adversaires de dire que les canons qui ordonnent la communion des malades ne regardent que les pénitents [2]? Quoi qu'il en soit, il fallait donc réserver pour eux l'Eucharistie. Mais enfin, comment peut-on dire qu'on ne portât l'Eucharistie qu'aux pénitents? Saint Ambroise, qui la reçut à la mort, était-il de ce nombre? Pourquoi ceux qui conservaient leur innocence eussent-ils été privés de cette grâce? Mes adversaires me répondent que l'exemple de saint Ambroise est extraordinaire, et que les fidèles qu'on appelait *stantes* ou *communicantes*, c'est-à-dire *communiants* et exempts des crimes qu'on expiait par la pénitence publique, n'avaient pas besoin, ou ne désiraient pas beaucoup qu'on les communiât à la mort, puisqu'ils avaient si souvent communié pendant leur vie dans l'assemblée des fidèles. Mais si cette raison eût eu lieu, il n'eût pas fallu leur permettre d'emporter l'Eucharistie, pour la recevoir dans leurs maisons. Cette seule raison devait faire voir à ces messieurs (ce qui est certain d'ailleurs), que les fidèles croyaient qu'on ne pouvait trop souvent communier, pourvu qu'on s'appliquât à s'en rendre digne ; et que, si les canons qui parlent de la communion des malades ne regardent que les pénitents, ce n'est pas que les autres fidèles fussent privés de cette grâce à la dernière heure ; mais c'est à cause que les pénitents étant exclus des mystères, il fallait un ordre particulier pour les leur donner.

[1] *Hist. de l'Eu.*, p. 178, *Rép.*, p. 39, 113. — [2] *Hist. de l'Eu.*, pag. 177, 178 et suiv. *Rép.*, pag. 38, 39, 145.

Après cela c'est une pointille indigne de théologiens, de contester la réserve de la communion pour les malades, puisqu'on demeure d'accord de celle qu'on en faisait durant la santé; de sorte que mes adversaires, lorsqu'ils cherchent après M. de la Roque et les autres ministres, à quel siècle il faut fixer cette coutume, de réserver la communion pour les malades [1], et qu'ils tâchent d'en déterminer le commencement au IV[e], au V[e], au VI[e], au VII[e], au XI[e] siècle [2], ne font que perdre le temps et amuser le monde.

Car enfin, si nos adversaires ne veulent nous contester que la réserve dans les églises, quoique je pense qu'ils l'aient vue depuis que les Chrétiens eurent la liberté d'en avoir, c'est une chose qui ne fait rien à notre question ; puisque la réserve étant constante, de leur aveu propre, dès les premiers siècles, pour tous les fidèles qui n'étaient pas en pénitence, même durant la santé , à plus forte raison doit-on croire qu'il communiaient dans la maladie et dans les approches de la mort. Si les fidèles réservaient l'Eucharistie, pourquoi non encore plutôt les évêques et les prêtres, à qui ceux qui pouvaient n'en avoir point emporté, ou à qui il n'en restait plus, la demandaient ? Il n'est donc plus question, ni de révoquer en doute la réserve, ni d'imaginer à chaque fois que l'on communiait une nouvelle consécration. La communion domestique, que personne ne nous conteste, prouve le contraire ; et tout ce qu'on pourrait encore demander, c'est à savoir si dans ces derniers moments les fidèles avaient besoin du ministère des prêtres pour recevoir l'Eucharistie, eux qui prenaient tous les jours de leurs propres mains celle qu'ils avaient emportée de l'église. Mais qui ne voit qu'il se pouvait faire que plusieurs, comme je viens de dire, n'en eussent point emporté ou qu'il ne leur en restât plus, et que cependant l'esprit de l'Eglise a toujours été de recevoir, autant qu'on pouvait, les choses saintes de ceux que le Saint-Esprit en avait ordonnés ministres? Or il n'y avait rien de plus aisé dans le soin que prenaient les prêtres de consoler les malades. Mais au reste peut-on douter que les fidèles ne prissent d'eux-mêmes l'Eucharistie qu'ils avaient chez eux, si les prêtres leur manquaient par quelque accident? et quelle raison y eût-il eu de faire étant malades ce qu'ils faisaient tous les jours en bonne santé?

Ainsi on ne peut plus disputer, avec la moindre apparence, de la réserve de l'Eucharistie pour les malades ; et toute la question qui pourrait rester, serait à savoir si on la réservait sous une espèce ou sous deux. Mais encore, en vérité, ce ne serait pas une question, si l'on

[1] *Ibid.*, p. 145. — [2] *La Roque, Rép.*, p. 96.

bannissait l'esprit de dispute. Peut-on, après les choses que nous avons vues, douter le moins du monde que, dans la communion domestique, la réserve ne se fît sous une seule espèce? Ne voit-on pas, plus clair que le jour, que mes adversaires, quelques efforts qu'ils fassent, ont senti qu'ils ne le pouvaient désavouer entièrement; et que M. de la Roque, qui en était convenu de bonne foi dans son *Histoire de l'Eucharistie*, ne le conteste maintenant que parce qu'il ne peut parer autrement le coup mortel que lui porte une coutume si universelle et si ancienne? Cependant, s'ils veulent des preuves qui appartiennent en particulier à la communion des mourants, qu'ont-ils à dire à l'exemple de Sérapion? Souvenons-nous qu'il était moribond; qu'il envoya demander l'Eucharistie par un jeune garçon; que le prêtre, qui était malade, ne put venir. Que fit-il donc? Voici le passage d'Eusèbe, ou plutôt de saint Denis d'Alexandrie [1], comme M. de la Roque le traduit [2]: « Il donna à ce jeune garçon un peu de l'Eucharistie, qu'il lui ordonna de tremper, et de faire couler dans la bouche du vieillard. Le jeune homme étant de retour, le trempa et en même temps le fit couler dans la bouche du malade, qui, l'ayant avalé peu à peu, rendit incontinent l'esprit. » Dieu lui avait fait la grâce de lui conserver la vie, afin qu'il ne mourût pas sans avoir la consolation de communier. C'est un exemple du IIIe siècle de l'Eglise, c'est-à-dire de l'un de ces siècles où nos adversaires confessent que la religion était si pure; c'est un exemple arrivé dans l'Eglise d'Alexandrie, si docte et si bien disciplinée; et loué par son évêque, et encore par un évêque aussi éclairé et aussi saint que saint Denis d'Alexandrie: enfin c'est un exemple rapporté par Eusèbe, comme approuvé de tout le monde, que personne en effet n'a jamais blâmé, que Dieu même, au rapport de saint Denis, a autorisé par un miracle. Je ne m'étonne pas que nos adversaires fassent les derniers efforts pour en éluder la force. Mais que ce qu'ils disent va paraître pitoyable! Ils ne voient point ici de difficulté. Ils trouvent étrange qu'on ne voie pas dans ce passage les deux espèces mêlées [3]; et moi je ne comprends pas comment on a pu appliquer ce mélange à ce passage. Relisons encore une fois ce que dit saint Denis. « Le prêtre, » dit-il, « donna au « jeune garçon un peu de l'Eucharistie, » c'est-à-dire, selon ces messieurs, « un peu des deux espèces: » poursuivons: « Il lui commanda de le tremper. » Quoi? les deux espèces? quoi? même le vin sacré? Il le faisait tremper dans une autre liqueur? Achevons: « quand le jeune homme « fut de retour, il le trempa: » c'est ce peu de l'Eucharistie que le prêtre lui avait donné, et « il le fit couler dans la bouche du vieillard. » Fut-ce le pain et le vin qu'il trempa? mais on ne trempe que le solide; par conséquent il n'a reçu et il n'a donné que le solide. S'il s'agissait du mélange des deux espèces également données au jeune garçon par le prêtre, il eût fallu parler autrement. Le prêtre eût dû ordonner à ce jeune homme non pas de *tremper* tout ce qu'il lui donnait, mais de le mêler l'un avec l'autre. Il paraît aussi que le jeune homme ne trouva que dans la maison la liqueur où il devait mouiller ce qu'il apportait de chez le prêtre. C'était donc la seule partie solide qu'il en avait apportée, comme M. Smith, quoique protestant, l'a entendu naturellement: et loin que l'on puisse dire, avec M. de la Roque, « qu'il « n'avait pas examiné avec assez de soin les pa- « roles de ce témoignage [1], » c'est M. de la Roque lui-même qui en a changé le sens et qui abuse trop visiblement de la foi publique.

Quand je le prie de nous montrer le moindre vestige du mélange des espèces, durant six cents ans dans l'Eglise grecque ou dans la latine, il n'en peut produire un seul exemple, et il laisse passer sans contredit ce que j'avance dans le *Traité de la communion* [2], que cette distribution des deux espèces mêlées ne paraît qu'au XIIe siècle, dans le concile de Brague [3], où encore elle ne paraît que pour y être défendue, loin qu'on puisse présupposer que saint Denis d'Alexandrie, loué comme un grand canoniste par saint Basile [4], l'ait approuvée au IIIe siècle. Notre ministre se sauve d'un raisonnement si pressant, en distinguant ce qui se fait régulièrement, d'avec ce qui se fait par condescendance et par une espèce de nécessité [5]. Mais comme les premiers exemples approuvés qu'il ait ici allégués de cette condescendance, sont d'un concile de Tours, qu'il place lui-même vers la fin du IXe siècle [6], d'un Rituel de la fin du Xe, et du concile de Clermont à la fin du XIe, je ne crois pas qu'on veuille expliquer la pratique du IIIe siècle par une qui n'est approuvée au plus tôt que sur la fin du IXe, six ou sept cents ans après, et dont on ne voit aucune mention dans tous les siècles précédents.

Il est vrai que dans un autre lieu de sa *Réponse* [8], il prétend avoir trouvé le mélange des deux espèces dans un saint Prosper [9], quel qu'i

[1] *Euseb.*, *Hist. eccl.*, liv, VI, c. 44. —[2] *Hist. de l'Eu.*, pag. 179; Rép., p. 94. —[3] *La Roque*, *Rép.*, p. 96, 97 et suiv; Anon. p. 133.

[1] *La Roque*, pag. 96. —[2] Part. II. —[3] *Concil. Brac.* IV, can. 2. tom. VI *Conc Lab.*, col. 563 et seq. —[4] *Epist. ad Amphil.*, tom. III, p. 251. —[5] *La Roq.*, *Rép.*, p. 99, 139. —[6] *Ibid.*, p. 86. — [7] P. 83. — [8] Pag 145. —[9] *Prosp.*, *De dim. temp.*, c.6, tom. LI, col. 837, édit Migne.

soit, auteur du Ve ou VIe siècle. Mais il se trompe visiblement, car cet auteur parle bien d'une partie du corps de Notre-Seigneur, qu'on donna trempée à une fille qui avait de la peine à avaler; mais c'est autre chose de mêler les deux espèces, autre chose de tremper le pain sacré dans une liqueur commune, comme on fit à Sérapion, pour en faciliter le passage. Saint Prosper marque le premier, et ne parle nullement de l'autre; tellement qu'on peut dire sans hésiter, que mille ans durant il ne se trouve nul exemple approuvé des deux symboles mêlés dans la communion.

Que si l'on avait recours à l'Eglise grecque, on n'y trouverait pas mieux son compte puisqu'encore que la communion par le mélange s'y soit universellement introduite, on ne voit pas que ce puisse être avant le IXe siècle; et il est constant, par le canon cent-unième du concile de C.-P. *in trullo*, c'est-à-dire dans le dôme du palais royal, qu'on n'y songeait seulement pas dans le VIIe, puisque chacun y prenait encore le pain avec la main, selon l'ancienne coutume; de sorte que ce ministre, qui veut que nous admettions le mélange des deux espèces dans la communion de Sérapion, n'en saurait trouver aucun exemple, ni en Orient ni en Occident, ni pour les sains ni pour les malades, que plus de six cents ans après.

Quant à ce qu'il me prie à son tour, de lui « indiquer quelque exemple de la communion « d'un malade avant celui de Sérapion [1], » compte-t-il donc pour si peu de chose, que dans le petit nombre d'écrits que nous avons des trois premiers siècles, il s'y trouve un exemple si authentique, avec l'approbation d'un aussi grand homme que saint Denis d'Alexandrie? Un évêque aussi éclairé, aussi soigneux de la discipline, aura-t-il donné son approbation à une chose inouïe, et sans exemple dans l'Eglise? Mais pourquoi exiger absolument la communion d'un malade sous une espèce, avant ce temps? La communion domestique, que M. de la Roque lui-même, avant cette dernière dispute, avait reconnue de bonne foi sous une espèce, n'est-elle pas suffisante pour établir la tradition de l'Eglise? et s'il faut absolument la communion d'un malade pour soutenir celle de Sérapion, la communion de saint Ambroise, qui est du siècle d'après, n'est-elle pas assez authentique?

CHAPITRE XVI.

Ee la communion de saint Ambroise mourant.

Il est vrai qu'on fait ici les derniers efforts pour empêcher les avantages que nous en tirons; mais pour mettre fin aux disputes, il n'y a qu'à lire ce que son diacre Paulin écrit de sa dernière maladie [1]. Honorat, évêque de Verceil (c'est celui qui l'assista à la mort), s'étant retiré au haut de la maison, il entendit une voix qui lu disait pour la troisième fois : Levez-vous, hâtez-vous, parce qu'il rendra bientôt l'esprit; alors étant descendu, il présenta au saint le corps de Notre-Seigneur; il le prit, et aussitôt après qu'il l'eût avalé, *quo accepto, ubi glutivit*, il rendit l'esprit, portant avec lui un bon viatique, afin que son âme fortifiée de cette viande, allât jouir de la compagnie des anges. » On ne peut rien voir de plus clair. Saint Honorat, averti d'en haut, porte au saint ce qu'on avait accoutumé de porter aux malades à cette heure, car c'était dans le milieu de la nuit. Dans cet empressement, car le saint allait mourir, il n'y avait pas assez de temps pour offrir le sacrifice, et c'était le cas de porter ce qu'on avait accoutumé de réserver, c'est-à-dire le corps seul: ce qu'en effet nous avons vu qu'on avait porté à Sérapion. C'est aussi ce corps divin qu'Honorat porta à saint Ambroise. C'est pourquoi l'historien dit distinctement qu'*il présenta au saint le corps de Notre-Seigneur, que* le saint le *prit* de la main, comme c'était la coutume; *qu'aussitôt après qu'il l'eut avalé*, UBI GLUTIVIT, terme qui convient naturellement aux choses solides, *il rendit l'esprit*, muni de ce viatique, et fortifié de cette viande, *esca*; de sorte que tout détermine au corps seul. Si saint Ambroise était mort aussitôt après avoir pris le sang, il eût fallu se servir d'un autre tour, et dire qu'à peine eut-il avalé la sainte liqueur il expira; mais non: c'est aussitôt après *qu'il eut englouti le corps*, comme une viande dont on est avide. Que M. de la Roque, que l'auteur de la *IIe Réponse*, à l'exemple de leurs confrères ramassent, tant qu'il leur plaira, des exemples de la synecdoche et de la partie prise pour le tout. Qui jamais a douté qu'il n'y en eût? Mais c'est l'erreur perpétuelle de ces messieurs, de conclure qu'il y a figure dans un endroit, parce qu'il y en a dans d'autres; ce qui est confondre tout le langage humain. Il faut voir si la figure convient au lieu: si, par exemple, la synecdoche peut être placée en cet endroit de l'histoire de saint Ambroise. Ces messieurs le sentent bien; et s'ils parlent encore un peu de la synecdoche [2], c'est pour ne se pas ôter tout à fait cette échappatoire. Mais au fond, ils sentent bien qu'il n'y a rien ici de supprimé: l'action est toute expliquée. On voit distinctement le corps présenté, le corps pris dans la

[1] *La Roque*, p. 97.

[1] *Vita. S. Ambr.* per *Paul.* Diac., c. 24, n.47, tom. II, part. II, col. 12; *Sur.*, 4 April. — [2] *La Roque*, p. 108, 109: Anonyme, p. 143.

main, le corps avalé, et aussitôt après, la mort. C'est pourquoi M. de la Roque nous dit le premier, avec Calixte, que saint Ambroise, prévenu de la mort, après avoir reçu le corps du Seigneur, n'eut pas le temps de recevoir l'autre symbole ; « que le récit de Paulin nous conduit là directement, puisqu'il dit expressément que le malade n'eut pas plus tôt reçu le corps du Seigneur, qu'il rendit l'esprit. Il ne pouvait, poursuit-il, mieux faire voir qu'on n'eut pas le temps de lui faire avaler le vin sacré [1]. » Et l'auteur de la *IIe Réponse:* « Je veux que saint Ambroise ne reçut que le pain. M. Bossuet eût-il voulu qu'on eût fait avaler le vin sacré à un homme mort, puisque Paulin dit qu'aussitôt qu'il eût avalé le pain, il expira.[2] » Il est donc enfin avéré que saint Ambroise ne communia que sous l'espèce du pain. Mais si l'autre ne lui eût manqué que parce que la mort ne lui laissa pas le temps de la prendre, de bonne foi, l'historien n'aurait-il pas naturellement marqué cette circonstance? N'aurait-il pas dit que la mort suivit de si près la réception du corps qu'il n'y eut pas même de temps pour lui faire prendre le sang qu'on lui avait apporté, selon la coutume, supposé qu'en effet ce fût la coutume? Mais au contraire, il nous représente le saint évêque comme n'ayant plus rien à désirer, après avoir reçu le corps du Sauveur. Saint Honorat est averti par une voix céleste, et trois fois de suite, d'aller vite parce que le saint homme allait expirer. Dieu ne voulait pas qu'il manquât des consolations que les Chrétiens avaient accoutumé de désirer et de recevoir en cet état. Les œuvres dont Dieu se mêle d'une façon si miraculeuse s'accomplissent, et il paraît que saint Ambroise n'attendait que l'effet de ce dernier soin pour aller à Dieu.

L'auteur de la *IIe Réponse* s'en prend à saint Honorat, « qui attendit trop à communier le malade[3], » et qui fut cause, par son retardement, « que saint Ambroise n'eut pas le temps « de re- « cevoir le calice. » Il ajoute qu'il ne doute pas que Dieu n'eût bien voulu le conserver jusqu'à ce moment-là, afin de lui donner la consolation de mourir dans la communion de son Sauveur ; mais que c'était aussi tout ce qu'il pouvait légitimement désirer ; et que Dieu dût faire un miracle pour le conserver en vie jusqu'à ce qu'il eût pris le calice, il ne le croit pas. Que veut-il dire? A la rigueur, saint Ambroise n'avait pas besoin de ce miracle ; et quand il serait mort sans communier, sa bonne volonté lui eût servi devant Dieu. Mais puisque Dieu voulait faire un miracle, afin que cette bonne volonté eût son effet, son œuvre ne devait pas demeurer imparfaite. Pourquoi inquiéter ici saint Honorat, dont la mémoire doit être vénérable, pour cela même que saint Ambroise le choisit, parmi tant de saints évêques de la province, pour mourir entre ses bras? Au lieu, dit-on [1], « de veiller et de prier auprès de son malade, et en tous cas de dormir dans une chaise, auprès de son lit, il dort dans une chambre haute. Une voix céleste n'est pas capable de le réveiller, non pas même une seconde fois : il faut qu'elle éclate une troisième pour le tirer du lit, et il attend le dernier moment de la vie d'un malade pour lui donner la communion, au lieu de la lui donner dans le temps qu'il est encore dans son bon sens. » Ne dirait-on pas, à l'entendre, que saint Ambroise avait perdu la connaissance, quand son saint confrère lui apporta la communion? Mais doit-on accuser un homme épuisé par les veilles précédentes, si, pour amasser de nouvelles forces, il va prendre un peu de repos; Dieu même le permettant ainsi, afin de montrer qu'il veille toujours sur ses serviteurs, pendant que ceux qui les gardent, accablés de l'infirmité de la nature, sont contraints de céder au sommeil? Mais quel excès de chagrin fait dire à cet auteur emporté, que saint Honorat, *paresseux et endormi*, se laisse à peine *tirer de son lit* par une voix divine, et *se fait tirer l'oreille par trois fois* [2]? Si notre auteur est embarrassé dans une difficulté où il ne voit point de sortie, il ne faut pas qu'un saint évêque en porte la peine. Dans les choses extraordinaires, on est surpris d'abord : on ne sait encore ce que c'est. Saint Pierre même, quand l'ange le vient éveiller pour le tirer de prison, en mettant ses habits, en suivant l'ange qui le ramenait à sa maison, ne sait s'il veille ou s'il dort encore ; et il « s'imagine que ce qu'il « voit si réellement n'est qu'un songe [3] » Qu'y a-t-il donc à s'étonner, si le saint évêque de Verceil, étonné d'une voix extraordinaire, ne sait pas d'abord ce que c'est, et si Dieu le permet ainsi, pour ensuite se faire sentir d'une manière plus vive et plus puissante? Mais puisque Dieu s'en mêle si visiblement, tout s'accomplira dans le temps. Le monde aura un exemple d'une Providence qui sait donner à ceux qu'elle honore d'un regard particulier, tout ce que leur piété leur fait désirer.

Faisons ici un peu de réflexion sur les deux exemples que nous venons de voir (je veux dire sur celui de Sérapion et sur celui de saint Ambroise), et comparons-les avec les autres que nous avons considérés dans les chapitres précédents. Souvenons-nous du passage de saint Jus-

[1] *La Roque*, p. 110, 111. —[2] Anon., p. 142. —[3] *Ibid.*

[1] Anonyme, p. 152. —[2] *Ibid.*, p. 142. —[3] *Act.*, XII, 9.

tin, et des Messes que l'on disait exprès, quand on le pouvait, pour communier les malades; et que les malades disaient eux-mêmes, s'ils étaient prêtres, comme le fit saint Paulin, évêque de Nole, dans l'âge même de saint Ambroise. Nous avons vu, dans saint Justin, l'Eucharistie portée aux absents, sous les deux espèces; mais nous avons vu aussi que c'était en sortant du sacrifice. Les deux espèces nous ont paru aussi distinctement marquées dans quarante ou cinquante exemples de communions de malades; mais il ne nous a pas paru moins clairement que c'était à l'heure de la Messe qu'on les distribuait ainsi. C'en est assez pour nous convaincre que, lorsqu'on les trouvait distribuées toutes deux, c'était aussi la coutume de les exprimer l'une et l'autre. Si donc il n'en est parlé, ni dans la communion de Sérapion, ni dans celle de saint Ambroise; et si nous voyons clairement, au contraire, qu'ils n'ont reçu que le corps, c'est que les circonstances étaient différentes; c'est que Sérapion et saint Ambroise furent pressés de la maladie, dans un temps où l'on ne pouvait offrir le sacrifice au milieu de la nuit, comme Eusèbe le dit distinctement de Sérapion, et le diacre Paulin de saint Ambroise; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les choses étaient dans une extrémité où il n'y avait pas un moment à perdre, où l'on n'avait pas le temps d'offrir ni de consacrer, où constamment on ne le fit pas, où par conséquent on ne peut donner que l'Eucharistie réservée. C'est alors qu'on ne voit paraître que le corps seul; et l'on ne veut pas que nous voyions, dans ces deux exemples, la coutume dont il s'agit!

On a beau dire que nous ne citons que deux exemples. Car, pour ne point encore parler de tous les canons, de toutes les observances, et enfin de tous les passages, dont ces deux exemples sont soutenus; ces deux exemples, sans aller plus loin, nous sont donnés comme n'ayant rien que de très-commun, et de très-reçu dans l'Eglise. Saint Denis d'Alexandrie, homme très-versé dans les canons, raconte celui de Sérapion comme une chose ordinaire, dans une lettre qu'il écrit à un grand évêque de son temps, sans qu'il paraisse en effet que ni cet évêque, ni Eusèbe de Césarée, qui a transcrit cette lettre dans son *Histoire,* ni enfin qui que ce soit, y ait rien remarqué d'extraordinaire. Quant à l'autre exemple, Honorat, un saint évêque, averti de Dieu, donne l'Eucharistie en cette forme: saint Ambroise, un si grand homme et si régulier, la reçoit. Ni l'Eglise de Milan ni les autres Eglises du monde ne s'en étonnent. Le diacre Paulin, témoin oculaire, en écrit l'histoire à saint Augustin dans la Vie qu'il lui dédie, sans crainte d'être repris. Plus on combat ces exemples, sans en pouvoir renverser l'autorité, plus on montre qu'on en est pressé au dernier point; et l'on voit qu'il n'y a rien de plus accablant que ce qui fait employer, pour s'en dégager, tant de faibles et impuissantes machines.

Au reste, j'ai rapporté le passage du diacre Paulin comme il est dans les manuscrits, comme il se trouve dans les éditions les plus exactes de saint Ambroise, et entre autres dans celle d'Erasme, dans Surius, dans Monbritius, le plus correct des collecteurs de Vies, et qui étant Milanais, a pu voir des exemplaires plus fidèles de la Vie de saint Ambroise; et comme les Bénédictins, dont les travaux et l'exactitude sont loués dans toute l'Europe (car je m'en suis informé) se préparent à nous le donner dans la nouvelle édition, qu'ils achèvent, de saint Ambroise: ce que je suis bien aise de remarquer, parce qu'encore que le changement qu'on voit dans les éditions moins soignées n'ait rien de fort considérable, ni qui donne atteinte à ma preuve, il m'importe que le lecteur voie le soin que je prends, dans les moindres choses, de lui donner tout bien digéré, et poussé jusqu'au dernier éclaircissement. Il ne faut pas plaindre ses peines, quand il s'agit de soulager des infirmes, et de combattre des chicaneurs. C'est pourquoi je ne veux rien oublier, dussé-je en devenir ennuyeux; et comme je prévois que nos adversaires en reviendront toujours à leur synecdoche, il faut une bonne fois la renverser jusqu'au fondement.

CHAPITRE XVII.

Les ministres abusent de la synecdoche. — Deux raisons d'exclure cette figure des passages ou le corps de Notre-Seigneur est nommé seul, et en particulier dans ceux ou il s'agit de la communion des mourants.

Lorsque je trouve le corps de Notre-Seigneur nommé seul en tant de rencontres, et en particulier lorsqu'il s'agit de la communion des mourants, outre les raisons particulières qu'on tire de chaque passage, deux raisons générales me persuadent qu'il faut entendre à la lettre le corps seul, et non pas le corps et le sang, par la figure qui exprime le tout par la partie.

La première raison que j'en ai, c'est qu'on ne se sert de cette figure que lorsque ces deux parties sont inséparables, et ne vont jamais l'une sans l'autre. Ainsi, dans le langage figuré, on prend la bouche pour tout son visage, *ora:* le seuil de la porte, ou la porte même, ou le toit, pour toute la maison, *tectum, limina;* la poupe pour tout le vaisseau, et ainsi du reste. Et la raison en est évidente, parce que ces

choses étant, comme je viens de le dire, inséparables, et ne paraissant jamais qu'ensemble, l'une ramène nécessairement l'idée de l'autre. C'est pourquoi, dans le langage abrégé, qui est la source de la plupart des figures, et particulièrement de celle-ci, en nommant une des parties, par exemple, la plus importante ou la plus apparente, et celle qui se montre la première, on fait nécessairement entendre l'autre. Afin donc qu'on pût user de cette figure dans l'occasion présente, il faudrait qu'il fût véritable qu'on ne prît jamais le corps sans le sang, ni l'une des espèces sans l'autre. Or, loin que cela soit véritable, le contraire est très-certain ; et la seule communion domestique en est un exemple si convaincant, que M. de la Roque en est naturellement demeuré d'accord dans son *Histoire de l'Eucharistie*, et que mon autre adversaire, qui s'est efforcé de le nier, n'a osé pousser la négative jusqu'à la communion des solitaires. Mais sans avoir égard à leurs sentiments, que l'envie seule de disputer a fait naître, un homme de bon sens et de bonne foi n'a qu'à lire les choses sans prévention, pour être entièrement convaincu que la communion domestique s'est faite sous une espèce : ce qui, étant établi, loin qu'on puisse dire que la communion se fît toujours nécessairement sous les deux symboles, il paraît, au contraire, du moins dans les premiers siècles, qu'elle était plus ordinaire sous un seul que sous les deux, puisque, durant les persécutions, la communion domestique, qui se faisait tous les jours, était sans comparaison plus fréquente que la communion dans les assemblées, que la persécution rendait plus difficiles et plus rares.

Ainsi, quand je verrai dans les Pères que l'on offre, que l'on consacre, que l'on fait le corps de Notre-Seigneur, sans parler du sang, j'entendrai nécessairement, par la figure synecdoche, l'un des symboles exprimé par l'autre ; parce qu'on ne vit jamais aucune occasion ni aucun exemple où l'on ait offert et consacré le sacrement sans en offrir et consacrer les deux parties ; et que, selon toute la tradition, c'est précisément dans les deux espèces que consiste le sacrifice. Mais comme il n'en est pas de même de la communion, et que, dès les premiers siècles, il s'en faisait tous les jours, et des milliers, sous une espèce, il paraît qu'en cette occasion l'une des espèces ne ramène pas l'idée de l'autre ; et par conséquent, que la figure dont il s'agit n'y convient pas : et je prie qu'on remarque bien ce principe, parce qu'il en naîtra bientôt de merveilleuses conséquences, et un entier éclaircissement de la vérité.

Ma seconde raison est tirée de ce que, dès l'origine du christianisme, je trouve perpétuellement et constamment la partie solide du sacrement, nommée seule sous le nom de pain, ou de corps, ou d'autres termes équivalents dans un certain cas déterminé, qui est le cas de la réserve, et en particulier de celle qu'il fallait faire nécessairement pour les malades pour qui le temps ne permettait pas qu'on offrît le sacrifice, ni qu'on en attendît l'heure. Car c'est ce qui fait paraître que l'expression que l'on fait dans le discours de cette partie solide du sacrement ne vient pas d'une figure arbitraire, mais d'un usage réglé, qui était né d'une difficulté particulière, c'est-à-dire de celle qu'on trouvait à garder longtemps l'autre espèce ; difficulté si véritable, qu'il a fallu enfin en convenir, comme je l'ai déjà marqué. Car l'anonyme, qui paraît le plus difficile sur ce sujet, ne laisse pas d'avouer (ce qui est aussi trop visible pour être nié), *que le pain se pouvait mieux et plus longtemps conserver que le vin* [1] ; ce qui l'oblige aussi à rejeter *sur une espèce de nécessité*, la coutume de ne prendre que le pain sacré dans les communions domestiques, du moins *en plusieurs rencontres :* parce que *les deux espéces ne se pouvaient ni si bien ni si aisément garder* [2]. Il ne s'agit donc pas de chercher ici une nécessité absolue, et il suffit qu'il y ait une *espèce de nécessité* : il ne s'agit pas non plus de savoir si, absolument parlant, on peut garder le vin ; c'est assez qu'on ne le peut garder, *ni si longtemps, ni si bien, ni si aisément.* L'Église, qui voulait rendre la communion facile à ses enfants, se contente *de cette espèce de nécessité ;* et si elle s'en contentait, pour accorder la réserve de l'Eucharistie sous une espèce à ceux qui se portaient bien, à plus forte raison doit-on croire qu'elle s'en sera contentée pour faciliter la communion des malades, qui, dans de plus grands besoins, avaient moins de commodité de s'ajuster aux heures du sacrifice.

Ce n'est donc qu'à ce besoin qu'il faut attribuer la différence qu'on trouve entre la communion de tant de mourants, et celle de Sérapion et de saint Ambroise. Ce n'est point par une bizarrerie du style, ni par l'usage arbitraire d'une figure, qu'on trouve les deux espèces exprimées dans les communions des premiers ; au lieu qu'on n'en trouve qu'une seule dans la communion des autres. C'est, comme je l'ai déjà dit, que les uns ayant communié, sans être surpris ni pressés, à l'heure du sacrifice, on leur a pu donner naturellement ce qu'on y venait de consacrer ; et qu'au contraire, les

[1] Anonyme, p. 169. — [2] Pag. 215.

autres, pressés de communier au milieu de la nuit, sans qu'on eût un moment à attendre, on ne leur a pu donner que la partie du sacrement qu'une espèce de nécessité obligeait à réserver seule, c'est-à-dire le pain sacré. Ce n'est point par hasard ni par négligence, ni pour abréger le discours, que dans ces communions on n'a fait mention que du pain ; au contraire, c'est avec dessein, et pour exprimer ce qui se faisait ordinairement dans l'Eglise.

CHAPITRE XVIII.

Examen des endroits ou il est parlé de la réserve.

Ce raisonnement paraîtra d'autant plus fort, qu'en examinant toute la suite où il est parlé de la réserve, nous n'y voyons partout que le pain sacré. Cette recherche se peut faire, ou selon les vrais principes, ou selon les suppositions de nos adversaires. Selon les vrais principes, la réserve est aussi ancienne que l'Eglise. La communion domestique, que personne ne révoque en doute, rend cette vérité incontestable : et nous avons remarqué qu'après une réserve si universelle pour ceux qui se portaient bien, c'est trop abuser le monde, que de vouloir chicaner sur celle qu'on faisait pour les malades. Il est pourtant véritable que nos adversaires ont porté leur chicane jusque-là. Quoique la communion de Sérapion et de saint Ambroise, où la réserve est si manifeste, nous soient montrées comme des choses usitées, et auxquelles tout le monde était accoutumé, ces messieurs les veulent faire passer pour extraordinaires. Il est vrai qu'ils n'ont pu nier que les canons de Nicée et de Carthage n'ordonnassent la communion pour les malades, comme une chose ordinaire : mais plutôt que d'admettre la réserve, M. de la Roque a prétendu, malgré toute l'antiquité, qu'autant de fois qu'on donnait l'Eucharistie aux malades, on la consacrait dans leur maison ; et, enfin, après avoir parcouru tous les siècles l'un après l'autre, pour chercher le commencement de la réserve pour les malades, il ne trouve de point où la fixer que *peut-être à la fin du VIIe siècle* [1].

Nous avons déjà montré qu'une telle prétention est une illusion manifeste, et la suite découvrira davantage combien ce ministre abuse le monde par une recherche apparente de l'antiquité. Mais afin que la vérité paraisse en toute manière et en toute supposition, on suppose avec lui que la réserve, qu'il a voulu nous contester dans les premiers siècles, a commencé à la fin du septième. Si je prouve que dans ces temps, et dans les suivants, on ne la trouve que sous la seule espèce du pain, ce sera une conviction que le vrai esprit de l'Eglise était de la faire de cette sorte ; et cette preuve, jointe à celle qu'on tire de la communion domestique, et de celle de Sérapion et de saint Ambroise, où l'on ne voit pareillement que le pain sacré, achèvera la démonstration de la pratique de tous les siècles, et fera voir la chaîne entière de la tradition. Or la chose me sera facile, en suivant M. de la Roque dans la recherche qu'il a faite de cette matière.

Il dit donc que ce qu'il n'a pu trouver dans les six premiers siècles, *nous le trouverons infailliblement dans les suivants* [1] ; et qu'en effet, vers la fin du VIIe siècle, il lui paraît *quelques acheminements à la réserve de l'Eucharistie, quoiqu'il n'y ait rien de formel ni de positif pour les malades.* Il en allègue deux exemples, l'un dans l'institution de l'office des présanctifiés, qu'il attribue faussement, comme nous verrons ailleurs, au concile tenu à C.-P. *in trullo*, dans le dôme du palais impérial, en 692 ; l'autre, en l'an 693, dans le concile XVI de Tolède [2].

Notre auteur remet à parler de l'office des présanctifiés, à un lieu plus propre [3], où nous en traiterons aussi avec lui. Pour le concile de Tolède, le ministre avoue qu'il y est réglé que le pain sacré sera d'une moyenne grandeur, « afin que ce qui en restera puisse être gardé plus facilement, sans qu'il y soit fait aucun tort, *absque aliqua injuria,* en quelque petit endroit, ou dans quelque sachet moyen. » Voilà comment ce ministre traduit le mot *modico loculo*, qui se trouve dans le canon ; et il omet ce qu'on y trouve aussi, *absque aliqua injuria,* ce qui est mis pour exclure toute négligence et toute irrévérence.

Ce ministre remarque qu'il n'est point dit dans ce canon à quelle fin on gardait ces restes sacrés, et qu'on n'y parle non plus ni de boîte, ni d'autre vaisseau destiné à le garder. Je ne sais s'il ne voudrait pas insinuer qu'on ne faisait pas grand cas de ces restes du pain consacré, puisqu'on les mettait *dans un sachet* ou *dans un petit endroit.* Mais pour ce qui est du petit endroit, il pouvait être très-orné, et l'on ne peut douter qu'il ne fut très-propre, puisque le concile explique si bien que le corps de Notre-Seigneur y doit être gardé *sans irrévérence,* ABSQUE INJURIA. Pour les sachets, ils sont employés, dans l'Ordre romain, à rompre dedans l'oblation sainte, ou le pain sacré qu'on allait distribuer au peuple. On empêchait, par ce

[1] La Roq., p. 65.

[1] La Roq., p. 61. — [2] *Conc. Tolet.* XVI, can. 6 *Vid.* Labb., t. V, *Conc.*, col. 1340. — [3] La Roq., p. 62, 63.

moyen, les particules de tomber à terre ; et puisque c'était par respect qu'on se servait de ces sachets, on voit bien qu'on les faisait dignes d'un si saint usage. Enfin, de quelque manière qu'on veuille traduire le mot *loculus*, soit un sachet, soit une bourse, ou quelque autre réceptacle que ce soit, on ne peut douter qu'on n'y désirât toute la bienséance requise.

Que si le concile n'exprime pas à quel usage devaient servir ces restes si soigneusement conservés, ce ministre devait entendre que c'est qu'il n'y avait là rien de nouveau, et qu'on savait dans l'Eglise à quoi il fallait employer l'Eucharistie réservée. Ainsi, loin de s'imaginer que c'était là un commencement ou quelque acheminement vers la réserve, il devait juger au contraire que c'en était une suite. Et en effet, le concile ne se propose pas ici d'ordonner quelque chose de nouveau touchant l'usage des oblations moyennes, mais de faire observer l'ancienne coutume de l'Eglise, *sicut ecclesiastica retentat consuetudo*. Il fallait juger de même de la réserve, et ne se pas imaginer des nouveautés, comme notre ministre fait, sans fondement. Au surplus, il est aisé de juger, sans faire de grandes recherches, que ces restes étaient gardés pour les malades. La coutume de les communier était si constante, qu'on ne peut en imaginer un usage plus naturel. M. de la Roque ne s'y oppose pas; et puisqu'il consent lui-même à mettre la réserve de l'Eucharistie pour les malades *vers la fin du VIIe siècle*, il nous indique tacitement le canon de ce concile de Tolède, tenu à l'extrémité du même siècle, en 693.

Que si c'est par là que commence, selon M. de la Roque, la réserve pour les malades, on ne peut assez remarquer qu'on ne réserve que le pain seul. D'où vient cela, je vous prie, si ce n'est de l'ancien esprit de l'Eglise, qui de tout temps n'avait réservé que le pain sacré? C'est ce pain que l'on reçoit dans la communion domestique : c'est ce pain que Sérapion et saint Ambroise mourants reçoivent des mains de l'Eglise : c'est ce pain qu'on a vu partout, dans la réserve. Ce que font les Pères de Tolède, lorsqu'ils commencent à faire garder, par un soin public, le pain sacré tout seul, vient du même esprit; et, à vrai dire, ce n'est pas là un commencement, c'est une suite du même dessein qu'on a toujours vu dans l'Eglise, et de cet inviolable respect qu'il lui a fait conserver toujours l'Eucharistie sous l'espèce où elle pouvait la conserver avec plus de sûreté et de décence.

On voit clairement le même dessein dans les décrets du Pape Léon IV, au IXe siècle, répétés par le célèbre Rathier de Vérone, dans le Xe. On « y ordonne aux prêtres de célébrer dévotement la Messe, de prendre avec crainte le corps et le sang de Notre-Seigneur. » Voilà les deux espèces à l'endroit où il s'agissait du sacrifice; mais quelques lignes après, où il s'agit de la réserve de l'Eucharistie pour les malades, on ne parle plus que du corps : « Qu'on ne mette rien sur l'autel, si ce n'est les coffrets avec les reliques des saints, *capsæ* (le mot de châsses est venu de là); on peut y mettre les quatre Evangiles, ou la boîte avec le corps de Notre-Seigneur, *pyxis*, pour le viatique des malades [1]. » Qui ne voit que c'est de dessein, et pour dire ce qui se faisait effectivement, qu'on exprime ici le corps? C'est pourquoi le reste suit de même, et la boîte nous détermine au même sens. Osera-t-on persister à dire qu'on ait gardé le vin consacré dans une boîte, *in pyxide* [2] ? Etait-ce dans de tels vaisseaux qu'on conservait les liqueurs? J'y vois l'encens, j'y vois les reliques, j'y vois le corps de Notre-Seigneur, je n'y vois jamais le sang; et si l'on veut s'imaginer quelque fiole qu'on y renfermât, il serait parlé de la fiole comme de la boîte, ce qui ne se trouve nulle part; au contraire on trouve toujours ce mot avec le corps, et jamais une seule fois avec la liqueur sacrée; et sans sortir du siècle de Léon IV, on y trouve encore la boîte dans les *Capitulaires* d'Hincmar, mais on n'y trouve que la sainte oblation, c'est-à-dire manifestement le corps de Notre-Seigneur. Il faut, dit Hincmar [3], « demander au prêtre s'il a une boîte où il puisse renfermer décemment l'oblation sainte pour le viatique des malades.. »

C'est une chose surprenante que l'anonyme, qui examine avec soin les passages que l'on vient de voir de Léon IV et d'Hincmar, auteur du IXe siècle, où la boîte de la réserve est si clairement exprimée [4], ne laisse pas de dire, au même chapitre, « que le premier qui parle de ces boîtes « est Burchard, auteur latin du XIe siècle [5]; » tant il avait de penchant à reculer, autant qu'il le pouvait, la mention d'un vaisseau, où, quelque semblant qu'il fasse, il reconnaît trop distinctement la réserve sous une seule espèce.

Quant à ce mot *oblation sacrée*, je pensais que d'habiles gens ne me contesteraient pas que, dans le langage ecclésiastique, il signifie en particulier le pain que l'on offre et que l'on consacre à l'autel; mais puisqu'ils n'ont pas pris garde à cet usage, et qu'ils m'en demandent des exem-

[1] *Traité de la comm.*, *Decret. Leon. IV*; Labb. t. VIII *Conc.* col. 35; *Spicil.*, t. II, p. 268. — [2] La Roq., *Réponse*, p. 80, 81; Anonyme 165. — [3] *Cap. 2 Hincm. ad presb.*, c. 8, t. VIII *Conc.*, p. 563. — [4] Anonyme, p. 164, 165. — [5] Pag. 177.

ples [1], je leur ai marqué les endroits où ils les peuvent trouver en très-grand nombre. S'ils en veulent du siècle d'Hincmar même, le docte du Cange leur en fournira [2]. Ils pouvaient sans aller plus loin, en trouver dans les endroits mêmes qu'ils examinaient. On trouve parmi les préceptes de Léon IV, cette ordonnance adressée aux prêtres : « faites un signe de croix bien « droit, » c'est-à-dire bien formé, selon l'usage ecclésiastique, « sur le calice et sur l'oblation [3], » c'est-à-dire sur le calice et sur le pain. On voit ici l'oblation distinguée manifestement du calice, encore qu'il fût aussi offert; mais l'usage l'avait emporté, comme en d'autres passages on appelle hostie le seul pain sacré : usage qui dure encore parmi nous, encore que le saint calice fasse partie du sacrifice. On entendait donc par le mot d'oblation, ce qu'on entend encore à présent par celui d'hostie. M. de la Roque produit le canon 6 du concile XVI de Tolède [4], où l'on voit la même chose. Le titre porte : « Qu'il « faut offrir une oblation entière, et préparée « avec soin [5] » c'est-à-dire, non pas un morceau de pain à sa fantaisie, mais un pain préparé exprès d'une certaine figure et d'une moyenne grandeur, comme il paraît par les termes du canon, qui l'appellent, par cette raison, *une oblation moyenne*, comme ce ministre le reconnaît. Nous en trouverons bien d'autres naturellement et sans les chercher, dans la suite de ce discours, que nos messieurs ont cité sans y faire de réflexion. Mais à présent, c'est perdre trop de temps à prouver une chose évidente, dont aussi tous ceux qui ont tant soit peu considéré ces matières sont d'accord.

On ne peut donc plus douter qu'on ne voie, dans le temps d'Hincmar, la réserve sous une seule espèce. On la voit dans l'Ordre romain, qu'il faut bien mettre, quoi qu'en puisse dire l'anonyme [6], au-dessus de XIe siècle, puisqu'il est interprété et suivi par des auteurs de huit à neuf cents ans. Cet auteur demeure d'accord sur ce vénérable cérémonial [7]; Amalarius [8], qui l'interprète au IXe siècle, et le Micrologue [9], qui fait la même chose dans le XIe, « parlent tous « deux d'une troisième partie de l'hostie que « l'on réservait pour les malades; » mais l'anonyme ajoute « qu'on réservait aussi du vin « sacré. » Si cela était, il le trouverait quelque part dans ces livres, où tout ce qui se fait, tant à l'égard du corps qu'à l'égard du sang, est marqué jusque dans le plus petit détail. Ce ne sera qu'en ce qui regarde la réserve qu'il faut sous-entendre le sang, sans qu'il en soit dit un seul mot; et la figure synecdoche a le privilége qu'on la peut mettre partout où l'on veut. Amalarius dit expressément, au lieu cité par l'auteur [1], que par « la particule de l'oblation que l'on met dans le calice, il faut entendre le corps de Jésus-Christ ressuscité ; par celle qui est mangée par le prêtre et par le peuple, on entend Jésus-Christ marchant sur la terre, et conversant avec les hommes; par celle qu'on laisse sur l'autel, on entend Jésus-Christ enseveli, et la sainte Eglise l'appelle le viatique des mourants. » Il n'est pas dit un seul mot du sang réservé. L'auteur objecte que le Micrologue dit que cette « troisième partie se donnait à ceux qui doivent communier, et aux infirmes [2]. » Je le veux. « Donc, » poursuit-il, on communiait encore « publiquement sous les deux espèces : » oui, ceux qui étaient présents, je le veux encore. Donc, poursuit-il, on communiait aussi les infirmes qui n'y étaient pas. Pour tirer cette conséquence, il faudrait trouver dans le cérémonial l'endroit où l'on réservât le sang pour eux, comme on y trouve partout l'endroit où on leur réserve le corps. Que s'il ne paraît nulle part, on voit bien qu'il n'y en avait aucun.

Mais, dit-on, dans l'Ordre romain de saint Grégoire, au rapport du docte Ménard, on communie les malades sous les deux espèces. Qui doute qu'on ne le fît dans les cas dont nous avons vu tant d'exemples ? La question est de la réserve du sang précieux, qu'on trouverait dans l'Ordre romain, dans Amalarius, dans le *Micrologue*, aussi bien que celle du corps, si elle eût été en pratique.

On peut rapporter au même temps le chapitre *Pervenit, de consecratione*, dist. 2, qui est un canon d'un concile de Reims, où il est porté que « quelques prêtres font si peu d'état des divins mystères, qu'ils donnent à des laïques, ou à des femmes, le corps sacré de Notre-Seigneur pour le porter aux malades [3], » ce que le concile défend sous de grandes peines, et ordonne que le prêtre communie lui-même le malade. On ne reprend pas ces prêtres de n'avoir envoyé aux malades qu'une seule espèce, mais de ce qu'ils ne leur donnaient pas eux-mêmes, comme leur charge les y obligeait; et l'on voit clairement dans ce canon la coutume de la réserve et de la communion des malades sous la seule espèce du pain.

[1] *La Roq.*, p. 102; Anonyme, p. 164, 165. — [2] *Du Cange*, verb. *Oblatio, Oblata*, etc. — [3] *Decret. Leon. IV*, sup. — [4] *La Roq.*, p. 62. — [5] *Conc. Tolet.* XVI, can 6, an. 693, t. VI *Conc.*, col. 1340. — [6] Anonyme, p. 166. — [7] Pag. 167. — [8] *Amal.*, l. III, 35. — [9] *Microl.*, 17.

[1] *Amal.*, l. V, 35. — [2] *Microl.*, 17. — [3] *Grat.*, *De cons.*, dist. 2, c. 29.

CHAPITRE XIX.

Suite de la même matière.

Pour ne point avoir de querelles avec les ministres sur des questions de critique, j'ai rangé parmi les preuves du VIII[e] ou X[e] siècle [1], l'auteur grec de la Vie de saint Basile, sous le nom d'Amphilochius, où nous voyons, comme dans l'Ordre romain, le pain sacré divisé en trois parties, dont on suspend *la troisième sur l'autel dans une colombe d'or* [2]. Cela montre la pratique de l'Eglise grecque, du moins au IX[e] siècle, puisque ce livre grec se trouve traduit, et en particulier l'endroit de l'Eucharistie suspendue dans une colombe d'or, par Enée, évêque de Paris sous Charles le Chauve, dans son excellent ouvrage contre les Grecs [3].

Je laisse à part la vaine critique de l'auteur de la *II[e] Réponse* [4] qui veut, par des conjectures contraires, de son aveu propre, au sentiment du docte Daillé, qu'on attribue à un auteur latin cette Vie grecque, et qu'on l'a crue traduite du grec en latin par Eveimius, Grec, et Ursus, Latin [5]. Laissons ces vaines remarques, qui assurément ne seront suivies de personne. Et s'il faut ici conjecturer, cette Vie ressent tout à fait le siècle même de saint Basile, ou au plus tard le suivant, à cause principalement d'une certaine *apathie, ou impassibilité, et imperturbabilité* [6], plus stoïcienne que chrétienne, qu'on y trouve mentionnée : dogme introduit en ce temps, parmi les solitaires d'Orient par Evagrius, dont on n'entend plus parler dans la suite, et surtout depuis que cet Evagrius eut été condamné au V[e] siècle, avec son maître Origène, dans le concile sous Justinien. On peut voir sur ce dogme l'*Histoire Lausiaque* de Palladius [7], disciple d'Evagrius, qui a écrit au V[e] siècle, et les réflexions qu'on y a faites. Quoi qu'il en soit, on trouve dans cette Vie la réserve du pain sacré dans une colombe d'or. Notre ministre demande « d'où l'on peut tirer cette conséquence, qu'elle ne renfermait que l'espèce du pain [8] ? Ne pouvait-elle pas être, » poursuit-il, « d'une juste grandeur, et assez capable de contenir une petite coupe ou bien une petite fiole, du sang de Jésus-Christ ? » Qui doute de la possibilité ? Il est question du fait. On voit ici le pain sacré partagé en trois : on voit la troisième partie mise dans une de ces colombes, et aussitôt après suspendue : on n'y trouve nulle mention ni de ces coupes ni de ces fioles ; non seulement on n'en trouve pas en ce lieu, mais on n'en trouve nulle part : et bien qu'on trouve partout dans l'Ordre romain et ailleurs, des fioles qu'on appelait *amæ* ou *amulæ* pour présenter le vin de l'oblation, on n'en trouve jamais pour le réserver après qu'il est consacré.

M. de La Roque sort de cette difficulté d'une autre façon [1] ; et voyant qu'il n'y avait que le pain sacré dans ces colombes, il se sauve en répondant qu' « il n'est pas dit que ce fut pour « les malades. » J'en conviens ; mais j'ai toujours ce que je demande, savoir : que lorsqu'il s'agit de réserve on ne trouve qu'une seule espèce. Et de plus, à quoi M. de La Roque veut-il que cette réserve ait servi sur l'autel ? Dira-t-il que c'était pour adorer l'Eucharistie ainsi suspendue ? J'y consens ; mais cet usage s'accorde parfaitement avec celui dont il s'agit, et qui ne se trouve pas moins parmi les Grecs que parmi nous ; et ce qui montre la conformité des deux Eglises, c'est qu'on trouve au V[e] siècle, dans le testament de Perpétuus, évêque de Tours, *des colombes d'argent pour la réserve*, AD REPOSITORIUM [2]. Ces Messieurs, qui sont remplis d'érudition, ne manquent pas ici de nous faire des colombes pour d'autres fins que pour la réserve de l'Eucharistie, comme celles qu'on suspendait dans les baptistères (c'était alors de grands lieux séparés du reste des églises, où étaient les fonts baptismaux). Il y avait donc là de ces colombes, ce qui fait voir, dit M. de La Roque [3], « qu'elles « n'étaient pas destinées pour la garde du sacre« ment. » Mais, qui lui a dit que le sacrement n'était pas gardé par le baptistère, comme plusieurs doctes l'estiment ? Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de savoir si l'on avait des colombes pour plusieurs usages, et même pour le simple ornement comme le prétend l'auteur de la *II[e] Réponse :* il est question de ces colombes AD REPOSITORIUM, *pour la réserve*, dont on se servait dans les Eglises, comme le montre Perpétuus dans son testament. « Je donne et légue, » dit-il, « au prêtre Amalarius, une colombe d'argent pour la réserve, si mon Eglise n'aime mieux lui donner celle dont elle se sert, et retenir la mienne. » M. de la Roque observe [4] que « REPOSITORIUM, parmi ceux qui entendent la langue latine, est proprement un vaisseau où on ramasse les restes des viandes et les instruments ou ustensiles qui servent à table, » d'où il conclut que la colombe de Perpétuus était destinée à « la garde, non de l'Eucharistie, mais des vaisseaux et des instruments qu'on employait en la célébrant. » Mais pourquoi non de l'Eucharistie, puisque

[1] *Tr. de la com.* — [2] *Vit. S. Basil. per Amphil.*, c. 6. — [3] *Æn. Par., Tract. adv. Gr.*, t. VIII. *Spicil.*, p. 80, 81. — [4] Anonyme, p. 172. — [5] *Æn., ibid., Sur.* 1, jan. — [6] *Vit. S. Basil.*, c. 3; *Sur.*, c. 7. — [7] *Pall. Hist. Laus., Bib. PP. G.-L.*, t. II, part. II, p. 898, 915. — [8] Anonyme, p. 70.

[1] *La Roq.*, p. 43. — [2] *Test. Perp.*, t. V *Spicil.* p. 106. — [3] *La Roq.*, p. 45 — [4] *La Roq.*, p. 43.

c'est la vraie viande des Chrétiens? et d'où vient que M. de La Roque ne s'est servi que de la moitié de sa remarque? Songe-t-il combien monstrueuses et éloignées du naturel eussent dû être ces figures de colombes pour contenir seulement les patènes, qu'on faisait si grandes, quand on les aurait séparées du calice, et des autres instruments sacrés; ce qui n'était pas? D'ailleurs, que voudrait dire la figure de la colombe, pour y renfermer les vaisseaux? Il n'est pas de même de l'Eucharistie, que le Saint-Esprit, figuré par la colombe, consacre, d'où le Saint-Esprit se répand pour vivifier les âmes et les corps. Aussi ne trouve-t-on nulle mention, nul vestige de ces colombes pour renfermer les vaisseaux, pendant qu'on voit encore dans des anciennes églises, comme dans celle de Saint-Maur-des-Fossés, l'Eucharistie suspendue sur l'autel dans une colombe. Qu'on ne méprise pas ces petites choses, qui sont autant des preuves muettes de la tradition. Tout parle dans l'Eglise: tout y sert à en expliquer les canons, à éclaircir les antiquités, à établir la vérité dont l'Eglise est la dépositaire. Les ampoules, vaisseaux destinés, dès le temps de saint Optat, à conserver le saint Chrême, rendent témoignage à l'onction sainte de la confirmation; les colombes, pour la réserve, rendent encore sensible celle qu'on a faite de tout temps de l'Eucharistie. Les calices et les patènes précieuses dont les églises sont enrichies, font voir à l'œil le respect profond avec lequel on l'offrait, et la sainte magnificence du sacrifice chrétien. Tous ces instruments sacrés du ministère ecclésiastique sont aussi des instruments et des preuves de la tradition. Mais revenons aux instruments et aux preuves animées.

On n'a fait aucune réplique au passage que j'ai rapporté d'un concile d'Orléans [1], sous le roi Robert, en l'an 1017 [2]. Là, par trois fois, en trois ou quatre pages, lorsqu'il est parlé de l'usage commun de l'Eucharistie, on explique distinctement le corps et le sang; mais y ayant occasion de parler de la réserve, on remarque que certains hérétiques gardaient les cendres d'un enfant brûlé, *avec la même religion dont on a accoutumé de garder le corps de Jésus-Christ pour le viatique des malades* [3], sans aucune mention du sang, par une visible distinction de la réserve d'avec l'usage commun.

Si l'on pense que c'est pour nous, après tout, un médiocre avantage de trouver au IX[e] siècle, ou aux environs, la réserve d'une seule espèce

[1] *Traité de la communion. Spicil.*, t. v, p. 670. — [2] Le P. Pagi, *Crit. in Annal. Baron.*, t. IV, p. 112 et 113, an. 1017, prouve très-bien que ce concile s'est tenu en 1022, non en 1017, comme il est ici placé, et dans *l'Histoire des Variations*, l. XI. (*Edit. de Deforis.*) — *Spicil.*, t. v, p. 673.

pour les malades, je réponds premièrement que ce qu'on trouve si établi dans ce siècle, vient d'une tradition plus haute que nous avons remarquée, et en général dans toutes les communions domestiques, et en particulier pour les malades, dans les exemples de Sérapion et de saint Ambroise, pour ne pas parler encore des autres preuves que nous trouverons entre deux. Quand mes adversaires ne verraient ici que des preuves du IX[e] siècle et des environs, elles seraient plus que suffisantes pour leur découvrir leur erreur. Nous les avons vus triompher sur ce grand nombre d'exemples qu'ils nous ont produits de malades communiés sous les deux espèces. Mais comme la plupart de ces exemples sont du IX[e] siècle, ou des environs, si l'on est forcé d'avouer que dans ce siècle on gardait l'Eucharistie sous une espèce pour le commun des malades, il paraîtra plus clair que le jour que ces communions sous les deux espèces, qu'ils font tant valoir, ne regardaient pas les malades en général, mais seulement ceux d'entre eux qui pouvaient communier à l'heure du sacrifice, selon la remarque que nous en avons faite.

Et pour appliquer cette réponse à quelques exemples particuliers, on nous apporte un décret du concile de Reims, tenu sous Hincmar, en l'an 879, où il est dit de certains incestueux, que s'ils se repentent de leurs crimes, « on leur « donnera la communion du corps et du sang « de Jésus-Christ [1]. » Cela montre qu'en certains cas on pouvait donner l'un et l'autre, ce qu'on ne conteste pas; mais qu'en d'autres cas on ne donnât que le corps seul, la réserve, que le même Hincmar et d'autres conciles de Reims ordonnaient pour les malades, ne permet pas d'en douter.

Il faut dire la même chose de l'exemple qu'on nous produit du saint homme Pierre Damien [2]. Il raconte qu'un prêtre de Cumes, « ayant porté l'Eucharistie à un malade, laissa dans le calice un peu de sang de Notre-Seigneur, et que l'ayant remarqué étant de retour à l'église, il ne le voulut pas boire; mais qu'il lava le calice, et qu'on vit paraître deux grosses gouttes de sang dans le vaisseau où il jeta la liqueur [3]. » Cela prouve qu'encore dans le XI[e] siècle on communiait les malades sous les deux espèces. Qui en doute pour le matin et à l'heure du sacrifice, comme il paraît dans cette occasion où le prêtre est repris de n'avoir pas avalé les précieuses gouttes qui restaient dans le calice, ce que la coutume constante de l'Eglise ne lui aurait pas permis après le repas? mais que de là il s'en-

[1] *La Roq*, p. 74; *Suppl. conc. Gall.*, 297; *Lab.*, t. IX. *Conc.*, c. 336. — [2] *Ibid.*, p. 76; Anonyme, p. 165. — [3] Lib. VI, epist. 21.

suive qu'en d'autres heures et en d'autres cas, on ne communiât pas les malades avec le pain seul réservé exprès, il n'y a pas moyen de le soutenir, sans combattre la coutume constante de ce siècle, et la propre autorité de Pierre Damien.

On trouve en effet un opuscule du même auteur [1], où il traite de la négligence des prêtres, et où ce grave censeur les « reprend de conserver trop longtemps, et jusqu'à devenir moisi, la pain qu'on doit changer en hosties salutaires, et de ne pas consumer le mystère même tous les huit jours, mais de le réserver souvent un mois entier. » Et dans un autre opuscule [2], il marque assez ce qu'on réservait, puisqu'il raconte qu'après un long temps, on ne trouva « dans la boite que la vraie et solide chair, qui fut vue de tout le monde ; » de même qu'il nous a fait voir miraculeusement changées en sang les gouttes du vin consacré, restées dans le calice du prêtre de Cumes.

Pour les anciennes coutumes de Clugny, recueillies par saint Udalric il y a bien six cents ans, par lesquelles il est constant que les moines de ce monastère, célèbre par toute la terre, ne communiaient à la mort que sous une espèce [3], M. de la Roque nous répond qu'il n'approuve pas cette coutume, et qu'en tout cas elle ne fait rien pour la communion sous une espèce, à cause que ces moines la détrempaient dans du vin commun, qui était consacré par ce mélange, « selon que le croyaient, » dit-il [4], « les anciens Chrétiens grecs et latins. » Nous détruirons ailleurs cette chimère, d'une manière, s'il plaît à Dieu, qui ne souffrira aucune répartie ; mais nous disons en attendant, qu'il n'en paraît rien dans ces coutumes de Clugny : qu'il y paraît, au contraire, que ce vin commun qu'on donnait au malade, n'était que pour lui aider à avaler le pain sacré ; et enfin qu'il est constant, par ces coutumes, que dans un si célèbre monastère on ne réservait que le corps pour les malades.

Pour l'auteur de la seconde Réponse, il répond [5], que « depuis l'établissement de l'erreur de la transsubstantiation, ces moines ont accommodé leurs coutumes à l'abus autorisé dans l'Eglise, » en renonçant, comme il le prétend, à l'ancienne discipline de l'ordre de Saint-Benoît, dont ils sont une branche. Pour la même raison, il fait peu de cas des conciles que nous produisons du XI[e] siècle et des suivants [6], et des précautions qu'on y prescrit pour garder le corps, sans jamais parler de celles qu'il aurait fallu avoir beaucoup plus grandes pour garder le sang précieux. Mais, si M. de la Roque croit la réserve du pain seul une suite de la transsubstantiation, et qu'il soit forcé de la reconnaître dès le temps où il trouvera cette réserve, nous la lui avons fait voir dès l'origine du christianisme : ainsi la transsubstantiation ne sera pas de plus fraiche date. Et quant à ce que dit ce même ministre [1], qu'on ne parlait pas des précautions pour garder le sang, quoique renfermé sous une espèce plus capable d'altération, « à cause, » dit-il, « qu'il y a apparence qu'à chaque fois qu'on communiait publiquement, on renouvelait l'espèce du sang ; » c'est ce qu'il y a de merveilleux, qu'on n'en trouve jamais rien, et que, malgré tant d'ordonnances et tant de passages pour la réserve du corps, sans qu'on entende jamais parler de celle du sang, on veuille nous persuader qu'on réservait également l'un et l'autre.

Il faudrait encore dire un mot de la tradition de l'Eglise grecque, où il est constant que l'on ne consacre l'Eucharistie pour les malades, que le jeudi saint, sous la seule espèce du pain ; et que le pain, consacré à ce saint jour, sert pour toute l'année. Cette coutume n'est pas contestée par nos adversaires [2]. Aussi est-elle indubitable, et dès le VII[e] siècle nous avons vu quelque chose de semblable dans Jean Moschus, où il paraît que l'on donnait le pain consacré à tous les fidèles, pour le garder d'un jeudi saint à l'autre. Tout ce qu'on peut dire ici, c'est que les Grecs mettent à présent quelques gouttes du sang précieux en forme de croix sur le pain sacré ; mais on n'a pas répondu, ni on ne peut répondre à ce que j'ai dit qu'outre que ce n'est pas donner à boire le sang de Notre-Seigneur, comme on prétend qu'il l'a commandé, ni marquer la séparation du corps et du sang, qui est le principal fondement de nos réformés pour la nécessité des deux espèces, on voit assez qu'au bout d'un an il ne reste rien de ces gouttes, ni autre chose pour le malade que la seule partie solide du saint sacrement.

CHAPITRE XX.

Suite. — Examen d'un canon du deuxième concile de Tours.

Je me suis réservé à examiner quelques passages que j'avais produits dans le Traité de la Communion, où mes adversaires semblent se flatter d'une victoire plus assurée ; mais j'espère que la vérité paraîtra bientôt. Il s'agit en premier lieu du canon 3 du II[e] concile de Tours, en l'an 567, que j'ai traduit en ces termes : « Que

[1] Opusc. 26. — [2] *Ibid.*, 47. — [3] *Tr. de la comm.*; *Antiq. Conc. Clun.*, l. III, p. 28, t. IV. *Spicil.*, p. 217. — [4] *La Roq.*, p. 105 et seq. [5] Anonyme, p. 168. — [6] *Traité de la comm.*

[1] *La Roq.*, p. 169. — [2] *Ibid.*, p. 57.

le corps de Notre-Seigneur soit placé sur l'autel, non dans le rang des images, NON IN IMAGINARIO ORDINE; mais sous la figure de la croix, SUB CRUCIS TITULO [1]. » Il fallait traduire mot à mot, « sous le monument de la croix, » qu'on appelle *titulus crucis*, comme le trophée de Jésus-Christ, la marque de son triomphe, le monument éternel de sa victoire. Mais il ne s'agissait pas alors de l'exacte signification de ce mot. Le canon porte en latin : *Ut corpus Domini in altari, non in imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur*. Ces deux messieurs, tout d'un accord, me reprennent d'avoir pris l'adjectif *imaginarius* pour ce qui appartient aux images et non pas, comme ils veulent qu'on l'entende, pour une chose « qui ne subsiste que dans l'imagina« tion [2]. »

C'est ici que M. de la Roque déplore « qu'une personne aussi éclairée que M. de Meaux, n'ait pas entendu ce canon. » Encore, s'il y avait *imaginosus ordo*, il croit « que quelque frère eût pu parler ainsi dans les cloîtres latins, parce que IMAGINOSUS veut dire ce qui appartient aux images. » Mais de prendre *imaginarius* dans ce sens, il ne croit pas qu'on « puisse montrer une expression semblable dans aucun auteur latin, même dans aucun de ceux qui ont écrit longtemps après que cette langue a été corrompue. » Il allègue pourtant lui-même le mot *imaginarii*, pour signifier ceux qui « portaient « les enseignes militaires où étaient les images « des empereurs; » signification bien éloignée de ce qui s'appelle parmi nous imagination ou fantaisie. Mais, pour venir au sens de notre canon, on trouve dans les auteurs, et surtout dans ceux de la basse latinité, *imaginare*, pour dire peindre, représenter. De là est venu dans Grégoire de Tours, auteur de ce temps-là, *imaginata pictura* [3], pour exprimer les peintures qu'on faisait autour des autels, et dans les églises; de là vient aussi le mot *imaginarie*, pour dire représentativement. Dans le livre d'Ethérius et de Béatus, contre Elipandus, archevêque de Tolède, il est dit que Melchisédech est le premier qui, dans le pain et dans le vin qu'il a offerts, a exprimé *imaginairement*, IMAGINARIE, *le mystère du sacrifice que nous célébrons* [4]; par où il veut dire que Melchisédech nous en a donné une véritable image, et non pas à sa fantaisie une représentation imaginaire. Et dans l'ancienne version du concile II de Nicée, qui est d'Anastase le Bibliothécaire [5], nous lisons, *imaginariam picturam*; c'est-à-dire, non une peinture imaginaire, mais une véritable peinture. Ainsi, *l'ordre imaginaire* ne sera pas, comme le veulent ces messieurs, un ordre fantastique, qui aussi, comme nous verrons, n'a aucun sens dans ce canon; mais ce sera en effet l'ordre des images; et par là le sens du canon sera très-clair. Personne ne doute que les églises ne fussent pleines d'images. M. Daillé les y reconnaît de tous côtés dès le IV[e] siècle; et nous venons de voir, sans aller plus loin, ce qu'en dit Grégoire de Tours. Le même auteur nous fait voir en divers endroits des croix érigées et des croix suspendues sur les autels [1] : la chose est incontestable, non-seulement par ces témoignages, mais par beaucoup d'autres. Le mot de *titulus* n'a rien de nouveau. Il signifie partout dans la Vulgate, où les auteurs ecclésiastiques ont formé leur style, un monument posé en mémoire de quelque chose. Ainsi cette pierre sur laquelle Jacob répandit de l'huile, est appelée un titre ou un monument élevé à la gloire de Dieu. Il ne faut donc pas s'étonner que la croix s'appelle ainsi, comme la marque et le monument des victoires du Sauveur. Le P. Mabillon nous produit ici, dans un auteur du VIII[e] siècle, la croix signifiée par ce mot, *titulus crucis* [2]. Qu'y a-t-il de plus clair, que d'ordonner « qu'on place le corps de « Notre-Seigneur sur l'autel, et non dans le « rang des images, » mais au milieu, dans la place la plus honorable, « et sous le monument « de la croix, » SUB TITULO CRUCIS ?

Mais les explications de nos adversaires n'ont rien que d'embarrassé. M. de la Roque prétend [3] que l'intention du canon est de « défendre de « faire ou de mettre sur l'autel, » selon le caprice et la fantaisie d'un chacun, « le pain qu'on « doit consacrer pour être le corps de Notre« Seigneur. » Mais s'il s'agissait de l'Eucharistie qu'on devait consacrer, ou que l'on avait consacrée, pourquoi ne parler que du corps ? Ne consacrait-on pas pas aussi le sang ? Et d'où vient qu'il est toujours supprimé dans les endroits où la réserve est si bien et si naturellement entendue ? L'auteur de la seconde Réponse a bien vu qu'un sage lecteur attendrait qu'on lui rendît raison de cela. Il remarque donc « que le pain de la communion se coupait autrefois en morceaux, et se mettait ainsi sur l'autel. De cette sorte, » dit-il [4], « le sens des paroles du concile est qu'on doit placer et ranger l'Eucharistie préparée pour le sacrifice et la communion, non dans un ordre tel quel, et selon la fantaisie de celui qui la disposait, non dans un ordre arbitraire, IMAGINARIO ORDINE, mais EN FORME DE

[1] *Conc. Turon.* II, can. 3; *Lab.*, t. V, col 853. — [2] *La Roq.*. p. 49. — [3] *De gloria martyr.*; l. LXV. — [4] *Æther. et Beat.*, l. 1; *B. b. Pat.* t. XII, p. 371. — [5] *Lab.* t. XII *Conc.* c. 845.

[1] Loc. cit., c. 20, 43. — [2] Ben., sæc. II, p. 856; *De liturg. Gall.*, l. I, c. 10, n. 21. — [3] *La Roq.*, p. 49. — [4] Anonyme, p. 159, 160.

CROIX, comme font encore aujourd'hui les Grecs. » Il n'y a rien de mieux inventé; mais par malheur les paroles ne s'accordent pas avec cette ingénieuse invention ; et ces mots: *sub titulo crucis*, ne veulent dire en aucune langue, *en forme de croix*. TITULUS naturellement veut dire *une inscription*, et comme nous l'avons dit, dans le style de la Vulgate, *un monument* élevé à la gloire de quelque grande action. Il n'y en a point de plus illustre, ni de plus cher aux Chrétiens, que celui de la croix. C'est pourquoi ils ne trouvent point de place plus convenable pour y garder le corps du Sauveur, autrefois immolé dessus.

On sait, au reste, que les canons se font à l'occasion de quelque chose qu'on veut corriger ou perfectionner. Or jamais personne ne se sera avisé d'aller consacrer l'Eucharistie, et après l'avoir consacrée, de la placer avec les images, hors de dessus l'autel, pour la distribuer au peuple. Mais pour la réserve, il est assez naturel de la faire aux environs de l'autel, ou en quelque autre endroit, quel qu'il soit, où l'on voudra placer les images. C'est ce que le concile ne veut pas qu'on fasse; il trouve le milieu de l'autel plus propre à conserver ce précieux dépôt. Notre auteur nous chicane trop, lorsqu'il dit qu'il ne fallait pas séparer la croix du rang des images, puisqu'elle-même en était une [1]. Mais il sait bien que la croix était regardée comme une image d'une dignité singulière, qu'on plaçait seule sur l'autel, et qu'on jugeait digne d'un honneur particulier.

Il ne faut pas dissimuler que mes adversaires tâchent de tirer quelques avantages d'une leçon de ce canon, où les prépositions *in* et *sub* sont supprimées. Mais, outre qu'un seul manuscrit [2] où elles le sont ne doit pas l'emporter sur tous autres, on sait assez qu'on supprime souvent ces particules sans intéresser le sens; de sorte que cette remarque n'aurait pas mérité d'être relevée, si ce n'était que je n'ai pas cru devoir rien omettre dans un endroit si important de cette dispute. Mais puisque nous sommes tombés sur les diverses leçons du canon de Tours, il y en a une fort ancienne, où il est porté : « qu'on doit « placer le corps de Notre-Seigneur, non dans « une armoire, mais sous le titre de la croix, « NON IN ARMARIO, VEL IMAGINARIO, SED SUB TI- « TULO CRUCIS. » Cette leçon ne laisserait aucun doute sur le sujet de la réserve. On la soutient, en disant que l'on réservait autrefois le corps de Notre-Seigneur dans une armoire aux côtés de l'autel, et que, bien que cette coutume ait été presque abolie après le II[e] concile de Tours, on la voit encore dans quelques églises fort anciennes, même dans la France. Le P. Mabillon estime, et, à mon avis, avec raison, que cette leçon, *in armario*, est un glossème de l'autre, *in imaginario ordine*, c'est-à-dire une interprétation que quelque copiste ancien a substituée à la place de la vraie leçon, *in imaginario ordine*, que plusieurs n'entendaient pas. Quoi qu'il en soit, puisque cette armoire se plaçait aux environs de l'autel, et du côté des images, tout revient au même; et de quelque sorte qu'on lise ce canon de Tours, nous y avons, vers la fin du VI[e] siècle, un témoignage authentique de la réserve de l'Eucharistie, mais du corps seul, comme dans les autres passages, et de la seule espèce du pain.

Il y en a encore une autre preuve dans saint Grégoire de Tours. Ce saint évêque raconte qu'un diacre dont la vie était impure, « comme l'heure du sacrifice fut arrivée, prit la tour où était LE MINISTÈRE DU CORPS DU SEIGNEUR. Il commença de la porter vers la porte; et étant entré vers le temple, pour la poser sur l'autel, elle lui échappa de la main, et était portée en l'air; de sorte qu'elle approcha de l'autel, sans que le diacre la pût jamais reprendre ; et l'on crut que cela n'était arrivé que parce qu'il était souillé en sa conscience ; car on disait qu'il avait souvent commis adultère [1]. » M. de la Roque prouve doctement [2] une chose qui ne lui sera jamais contestée; c'est que, par le mot de *ministère*, on entend les vaisseaux sacrés qu'on employait dans le sacrifice: mais pourquoi est-il ici parlé seulement du ministère du corps, s'il s'agissait de préparer le saint sacrifice, où l'on consacrait également les deux espèces [3] ?

Quand on allait préparer le sacrifice, je trouve qu'on préparait le ministère de l'autel. Nous venons de lire ainsi dans la vie de Louis le Dé-

[1] Anonyme, p. 161. — [2] Dom Mabillon et les PP. Labbe et Sirmond font mention de plusieurs manuscrits où ces deux prépositions sont supprimées. Sans parler de quelques autres, il en est un au Vatican, et un à la Bibliothèque du roi, côté n. 1455, du X[e] siècle, où elles n'existent pas. (*Edit. de Déforis.*)

[1] *De gloria mart.*, 1, I, c. 86. — [2] *La Roq.*, p. 63. — [3] Une ancienne exposition de la liturgie, autrefois en usage dans les Gaules, avant que le rite romain y fût introduit, détermine clairement le vrai sens du texte de saint Grégoire de Tours. Cette exposition, que dom Martène a tirée d'un ancien manuscrit de l'église de Saint-Martin d'Autun, fut composée au moins vers le milieu du V[e] siècle, comme le fait voir dom Martène. Or elle nous apprend qu'alors, dans les églises des Gaules, le diacre, au commencement de la messe solennelle, apportait à l'autel dans une tour le corps de Jésus-Christ, qui avait été réservé dans le sacrifice du jour précédent. Nous transcrirons ici les paroles de cette exposition : *Nunc autem* PROCEDENTEM AD ALTARIUM CORPUS CHRISTI, *non jam tubis irreprehensibilibus, sed spiritalibus vocibus præclara Christi magnalia dulci modilia psallet Ecclesia.* CORPUS VERO DOMINI IDEO DEFERTUR IN TURRIBUS, *quia monumentum Domini in similitudinem turris fuit scissum in petra, et intus lectum ubi pausavit corpus Dominicum, unde surrexit Rex gloriæ in triumphum.* Le style grossier et la latinité barbare de cet écrivain ne servent qu'à mieux prouver son antiquité. — *Expos. brev. antiq. liturg. Gallic., Thesaur. anecd*, t. V, p. 95. (*Ed. de Déforis.*)

bonnaire, à l'endroit où il se faisait dire la Messe pour y recevoir le viatique [1]. M. de la Roque nous produit lui-même les passages où il est parlé du *ministère de tous les jours* [2], c'est-à-dire *de la patène et du calice*, et ainsi du reste. Pourquoi vois-je ici seulement le ministère du corps, si ce n'est parce qu'on voulait désigner le vaisseau, ou le ministère dans lequel le corps était renfermé dès avant le sacrifice? Ce sens est si naturel, qu'on l'a entendu ainsi il y a six à sept cents ans; et saint Odon, abbé de Clugny, rapportant ce même miracle, qu'il a tiré de saint Grégoire de Tours, dit expressément, que ce diacre infâme portait « le coffret ou la boîte avec le corps de Notre-Seigneur, » CAPSAM CUM CORPORE DOMINI [3]. On demandera peut-être pourquoi l'apporter sur l'autel? Mais il pouvait y en avoir beaucoup de raisons, et entre autres celle de renouveler les hosties, comme on faisait de temps en temps. M. de la Roque objecte [4] que, si c'eût été le corps de Notre-Seigneur, ce diacre ne l'aurait pas apporté de dehors dans le temple, comme le raconte Grégoire de Tours: mais qu'on l'aurait gardé dans le temple. Il ne songe pas qu'il y avait auprès des églises le baptistère ou la sacristie, *sacrarium*, qui, pour n'être pas le temple même, n'en était pas moins des lieux sacrés. Mais enfin, dira-t-on, nous venons de voir que, par le concile de Tours, ce vaisseau, où l'on gardait le sacré corps, devait déjà être sur l'autel, au-dessous de la croix, puisqu'il n'était plus permis de le réserver ailleurs. Il est vrai; mais il faut prendre garde que Grégoire de Tours fut fait évêque dix ans environ après le second concile de Tours, et que ce miracle était arrivé, comme il le dit lui-même, « dans « sa première jeunesse, IN ADOLESCENTIA MEA [5]. » C'était donc beaucoup d'années avant que cet ordre eût été donné par le concile. Mais si nous considérons comment parle Grégoire de Tours, nous ne douterons nullement que son dessein n'ait été de faire voir que le corps de Notre-Seigneur s'était retiré des mains impures de ce diacre. Car il soutient cet exemple de celui d'un prêtre, qui, ayant osé sacrifier indignement, n'eut pas plus tôt commencé de profaner l'Eucharistie avec une bouche indigne, en prenant le corps du Fils de Dieu, que la vengeance divine se fit sentir [6]; et avant que de raconter ces deux terribles histoires, ce saint avait déclaré que son intention était de faire voir le malheur qui arrive à ceux qui abusent du corps et du sang de Notre-Seigneur.

[1] *Vide sup.*, *Vit. et act. Duch.*, l. II, p. 319. — [2] *La Roq.*, p. 52, 53, 54. — [3] *Coll.*, lect. 2, c. 32, t. XVII, *Bibl. Patr.*, p. 292. — [4] *La Roque*, p. 52. — [5] *De glor. mart.*, 1, I. c. 38. — [6] *Ibid.*, c. 87.

Je ne dois pas oublier que, dans l'endroit du *Traité de la communion*, où j'ai rapporté cette histoire, il est arrivé une chose assez ordinaire à l'imprimerie; c'est que le rapport des mots de ministère et de mystère a fait qu'on a mis ce dernier pour l'autre; et le sens était si parfait des deux manières, que d'abord je n'ai pas pris garde à cette bévue [1]. Je l'ai pourtant fait corriger, il y a longtemps, dans la version anglaise. On a mis aussi, dans cette version, que le diacre apportait le vaisseau sacré où étaient les saintes hosties, afin de les renouveler; et cette raison convient si visiblement à la discipline du temps, que j'ai mieux aimé m'y arrêter qu'à celle de l'adoration, qui pourrait être contestée. Je dirai dans la suite, de l'adoration, ce qu'il en faudra dire en peu de mots par rapport à ce traité. Je ne veux pas perdre le temps à accuser ma mémoire, ni à défendre ma bonne foi. Sur de telles accusations, il ne faut faire son apologie que par sa conduite; et je me trouve en cette occasion si heureusement soutenu par la vérité, que rien n'a pu affaiblir ma preuve.

Au reste, quelques auteurs de grand nom et de savoir s'étant servi des ciboires mentionnés dans les anciens livres, pour établir la réserve, leur autorité avait fait que je n'avais pas entièrement rejeté cette preuve, et que j'avais cru pouvoir m'en servir, en disant: « On peut rap« porter à la même chose les ciboires marqués « parmi les présents, » etc. Mais y ayant mieux pensé, je ne vois rien de semblable à nos ciboires dans aucun exemple de ce mot, que j'aie trouvé dans les anciens livres, par les soins de mes amis, ou par les miens; et la bonne foi m'oblige à le reconnaître. Dans la multitude des preuves que nous avons de la tradition nous n'aurons pas beaucoup à regretter celle-ci; et en tout cas, j'en rapporterai que nous pouvons mettre à la place.

J'y mettrai premièrement, au VIe siècle, saint Gal, évêque de Clermont, dont saint Grégoire de Tours écrit ces mots: « Venons enfin au temps où Dieu le retira de ce monde. Pendant qu'accablé de sa maladie, il était couché sur son lit, la fièvre qui dévorait ses entrailles lui fit tomber la

[1] *Voy.* la note mise à cet endroit, dans le *Traité de la communion sous les deux espèces.* — Dans sa nouvelle édition de saint Grégoire de Tours, D. Ruinard, sur l'autorité de tous les manuscrits, a subtitué le mot MYSTERIUM à *ministerium*, qu'on lisait auparavant dans la plupart des imprimés. Ce qui leve toute difficulté sur ce passage, et montre que Bossuet n'aurait eu aucune bévue à se reprocher, s'il eût pu consulter cette édition. Mais elle ne parut que longtemps après l'impression du *Traité de la communion*, et peu d'années avant sa mort. La nature des ouvrages dont il s'occupait alors ne lui ayant point donné occasion de relire saint Grégoire, on peut conjecturer qu'il n'a eu aucune connaissance de la correction faite par D. Ruinart, et que c'est pour cela qu'il ne l'a pas indiquée ici. (*Ed. de Vers.*)

barbe et les cheveux. Sachant donc qu'il devait mourir dans trois jours, il assemble le peuple, et leur rompant le pain à tous, il leur donna la communion avec une sainte et pieuse volonté. » Il ne parle point de dire la Messe, ce que Grégoire de Tours sait bien exprimer, et même dans ce chapitre, quand on l'a dite en effet. On voit que l'extrémité de la maladie ne permettant pas au saint vieillard de se lever, pour la dire à tout son peuple, il ne laisse pas de l'assembler autour de son lit; et que pour ne rien omettre de ce qu'il pouvait, *il leur rompt* et leur distribue *le pain sacré*; sans doute celui qu'on tenait toujours réservé selon la coutume; et cette action fait voir combien était libre la communion sous une espèce, puisqu'un si saint évêque n'hésite pas à la donner de cette sorte à tout un peuple, sans aucune nécessité pressante; mais seulement afin qu'il eût la consolation de communier, pour une dernière fois, de la main de son évêque.

Et pour montrer qu'il ne fallait pas de bien pressantes raisons pour communier sous une espèce, nous avons vu au VII[e] siècle, sainte Opportune, vierge, qui, sentant approcher sa fin, « fit célébrer la Messe, où elle ordonna que toutes ses religieuses présentassent leur offran« de[1] : » et cependant, sans demander les deux espèces, qu'il eût été facile de lui apporter, l'auteur de sa Vie dit expressément qu'elle se fit « apporter et se fit donner le corps de Notre« Seigneur; et que lorsqu'elle l'eut reçu, elle « dit : Que votre corps, ô Seigneur ! me profite « pour le salut de mon âme : » sans que, dans une description si distincte de la communion de cette sainte, il soit fait aucune mention du sang.

La même chose arriva au jeune Saxon à qui, selon le récit que nous en a fait le Vénérable Bède[2], au même siècle septième, les apôtres étaient apparus, pour lui dire qu'il ne mourrait pas sans avoir reçu après la Messe le viatique du corps et du sang; et néanmoins il se trouve qu'on ne lui donna que le corps, tant on croyait tout donner avec le corps seul! Bède écrit expressément que le prêtre fit « dire la Messe, fit commu« nier tout le monde, et envoya au malade une « particule du sacrifice de l'oblation de Notre-Sei« gneur. » Jamais on ne trouvera ce mot *particule* employé pour une autre espèce que pour le solide. On n'envoya donc au malade que la seule partie solide et par là on crut satisfaire à tout ce qui lui avait été promis dans cette miraculeuse apparition; à cause que, sous le corps seul, on reçoit non-seulement toute la vertu, mais encore toute la substance du corps et du sang.

Nos ministres me demandent des exemples où l'on emploie le corps et le sang, en ne donnant que l'un des deux [1]. En voilà un bien exprès; et bientôt ils en verront d'autres, qui le seront peut-être davantage. En attendant, demeurons d'accord qu'encore que, lorsqu'on donnait la communion aux malades, à l'heure du sacrifice, on la donnât ordinairement sous les deux espèces; on ne s'en faisait pas une loi tellement indispensable, que la moindre nécessité n'en pût exempter. Comme il y avait des malades qui ne pouvaient pas aisément avaler la partie solide, et comme on ne faisait point de difficulté de leur donner le vin seul, comme M. de la Roque le prouve par un canon d'un concile de Tolède au VI[e] siècle, et par un décret de Paschal II dans le XI[e] [2]; il y en avait aussi à qui l'on ne pouvait présenter la coupe sacrée sans un péril évident d'effusion ; et ce pouvait être une raison de ne pas donner le calice à ceux dont nous venons de voir la communion sous une autre espèce à l'heure du sacrifice.

Au reste, les auteurs n'ont pris aucun soin de nous apprendre pourquoi ces communions avaient été faites sous une espèce plutôt que sous les deux; parce qu'après les exemples des siècles passés, l'une et l'autre manière de communier paraissaient si indifférentes, qu'on ne s'avisait point de demander pourquoi on avait donné la communion sous une seule espèce, et que la moindre raison était jugée plus que suffisante pour y obliger.

Ainsi voyons-nous au VI[e] siècle saint Carilèfe, abbé, *qui rend l'esprit après avoir reçu le corps de Notre-Seigneur* [3]. Au VII[e], saint Swibert, évêque de Verde, dont nous avons déjà parlé, *après s'être fait célébrer la Messe, se munit de la réception du corps de Notre-Seigneur* [4]. Le moine Agibode, dans la Vie de saint Bertulphe, abbé de Bobie, mourut après avoir reçu le corps très-sacré de Jésus-Christ [5]. Saint Serenède, confesseur, *après avoir reçu le sacrement du corps de Notre-Seigneur, rend à Dieu son âme innocente* [6]. Saint Claude, archevêque de Besançon, *reçoit avec vénération et avec larmes les sacrements de pénitence et du corps de Jésus-Christ* [7].

Au commencement du VIII[e] siècle, sainte Austreberte, abbesse de Poliac, reçoit en mourant *les sacrements du corps de Notre-Seigneur* [8]. Au commencement du X[e] siècle, nous avons vu saint Géraud, comte d'Aurillac, après qu'on se fut pressé de dire la Messe, *recevoir le corps du Seigneur, qu'il attendait* [9]. Au même siècle, saint

[1] *Sur*, 22 April.; *Mabill.*, sæc. II Ben. p. 250. — [2] *Hist. Ang.*, l. IV, c. 14.

[1] Pag. 86 — [2] *Hist. de l'Euch.*, part. I, c. 12, p. 150, 160. *Rép.*, p. 90, 91 ; *Conc. Tol.*, XI, can. 11, t. VI. *Conc. Labb.*, col. 552; *Pasc. II*, epist. 32, *ad Pont.* — [3] *Sur.*, 1 Jul. — [4] *Ibid.*, 1 Mart. — [5] *Ibid.*, 5 Febr. — [6] Ben. sæc., II, t. II, p. 165. — [7] *Ibid.*, p. 169. — [8] *Sur.*, 10 Febr. — [9] *Sur.*, 13 Oct.; Ben. sæc. V, t. V, p. 9.

Volfangue, évêque de Ratisbonne, *offrit le sacrifice de la Messe, et envoya par un prêtre le corps de Notre-Seigneur à un malade*[1]. Saint Oswalde, archevêque d'York, prie ses frères *de lui donner le ministère de l'onction sacrée, avec le viatique du corps de Notre-Seigneur*[2]. Sainte Adélaïde, impératrice, dont la Vie a été écrite par saint Odilon, abbé de Cluny, *reçoit en mourant le sacrement du corps de Notre-Seigneur*[3], et saint Thibaud, prêtre et solitaire, *le viatique du corps*[4].

Dans le XIe siècle, on voit saint Othon, évêque de Bamberg, communier de même[5]. Au commencement du XIIe, et dans la dernière maladie de saint Hugues, abbé de Clugny, comme *la vue commençait à lui manquer, on lui demanda s'il reconnaissait la chair vivifiante de son Sauveur : Je la connais*, dit-il, *et je l'adore*[6]. Ensuite, prêt à expirer, il se fit porter dans l'Eglise, pour y mourir sur la cendre; et voilà quelle fut la fin de ce grand homme. Sa mort fut révélée à saint Godefroi, évêque d'Amiens, qui était alors à Rome. Ce saint évêque se vit en esprit à Clugny, où les moines le priaient de célébrer une Messe pontificale, pour donner à leur saint abbé le viatique du corps et du sang de Notre-Seigneur[7]: marque que les deux coutumes, et celle de dire une Messe pour communier le malade, quand on en avait le loisir, et celle de lui porter le corps seul de Notre-Seigneur, hors de l'heure du sacrifice et quand le temps pressait, duraient encore.

Nous avons, au XIIIe siècle, les exemples de saint Edmond, de Cantorbéry[8]; de saint Louis, roi de France[9]; de saint Louis, son neveu, archevêque de Toulouse[10]; de saint Thomas d'Aquin[11], et de plusieurs autres, qui reçoivent le saint viatique sous la seule espèce du pain; ce qui n'empêche pas qu'en ce même siècle on ne le donnât aussi sous toutes les deux, comme l'anonyme le prouve très-bien[12], par le témoignage de Luc, évêque de Tuy, en Galice, auteur du temps. La même chose paraît encore par l'exemple de sainte Elisabeth, femme du landgrave Louis de Turinge[13], et par beaucoup d'autres exemples.

Nos adversaires prétendent que les exemples qui suivent le XIe siècle et la condamnation de Bérenger ne sont plus de pareille force, parce que la transsubstantiation, établie alors, avait introduit, avec la concomitance, l'usage d'une seule espèce. Mais j'ai rapporté tout de suite les exemples de tous les siècles, pour montrer que devant le XIe siècle, comme après, la communion, tant sous une que sous deux espèces, paraît également en usage. C'est une consolation pour les Catholiques, en ce qui regarde la doctrine, de n'avoir à se défier ni à se plaindre d'aucun siècle. Jésus-Christ n'a terminé par aucun temps les promesses de secourir son Eglise. En l'assurant d'être avec elle jusqu'à la consommation du monde, il a également consacré tous les siècles par cette parole. Aussi dans cette matière, comme dans toutes les autres, nous voyons partout la même foi, qui est que la communion, très-sainte sous les deux espèces, est suffisante sous une seule. Voilà le dogme qui ne change point, que nous avons vu établi dès l'origine du christianisme, et dans lequel nous persistons. Le reste ne peut plus être qu'une affaire de police ecclésiastique, et dans une chose libre, un pur changement de discipline.

CHAPITRE XXI.

Réflexions sur la prodigieuse opposition qui se trouve entre les premiers Chrétiens et les protestants.

Avant que de passer outre, un peu de réflexion nous va faire voir le prodigieux éloignement de l'ancien christianisme et des protestants. Ceux-ci posent comme une maxime fondamentale de la doctrine de l'Eucharistie, qu'elle n'est que dans l'usage comme les autres sacrements, et entièrement passagère ; de sorte qu'elle n'est pas le sacrement de Jésus-Christ, quand on ne la reçoit pas dans l'assemblée des fidèles et avec le reste de ses frères. Selon cette maxime, ils ont toujours constamment soutenu et soutiennent encore que tout ce qui reste après la communion n'est plus le sacrement de Jésus-Christ ; et quoique quelques-uns d'eux, comme ceux de la Confession d'Augsbourg, aient peine à croire que ce soit une chose tout à fait profane, les calvinistes, qui se piquent d'être les plus purs de tous ces puristes, traitent de superstition ce respect tel quel que les luthériens de la Confession d'Augsbourg ont pour les restes de l'Eucharistie, et n'y veulent plus rien reconnaître de sacré. Mais les anciens Chrétiens, loin d'être dans ce sentiment, l'ont traité de folie, comme on l'a vu par le témoignage de saint Cyrille. Ils ont porté l'Eucharistie dans leurs maisons : ils l'y ont reçue en particulier, et n'ont pas cru recevoir moins dans cette communion domestique que dans celle de l'Eglise.

Nous avons vu M. de la Roque, embarrassé de la communion que l'on donnait aux malades, insinuer, sans vouloir recourir à la réserve, que l'on consacrait l'Eucharistie chez les malades toutes les fois qu'on les communiait. Il n'a voulu

[1] *Sur.*, 31 Oct ; Ben sæc. III, part. 1, t. III, p. 39. — [2] Ben. sæc. V, t. VII, p. 732. — [3] *Sur.*, 16 Dec.; *Canis.*, t. V, *ant. Lect.* — [4] *Sur.*, 30 Jun. — [5] *Vit. Oth. Bamb.*, 1, III, c. 45; *Canis ant. Lect.* — [6] *Vit. Hug. Clun.*, per *Hild.* Cenom., c. 51. — [7] *Vit. Hug. Clun. per Hug. Mon.*, c. 23. — [8] *Sur.*, 16 Nov. — [9] 25 Aug. — [10] 19 Aug. — [11] 7 Mart. — [12] Anonyme, p. 166, 167, *Luc.* Tuy, t. III, c. 7. — [13] *Sur.*, 19 Nov.

se laisser vaincre, ni par la communion de saint Ambroise, où il ne paraît autre chose qu'une simple réception, ni par celle de Sérapion, où le prêtre, loin de donner la communion lui-même et de l'aller consacrer chez le malade, la lui envoie toute consacrée et toute faite de chez lui, par un jeune homme qui n'avait aucun caractère pour la consécration. Ce ministre n'a pas voulu voir qu'on était si éloigné de croire qu'il faut consacrer l'Eucharistie exprès, pour la donner aux malades, qu'on était venu jusqu'à la leur envoyer par des laïques et par des femmes : coutume par laquelle les conciles, loin de trouver à redire qu'on ait cru la consécration une chose permanente, autorisent manifestement cette croyance, puisqu'ils n'obligent les prêtres qu'à faire par eux-mêmes la distribution qu'ils commettaient aux autres ; mais toujours en regardant la consécration comme faite.

Pour ne plus parler de ces exemples, voudra-t-on, quand on lira les canons du grand concile de Nicée et du concile de Carthage, où il est porté si expressément qu'on donnera l'Eucharistie aux malades ; voudra-t-on, dis-je, sans jamais en rien trouver, ni dans les canons, ni dans aucun auteur ecclésiastique, qu'à chaque fois qu'on leur aura donné la communion, le prêtre, à quelque heure que ç'ait été du matin ou du soir, devant ou après le repas, malgré la coutume de l'Eglise universelle, ait offert le sacrifice où il aura fallu nécessairement qu'il ait communié avec le malade ? Une si grande absurdité n'entrera jamais dans les esprits. Mais en voici une bien plus grande, où nos adversaires sont réduits. C'est que, passé l'heure de la Messe, on ne donnait plus aux malades la communion que sous une seule espèce, qu'on leur apportait de l'Eglise. Tous ne sont pas assez hardis pour nier absolument une vérité si constante ; et un docte ministre allemand, qui vient d'écrire très-amplement sur cette matière, n'a point trouvé de meilleur moyen de se défendre des conséquences qu'on tire de là en faveur de la communion sous une espèce, qu'en disant « qu'encore qu'on ne gardât que le pain seul, il ne s'ensuit point qu'on le donnât seul sans la coupe, puisqu'on consacrait de nouveau le vin, qu'on ne pouvait si aisément garder [1]. » Prodige inconnu de l'Eglise chrétienne, de consacrer l'un des symboles sans l'autre ; car si l'on voulait consacrer, pourquoi en réserver un, et ne pas consacrer les deux ensemble ? Prenait-on plaisir à faire les choses contre toute règle, et à renverser tout l'ordre des mystères ? Non, sans doute ; mais les ministres, qui ne peuvent pas accommoder leur doctrine avec celle des canons, sont contraints, pour tirer par force les canons à eux, d'y introduire les absurdités les plus inouïes.

Cependant je ne puis comprendre à quoi leur servent leurs raffinements, ni pourquoi, à quelque prix que ce soit, ils veulent qu'on ait toujours consacré et offert le sacrifice chez les malades. Car enfin il est certain, de leur aveu propre, que ceux mêmes qui se portaient bien et qui pouvaient communier à l'Eglise, en emportaient l'Eucharistie consacrée, et la prenaient dans leur maison. On ne peut pas ici amuser le monde par une consécration imaginaire. Il faut avouer, malgré l'envie qu'on en ait, que les fidèles croyaient l'Eucharistie consacrée une chose permanente, qu'ils prenaient en particulier, sans aucune diminution de la grâce qu'elle contenait en elle-même.

Ici on ne trouve point de sortie, qu'en disant que tout cela était un abus. C'est ce que disent tous les ministres, sans respecter le siècle des martyrs, et les temps les plus purs du christianisme. M. de la Roque, en particulier, le répète plusieurs fois [1], et l'auteur de la *IIe Réponse* nous explique en ces termes les raisons qu'on a de le croire ainsi dans sa communion [2] : « Je dis que cette coutume était un abus du sacrement, non-seulement en ce que l'on n'emportait souvent que le pain ; mais aussi en cela même que, quoiqu'on emportât toutes les deux espèces, en les emportant on faisait dégénérer la communion, qui n'est établie par Jésus-Christ que pour célébrer la mémoire de sa mort, et marquer l'union des fidèles entre eux, en une pratique irrégulière et superstitieuse. » Il poursuit : « Je ne blâme pas la coutume de porter l'Eucharistie aux absents, dans le temps de la communion, ou aussitôt après ; car cela pouvait fort bien marquer alors qu'ils avaient part à la communion de l'Eglise, et la proximité du temps les faisait réputer comme présents à la table même. Mais la garder plus longtemps, c'était se persuader qu'il y avait quelque vertu secrète renfermée dans le pain consacré. » Voilà dire nettement qu'il n'y a aucune vertu dans l'Eucharistie réservée ; et les pasteurs qui le croyaient avec tous les peuples, sans en excepter les plus saints, et les martyrs mêmes, étaient dans l'erreur.

Sur cela j'avais objecté « que le parti était aisé à prendre, quand il ne s'agit plus que de savoir si les martyrs sont des profanes, ou si les ministres, qui les accusent, sont des téméraires [3] ? » A cette pressante objection, notre auteur répond seulement que ce n'est pas cela dont il s'agit ;

[1] *Act. rei amotæ* Aug. *Pleiff.* SS. *th. D.*, etc., part. III, c. 10 n. 9.

[1] *Hist. de l'Euch. ibid.*, *Rép.*, p. 174, 176. — Anonyme, p. 214. — [3] *Tr. de la comm.*

mais qu'il s'agit de savoir « si M. Bossuet peut, sur l'autorité et l'exemple seul des martyrs, nous démontrer que cette coutume est conforme à l'institution de l'Eucharistie [1]. » Ainsi, sans se mettre en peine des martyrs, il se contente de décider, malgré toute l'antiquité, que leur coutume n'était pas conforme à l'institution de Jésus-Christ. Tout ce qu'il fait pour leur défense, c'est de répondre que cette coutume était, à la vérité, *un abus*, mais non pas une *profanation*. Qu'est-ce donc que profaner les mystères, sinon prendre pour l'Eucharistie et pour sacré ce qui ne l'est pas, et changer la sainte Cène de Notre-Seigneur, mystère terrible et vénérable, contre sa propre institution, *en une pratique irrégulière et superstitieuse ?* Voilà comment ces messieurs défendent les saints martyrs : voilà comment ils sont jaloux de l'honneur du christianisme.

C'est une chose étrange et abominable, qu'on ait pu accoutumer les Chrétiens à entendre dire que l'erreur avait gagné dans toute l'Eglise, dès les siècles les plus purs, et à écouter sans frémir un si grand opprobre de la religion chrétienne. Mais nos réformés ne s'en étonnent pas. Tous les jours nous leur entendons dire de sang froid, que *le mystère d'iniquité commençait déjà à se mettre en train dès le temps de saint Paul.* Mais quand ils auraient prouvé, ce qu'ils ne feront jamais, que ce *mystère d'iniquité* était les erreurs conçues dans le sein de l'Eglise, pourrait-on penser sans horreur, que dès le temps de saint Paul elles fussent approuvées ? On est donc forcé d'avouer que ce *mystère d'iniquité*, dont parle saint Paul [2], n'emporte pas avec lui l'approbation de l'Eglise. Que si, pour l'honneur de l'apostolat et de la religion chrétienne, on est obligé d'avouer que les erreurs pouvaient bien naître dans l'Eglise, mais qu'elles y étaient rejetées du temps des apôtres, ne tremble-t-on pas quand on ose dire qu'elles y ont été établies sans aucune contradiction, incontinent après leur mort? Car ici il ne s'agit pas de quelques abus particuliers que l'Eglise réprouvât : il s'agit d'une coutume universelle, pratiquée par les plus saints du peuple, et autorisée par les pasteurs, par un Tertullien, lorsqu'il était le plus respecté dans l'Eglise, par un saint Cyprien, par un saint Basile, en un mot par tous les Pères. Si le mystère d'iniquité avait déjà entraîné les plus grands hommes de l'Eglise, que doit-on penser du reste ? et si *la lumière qui était en nous, n'était que ténèbres, que sera-ce des ténèbres mêmes* [3] ?

Mais, dira-t-on, il n'est pas vrai que cette coutume ait été approuvée. Le docteur allemand dont nous venons de parler, objecte que saint Jérôme, en parlant de cette coutume, a dit : « qu'il ne la blâmait, ni ne l'approuvait [1]. » Lisons les paroles qu'il produit : « Je sais, » dit saint Jérôme [2], « que c'est la coutume à Rome de communier tous les jours, ce que ni je ne blâme, ni je n'approuve. » Sans doute, de communier tous les jours ; car cela dépend des dispositions, et c'est chose qu'on ne peut ni blâmer ni approuver en général. Mais pour ce qui est de porter la communion dans sa maison, saint Jérôme l'approuve si expressément, qu'il demande le même respect pour la communion de la maison que pour celle de l'Eglise, et que même il fait cette demande à ceux qui y mettaient de la différence. « N'est-ce pas le même Jésus-Christ qu'on reçoit dans la maison et dans l'Eglise ? » Nous en avons vu autant dans saint Basile, dans saint Cyrille, et en un mot dans tous les Pères ; et on y trouve une approbation universelle de cette coutume, loin qu'on puisse trouver le moindre endroit où elle soit blâmée le moins du monde.

On allègue deux conciles d'Espagne, celui de Saragosse et le premier de Tolède, où ceux qui « n'avaient pas l'Eucharistie reçue des mains de l'évêque sont chassés comme sacriléges et frappés d'anathème [3]. » Tous les docteurs allemands ne manquent pas de nous opposer ces deux canons, après Calixte ; mais grâce à la miséricorde divine, on ne pousse pas toujours la contradiction jusqu'à l'extrémité. Mes adversaires abandonnent cette preuve. Celui de tous les ministres qui a le mieux examiné cette matière, en un mot M. de la Roque, avoue et prouve invinciblement dans son *Histoire de l'Eucharistie* [4] que ces canons de Saragosse et de Tolède n'ont pas été faits pour condamner la coutume *d'emporter l'Eucharistie et de la garder*. Je me suis servi de son aveu, et j'ai établi cette même vérité, en trois pages du *Traité de la communion* [5], d'une manière à ne laisser aucun doute aux gens raisonnables. En effet, M. de la Roque entreprend ce livre, il m'attaque de tous côtés, comme nous avons vu ; dans l'embarras où il est, il se dédit de beaucoup de choses qu'il avait très-bien établies dans son *Histoire de l'Eucharistie* ; mais il persiste dans celle-ci, et demeure d'accord avec moi [6], « que les anathèmes de ces conciles ne s'adressaient que contre des impies, des profanes et des hérétiques, tels que pouvaient être les priscilianistes ; en un mot, contre ceux qui, après avoir reçu l'Eucharistie, la jetaient par infidélité, selon l'explication du onzième concile

[1] Anonyme, p. 112 — [2] *II Thess.* II, 7. — [3] *Matt.* VI, 23.

[1] *Act. rei amot.*, part. III, cap. 9, n. 8, p. 170. — [2] *Hier.*, epist. 30 ; *Apol. pro lib. ad Jovin.*, tom. IV, col. 239. — [3] *Conc. Cæs. August.*, can. 3 ; *Labb.*, t. II, c. 1010 ; *Tolet. Conc.* I, c. 14, tom. II *Conc.*, c. 1225. — [4] *Hist. de l'Euch.*, p. I, c. 14, p. 174. — [5] *Traité de la Com.* — [6] *La Roq.*, *Rép.*, p. 171.

de Tolède [1]. » Bien plus, il oppose un nouveau passage, un capitulaire de Charlemagne, qui veut « qu'on chasse comme des sacriléges, tous ceux qui reçoivent l'Eucharistie, et qui ne la mangent pas; » et il répond, « que ce capitulaire n'était qu'une répétition du 11e canon du concile de Tolède, il ne croit pas que cela regarde l'abolition de la coutume dont il s'agit [2], » c'est-à-dire de la réserve de l'Eucharistie et de la communion domestique.

Ainsi il doit maintenant passer pour constant que durant mille ans que cette coutume a duré dans l'Eglise, loin que jamais on l'ait blâmée, elle n'a jamais été tenue pour suspecte. Si elle a été abolie dans d'autres temps, ç'a été comme on a changé beaucoup d'autres choses bonnes en elles-mêmes, à cause que l'on commençait à en abuser, et sans jamais cesser de respecter la pratique des siècles précédents. On nous objecte le P. Petau [3], qui ne craint point de dire, « qu'emporter l'Eucharistie chez soi et la garder, serait une action punissable, et tenue pour une profanation du sacrement [4]. » Il ne fallait pas oublier ici un mot essentiel. C'est que ce savant auteur ne dit pas absolument qu'une réserve approuvée durant tant de siècles soit une action punissable; mais il dit : « quelle est aujourd'hui cette action « punissable, » et le reste; et loin qu'on puisse conclure de son discours qu'elle fût blâmable par elle-même, son dessein est de prouver (ce qui est certain), que l'Eglise n'a pas dessein de rétablir toutes les coutumes bonnes et louables par elles-mêmes, parce que, devenues mauvaises par les circonstances, elles ont perdu l'avantage qu'elles avaient dans leur origine ; et il pousse la chose si avant, qu'il range cette coutume parmi celles « qui marquent une grande sainteté et une vertu de tout point accomplie, à laquelle elles étaient attachées dans la primitive Eglise; » c'est-à-dire, une si profonde et si sûre vénération des fidèles pour les mystères, qu'on n'en craignait aucune sorte de profanation entre leurs mains. Que si aujourd'hui on pense autrement, ce n'est pas, comme le dit M. de la Roque, que la nature des choses soit changée; mais c'est qu'après tant d'abus qu'on a vus du sacrement, on ne pourrai plus en attribuer la réserve qu'à de très-mauvais desseins. Voilà ce que dit le P. Petau; et c'est trop visiblement tromper le monde, que de le produire comme un auteur qui juge blâmable la coutume des premiers siècles. On ne se donne pas de ces sortes de libertés parmi nous. C'est un privilége dont nous croyons que nos adversaires eux-mêmes ont de la honte ; et, malgré tout ce que leurs préjugés les obligent à écrire, ils ne peuvent pas s'empêcher d'être peinés, en secret, d'avoir à défendre une cause qu'ils ne peuven, soutenir sans condamner tout ce que le christianisme a eu de plus pur.

Que si à la fin on en rougit, et qu'on soit contraint d'avouer que ce qui est approuvé dans toute l'Eglise, dès l'origine du christianisme, ne peut être que très-bon, qu'on me réponde à cet argument. Il n'est point parlé de la réserve de l'Eucharistie, ni de la communion domestique, dans l'Evangile ni dans toute l'Ecriture; au contraire, à ne regarder que les termes, Jésus-Christ a dit seulement à ceux qui étaient présents : « Prenez « et mangez [1], » et ils l'ont fait; et néanmoins, sans qu'il y paraisse autre chose, toute l'Eglise a pratiqué la réserve de la communion domestique : donc elle l'a prise autre part que dans l'Evangile; donc elle a cru que la tradition était la seule interprète de l'Evangile même.

Poussons encore plus avant. Ces paroles de Jésus-Christ : « Prenez et mangez, » et « Buvez-« en tous [2], » n'expriment pas plus la communion sous les deux espèces, qu'elles expriment la consomption actuelle de l'Eucharistie dans le temps que Jésus-Christ l'a consacrée et présentée à ses disciples : or, nonobstant ces paroles, la tradition de réserver l'Eucharistie consacrée, pour communier à la maison plusieurs jours après, sans la consumer aussitôt, s'est soutenue dès les premiers temps : elle s'est donc soutenue, encore qu'on lui pût opposer des paroles de l'Evangile, aussi expresses que celles qu'on nous allègue pour la communion sous les deux espèces.

Il a dû suivre de là qu'on ne fit pas plus de difficulté de communier sous une espèce, que de communier en particulier dans sa maison, après la consécration faite dans l'Eglise. La chose est en effet arrivée ainsi. On n'a non plus hésité à l'un qu'à l'autre; et nous avons vu clairement que la communion sous une espèce a accompagné la communion domestique : elles vont donc d'un même pas : l'une est aussi établie, aussi ancienne et aussi bonne que l'autre.

Ouvrez les yeux, nos chers Frères, et voyez qui sont ceux que vous condamnez en condamnant l'Eglise romaine. C'est l'Eglise des premiers temps. Vous ne pouvez, sans blasphème, réprouver la communion domestique : vous ne pouvez l'approuver, sans approuver la communion sous une espèce.

Qu'ont dit en effet tous ceux qui, étant forcés d'avouer la communion domestique, ont cru après cela pouvoir nier la communion sous une espèce? Qu'ont-ils dit, mes Frères, que de visibles

[1] *Conc. Tol.* XI, can. 11. t. VI *Conc.*, c. 552. — [2] *La Roq.*, p. 177, 178. — [3] *Ibid.* — [4] *Pet.*, *De la pénitence publique*, l. I, ch. 7, n. 3, p. 96.

[1] *Matth.*, XXVI, 26. — [2] *Ibid.*, 26, 27.

absurdités, et des choses plus difficiles et plus incroyables que ce qu'ils voulaient éviter? Ecoutez le plus savant de ceux qui ont traité cette matière, je veux dire M. de la Roque, et voyez comment il concilie la communion sous les deux espèces avec la communion domestique. Ç'est, dit-il [1], « qu'il fallait que les fidèles participassent au calice, après avoir mangé une portion du pain qu'on leur avait distribué : ou s'ils réservaient tout le pain, pour le prendre et pour le manger à la maison, quand ils le jugeaient à propos, après avoir bu de la coupe dans l'Eglise, la communion aura toujours été sous les deux espèces, quoique l'une ait été reçue un temps assez considérable après l'autre. »

M. de la Roque nous donne le choix de deux suppositions; l'une, que les fidèles, qui devaient communier dans leur maison sous la seule espèce du pain, tout le long de la semaine, aient premièrement communié sous les deux espèces dans l'assemblée des fidèles; et cela ne fait rien du tout à la question, puisque cette première communion, faite sous les deux espèces, n'empêcherait pas que les suivantes ne fussent faites sous une seule. Reste donc l'autre supposition, que les fidèles prenant dans l'église, le dimanche, si l'on veut, la coupe seule, et le reste de la semaine le pain réservé, tout cela ne soit qu'une seule et même communion. Mais est-ce là se sauver de la communion sous une espèce? N'est-ce pas plutôt ajouter à la communion, qui se fera six jours durant, sous la seule espèce du pain, une autre communion faite le dimanche sous la seule espèce du vin? mais si l'on continue la communion avec le pain réservé plusieurs mois et un an entier, comme le faisaient les solitaires, et les autres que nous avons vus, faudra-t-il dire encore, pour sauver la communion sous les deux espèces, que tout cela ne serait qu'une seule et même communion, de sorte qu'au lieu de dire que les premiers Chrétiens communiaient souvent, et même tous les jours, il faille dire, pour s'ajuster au système de nos adversaires qu'ils ne communiaient qu'une seule fois? Ne vaudrait-il pas mieux avouer de bonne foi la communion sous une seule espèce? et n'est-ce pas l'avouer, que de ne pouvoir s'en défendre que par de semblables extravagances?

Voilà néanmoins où sont réduits les plus doctes de nos adversaires: un Calixte, un du Bourdieu, un de la Roque. Mais, dira-t-on, vous leur imposez, du moins au dernier : il a une autre réponse, et il soutient même, en supposant *que les fidèles n'emportaient que le pain seul*, qu'ils ne laissaient pas de communier sous les deux espèces, parce qu'on croyait dans l'Eglise orientale et dans l'occidentale, que le mélange et l'attouchement du pain consacré sanctifiait et consacrait le vin qui ne l'était pas; de sorte que « les fidèles, qui étaient imbus de cette opinion, ne manquaient pas, selon toutes les apparences, de faire ce mélange du pain consacré avec du vin commun [1], » afin de communier sous les deux espèces. Voilà comment on résout les difficultés dans la nouvelle réforme. On impute à l'Eglise orientale et occidentale, c'est-à-dire à l'Eglise universelle, un sentiment qu'elle n'eût jamais, comme on le verra en son lieu : lorsqu'on n'a aucune preuve d'une chose de fait qu'on avance, on se contente de dire que les fidèles *n'y manquaient pas selon toutes les apparences;* et cela enfin, pour établir une chose, du moins aussi difficile que celle qu'on veut éviter, c'est-à-dire la consécration par le mélange, pour éviter la communion sous une espèce.

Oui, mes Frères, je vous le répète encore, la consécration par le mélange a deux inconvénients, plus grands et plus invincibles que la communion sous une espèce : le premier est de consacrer et de faire un sacrement sans parole, qui est la chose du monde la plus inouïe : le second, de prendre ensemble le corps et le sang que Notre-Seigneur a donnés séparément en mémoire de sa mort violente, et de son sang, séparé du corps par tant de plaies.

En effet, si nos adversaires parlent franchement, ils avoueront que la consécration par le seul mélange, et la communion des deux espèces unies, ne leur paraissent pas moins nulles, ni opposées à l'Evangile, que la communion sous une espèce. Ils s'en expliquent assez, pour peu qu'on les presse. Le docteur allemand dont on a parlé, décide que, selon les sentiments de ceux de la Confession d'Augsbourg, la communion par le mélange est directement contre l'Evangile : les calvinistes sont de même avis; et enfin tous les protestants ont le malheur de ne pouvoir éviter la communion sous une espèce, sans mettre des choses autant ou plus difficiles, de leur aveu propre.

Pour ce qui est de l'Église catholique, elle se suit parfaitement elle-même. Elle n'approuve en aucune sorte la consécration sans parole, par le seul mélange; parce qu'elle la trouve également contraire à l'Ecriture et à la tradition : elle approuve la communion sans réserve et avec réserve, sous une ou sous deux espèces, mêlées ou prises séparément; parce que, trouvant toutes ces manières de communions dans la tradition de tous les siècles, soit

[1] *La Roq.*, p. 179.

[1] *La Roq.*, p. 184.

qu'elles soient écrites ou non écrites, elle ne peut croire qu'elles viennent d'une autre source que de Jésus-Christ.

Et pour pousser la chose encore plus loin, la communion qu'on faisait dès les premiers temps en particulier dans la maison, lui persuade que les Messes où le prêtre seul communie ne laissent pas d'être bonnes, n'y ayant pas plus d'inconvénient d'admettre la communion des fidèles sans l'oblation précédente, que d'admettre l'oblation sans que le peuple communie, puisque après tout il ne tient qu'au peuple de communier : que le concile de Trente les y invite, et que Jésus-Christ même les convie à son banquet, semblable à un père de famille, dont la table est toujours prête et toujours dressée, encore que ses enfants n'y mangent pas toujours. Mais reprenons le fil de notre discours, et écoutons ce que nous objectent nos adversaires sur la réserve de l'Eucharistie.

CHAPITRE XXII.

Réponse aux objections des ministres contre la réserve de l'Eucharistie.

Les détours que l'erreur fait prendre, et les contrariétés où elle fait tomber les hommes, sont inexplicables. Les mêmes auteurs, qui s'obstinent à nier dans les premiers siècles la réserve du Saint-Sacrement pour les malades, quand ils pensent être sortis de cette difficulté, étourdis de celle de la communion domestique, qui n'est pas moins grande, tâchent alors d'établir la réserve sous les deux espèces. Voyons par ordre leurs preuves. La prévention commence par leur faire dire, que la réserve de l'Eucharistie commence à peine au VIIe siècle [1] : qu'auparavant, loin de la réserver, après la distribution qu'on en faisait dans l'assemblée des fidèles, on en brûlait tous les restes et jusqu'aux moindres parcelles, dans l'Eglise de Jérusalem, comme le témoigne le prêtre Hésychius [2]. On les donnait aux enfants, dans celle de Constantinople, au rapport d'Evagrius le Scolastique [3]; et on en usait de même parmi nous conformément au canon du second concile de Mâcon [4], assemblé en 585. On soutient tous ces passages par un autre d'Origène qui dit : « que Notre-Seigneur ne différa pas et ne garda au lendemain le pain qu'il donnait à ses disciples, en disant : PRENEZ ET MANGEZ [5]. »

Il n'est pas possible que ces Messieurs croient ce qu'ils disent. Car, pour commencer par ce dernier passage, prétendent-ils que, sous prétexte qu'Origène a dit (ce qui est très-vrai) que Notre-Seigneur a fait consumer par ses apôtres tous ce qu'il avait consacré de pain, la réserve nous soit défendue, et qu'en effet l'antiquité n'en ait jamais fait? Ils savent bien le contraire, puisque dans le temps d'Origène, c'est-à-dire au IIIe siècle, et même dès le IIe, de leur aveu propre les fidèles gardaient la communion, non-seulement pour le lendemain, mais encore pour les jours suivants. Si donc nous trouvons cette coutume, non-seulement dans les six premiers siècles, mais encore dans le VIIe et jusqu'au Xe; si d'ailleurs il est constant, comme nous l'avons démontré, qu'on réservait l'Eucharistie pour les malades, quand ce ne serait que pour les malades qui étaient en pénitence, ce qu'on a détruit par tant de preuves, c'en serait assez pour conclure la réserve. Car de dire, avec M. de la Roque qu'en communiant les malades on consacrait toujours pour eux, de sorte que le prêtre communiait aussi à quelque heure que ce fût; nous avons vu combien il est ridicule que, pendant que les fidèles prenaient tous les jours, à leur maison, l'Eucharistie consacrée à l'église, les malades fussent les seuls pour qui l'on fît scrupule d'en user de même; et quand on aurait prouvé (ce qui se dit gratuitement, et ce qui se détruit par tant de preuves) que la réserve établie par des canons de Nicée et de Carthage ne regardait que les malades pénitents, la cause de nos adversaires n'en deviendrait pas meilleure ; puisque c'en serait assez pour conclure, plus clair que le jour, que, lorsqu'on parle de consumer en diverses sortes les restes du sacrifice, il faut entendre les restes, après toutes les réserves accoutumées, puisque, manifestement, ces réserves faisaient partie de la distribution ordinaire.

Mais, dit-on [1], saint Optat Milévitain dit que le corps et le sang de Notre-Seigneur *habitent sur les autels par certains moments* [2] : donc on ne réservait pas l'Eucharistie sur les autels. Car c'est tout ce que M. de la Roque a conclu de ce passage. Mais qu'importe à notre question que ce fût alors sur les autels, ou en quelqu'autre endroit de l'Eglise, ou même chez les évêques, ou chez les prêtres, qu'on réservât l'Eucharistie? toujours est-il bien certain, même par saint Optat, comme nous l'avons prouvé, qu'on la réservait; et ce que rapporte M. de la Roque, touchant la consomption des restes du sacrifice, était sans préjudice de cette réserve.

Le passage qu'il produit de saint Augustin n'est pas plus à propos. Ce grand homme dit, dans sa lettre à Janvier, *qu'on célébrait l'Eucharistie* (c'est ainsi que traduit M. de la Roque [3], au

[1] *La Roq.*, 56. — [2] *In Lev.*, l. II, c. 8. — [3] *Hist.*, l. IV, c. 36. — [4] Can. 6; *Vid. Conc. Gall.*, tom. I, p. 384, *Lab.*, t. V, c. 982. — [5] Hom. 5, *in Levit.*, n. 8, tom. II.

[1] *La Roq.*, p. 68. — [2] *Opt.* Mil., l. VI. p. 92. — [3] *La Roq.*, p. 59.

lieu de ce qu'a mis saint Augustin, qu'*on offrait;* mais ces Messieurs n'aiment point ce mot, qui sent trop le sacrifice : il faut pourtant bien qu'ils s'y accoutument, puisqu'ils le trouvent à toutes les pages des saints Pères) ; saint Augustin dit donc[1], « qu'on offrait deux fois le jeudi saint, le matin, pour ceux qui ne jeûnaient pas, et le soir pour ceux qui jeûnaient; » d'où ce ministre conclut qu'on ne réservait rien de l'Eucharistie, parce qu'autrement cette dernière célébration n'aurait pas été nécessaire, et qu'on eût pu communier ceux qui jeûnaient, des restes de la communion du matin. Il ne songe pas que les Chrétiens, autant qu'il était possible, voulaient, en communiant, assister au sacrifice entier, surtout dans le jour sacré où il avait été institué, et participer à toutes les prières dont cette sainte action était accompagnée. D'ailleurs l'heure naturelle et ordinaire du sacrifice, était, dans les jours de jeûne, l'heure du soir; et cette heure devait d'autant plus être gardée le jeudi saint, que c'était celle où Jésus-Christ avait offert lui-même la première fois. Enfin, ce n'était pas la coutume d'Occident, excepté peut-être le vendredi saint, de donner dans l'assemblée publique le sacrement réservé. On disait toujours plusieurs Messes, quand on donnait plusieurs fois la communion dans l'Eglise; ce qui ne préjudicie en aucune sorte aux réserves accoutumées, tant pour la communion domestique, que pour celle des malades, qui était comme une suite de la domestique.

Mais parmi de si faibles preuves, ce que M. de la Roque nous oppose de plus apparent [2] est un passage de Pélage, chef de l'hérésie des pélagiens. Avec la permission de ces Messieurs, et sans dessein de les offenser, on pourrait ici leur répondre qu'outre les grandes erreurs qui ont fait condamner ces dangereux auteurs de sectes, on remarque dans leurs écrits un certain travers secret, et des singularités qu'on n'a pas toujours pris la peine de relever. C'est pourquoi on ne voit point que l'ancienne Eglise se serve des autorités de gens condamnés. Quoiqu'il en soit, écoutons Pélage. « Ceux, » dit-il[3], « qui s'assemblaient dans l'Eglise, offraient séparément leurs oblations, et tout ce qui leur restait des sacrifices après la communion, les fidèles le consommaient ensemble dans l'Eglise, en prenant un repas commun. » Si l'on veut se donner la peine d'expliquer le sentiment d'un tel homme, on pourra dire que les fidèles portaient à l'autel leurs oblations et leurs sacrifices, qu'on en prenait ce qu'il fallait pour la communion du peuple, qu'on séparait le reste, et qu'après la communion on en pouvait manger dans un repas ordinaire, qu'on faisait au commencement dans l'Eglise. Mais si l'on pense établir par là qu'il n'était pas permis ni de porter l'Eucharistie aux absents, comme le raconte saint Justin, ni de la réserver pour quelque cause que ce fût; ou, ce qui est encore pire, qu'après l'avoir consacrée, on la mangeait, comme on aurait fait du pain commun dans un repas ordinaire; un seul auteur, et encore un auteur aussi reprochable qu'un hérésiarque ne suffit pas pour établir une coutume d'ailleurs si mauvaise, et dont on ne trouve aucun exemple.

[1] Epist. 113, ch. 7, al. 54, n. 9, tom. II.—[2] *La Roq.*, p. 60. — [3] *Comm. in I Cor.* XI, 20; *Aug., App.*

CHAPITRE XXIII.

Qu'on n'a jamais réservé l'Eucharistie sous l'espèce du vin. — Réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer de l'antiquité.

Voyons maintenant les preuves par lesquelles ceux qui ont rejeté avec tant d'effort la réserve ordinaire de l'Eucharistie pour les malades, l'établissent sous les deux espèces pour les saints. J'avais remarqué quatre témoignages[1], dont les ministres ont accoutumé de s'appuyer; et il est clair, par mes réponses, qu'ils leur sont manifestement inutiles. Mais la chose va paraître dans une plus grande évidence, en examinant les répliques de mes adversaires[2].

Songeons bien qu'ils ont à prouver, non pas simplement la distribution ou la participation, mais la réserve ordinaire du sang aussi bien que du corps comme des choses inséparablement unies dans l'usage. Dès lors le premier passage, qui est celui de saint Justin, doit d'abord être retranché; puisque ce martyr nous apprend seulement qu'au jour de l'assemblée des fidèles, « après l'oblation du pain et du vin consacrés, on en fait la distribution aux présents, et qu'on en envoie aux absents par les diacres[3]. » Sur quoi M. de la Roque observe lui-même, dans son *Histoire de l'Eucharistie*[4], qu'on envoyait le sacrement *au même temps qu'on l'avait célébré dans l'Eglise.* Nous avons vu qu'en répondant au *Traité de la communion* sous les deux espèces, il persiste dans ce sentiment, et déclare qu'il n'a pas voulu se servir du passage de saint Justin pour prouver la réserve des deux symboles; parce que cela « se faisant incontinent après la communion des fidèles dans l'assemblée, ce fait ne regarde pas la garde du sacrement dont nous traitons[5]. »

En effet, l'intention de saint Justin est ici ma-

[1] *Tr. de la com.*—[2] *La Roq.*, pag. 162; Anonyme, pag. 217. — [3] *Just., Apol.*, II, n. 65. —[4] *La Roq.*, part. I, ch. 15. pag. 176. — [5] Pag. 170.

nifestement de faire voir comment les absents participaient à leur manière au sacrifice commun de toute l'Eglise; puisqu'aussitôt après qu'on l'avait offert, on leur portait les hosties, c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur, de même que dans l'Eglise on les avait données aux fidèles. Ce qui regardait la réserve n'est pas traité en ce lieu; car on ne trouve pas tout dans un seul passage, et il en faut chercher les preuves ailleurs.

Quand donc l'anonyme nous demande [1], qu'est-ce qui pouvait empêcher les absents de garder l'Eucharistie qu'on leur portait, comme les autres fidèles en gardaient la portion qu'ils emportaient eux-mêmes de l'Eglise, il sort visiblement de la question. Car on ne doute pas qu'ils ne pussent comme les autres, garder l'Eucharistie sous l'espèce du pain, parce qu'on en voit ailleurs et dès la première antiquité, beaucoup d'exemples. Mais quant à la réserve, soit du pain, soit du vin consacré, M. de la Roque lui dira toujours qu'elle ne paraît point dans ce passage, et que si l'on veut la trouver il faut que ce soit ailleurs; puisqu'ici, manifestement on ne voit que l'Eucharistie portée aux absents, incontinent après l'oblation, afin qu'ils participassent au sacrifice commun de toute l'Eglise.

Mais voici un second exemple qui paraît plus fort, et où mes deux adversaires se joignent ensemble. Il s'agit de ce passage célèbre des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, où il raconte ce qui était arrivé à Maximien, « maintenant, » dit-il [2], « évêque de Syracuse, et alors père de mon monastère. Ce vénérable homme, continue-t-il, m'était venu joindre à Constantinople, où j'étais par ordre de mon Pontife (c'était le pape Pélage second), pour y rendre dans le palais des réponses ecclésiastiques. » On appelait celui qui faisait cette fonction de la part du Pape, son apocrisiaire, ou, ce qui est la même chose, son responsal, celui qui répondait en son nom à l'empereur sur les affaires de l'Eglise. « Pendant donc, » poursuit saint Grégoire, « que Maximien retournait à Rome, en mon monastère, il fut battu d'une furieuse tempête, dans la mer Adriatique; et comme le vaisseau entr'ouvert de toutes parts allait périr, ceux qui étaient dessus se donnèrent mutuellement la paix, et reçurent le corps et le sang de Notre-Seigneur. » Saint Grégoire raconte ensuite que leur piété leur attira une visible et miraculeuse protection de Dieu; puisqu'il les conserva huit jours durant, dans un si extrême péril, et qu'à peine furent-ils abordés que le vaisseau fut englouti par les flots. Il est ici question de savoir si Maximien était prêtre; parce que s'il se trouvait qu'il le fût, il aurait pu célébrer la Messe, non pas dans le plus fort de la tempête, comme M. de la Roque veut croire qu'il le faudrait dire en cette occasion, mais dès qu'on en vit paraître les commencements, ou même, si l'on veut, dès le matin; de sorte qu'il n'y aurait point de conclusion à tirer pour la réserve qu'on voudrait établir, durant tout le temps du voyage. Il n'est pas nécessaire que nous prouvions que ce saint homme était prêtre. Ce serait à nos adversaires à prouver qu'il ne l'était pas; et pour nous, en supposant seulement qu'il a pu l'être, lui qui était constamment le père d'un monastère, nous serions entièrement à couvert de la conséquence que l'on tire pour la réserve des deux espèces. Aussi voit-on que mes adversaires, pour ne point laisser échapper de leurs mains un argument qu'ils croient si fort, décident nettement que Maximien n'était pas prêtre. M. de la Roque n'en rend aucune raison; mais après m'avoir objecté que j'ai tort de supposer qu'il l'était ou qu'il y en avait quelqu'un dans ce vaisseau, il finit décisivement cette question en cette manière : « Par là il est aisé de juger de la faiblesse du raisonnement et de la conjecture de ce prélat, qui, supposant d'ordinaire ce qui n'est pas, ne manque jamais de conclure mal [1]. »

Laissons là ce donneur d'arrêts, qui veut en être cru sur sa parole, et voyons si l'anonyme, qui prétend prouver positivement que Maximien n'était pas prêtre, réussira mieux. Il conclut donc qu'il ne l'était pas, « parce que saint Grégoire n'en dit rien; et, poursuit-il, c'est deviner que d'avoir recours à cette fuite : Maximien pouvait être prêtre, puisqu'il était père d'un monastère. Cela même prouve qu'il ne l'était pas; car dans ces temps-là les moines n'étaient point prêtres, mais soumis aux curés et aux prêtres des lieux de leurs monastères. » Etrange raisonnement! comme s'il était impossible que des prêtres fussent soumis à d'autres prêtres, à qui l'évêque avait donné son autorité. Au reste, si l'anonyme avait seulement ouvert l'Histoire religieuse, il y trouverait à toutes les pages, dès le IV[e] et le V[e] siècle, c'est-à-dire près de deux cents ans avant saint Grégoire, des moines et des abbés, qui constamment étaient prêtres. Sans sortir de l'*Histoire Lausiaque*, écrite au V[e] siècle, il trouverait pour le moins dix ou douze endroits où il est parlé de ceux qu'on appelait, dès ce temps-là, les prêtres des monastères; et il est aisé de prouver, tant par saint Grégoire, Pape, que par saint Grégoire de Tours, son contemporain, que la plupart des abbés étaient prêtres, de leur temps. Mais pourquoi s'arrêter ici à des raisons générales, puis-

[1] Anonyme, p. 217.— [2] *Dia.*, lib. III, c. 36.

[1] *La Roq.*, p. 166.

qu'il est certain que Maximien était prêtre dans le temps dont il s'agit? Pour en être convaincu il ne faut que lire ces mots d'une lettre du Pape Pélage II à saint Grégoire, alors diacre, pendant qu'il faisait à Constantinople et auprès de l'empereur les affaires de l'Eglise : « Hâtez-vous, » dit-il[1], « de nous envoyer le prêtre, parce qu'il est très-nécessaire à votre monastère et à l'ouvrage que nous lui avons commis. » Tous les doctes sont d'accord qu'il lui parle du prêtre Maximien; et le rapport de cette lettre du Pape Pélage, avec l'endroit des Dialogues de saint Grégoire dont il s'agit, ne permet pas d'en douter. Il paraît, dans les Dialogues, que Maximien, qui était père du monastère qu'il avait à Rome, l'était venu visiter à Constantinople, pendant qu'il y résidait par l'ordre du Pape Pelage II son prédécesseur. Il paraît, par la lettre de Pélage, que ce Pape rappelait Maximien pour les affaires du monastère dont il était le père ; et il paraît enfin, par les Dialogues de saint Grégoire, qu'en effet, *il retournait à ce monastère,* où saint Grégoire le renvoyait selon l'ordre qu'il en avait reçu. C'est donc alors qu'il fut accueilli de la tempête, où arriva le miracle dont nous avons vu le récit. Il ne faut plus contester que Maximien ne fût prêtre, et l'argument de nos adversaires s'en va en fumée.

Car de répliquer maintenant, avec M. de la Roque, que quand Maximien aurait été prêtre, « il n'y a point d'apparence qu'il eût osé célébrer les divins mystères en un lieu non consacré, et, qui pis est, dans la mer [2], » où Thomas Veldensis et Cassander assurent qu'il n'était pas permis de le faire; c'est sur la foi des deux auteurs du siècle passé, décider trop hardiment de la pratique du siècle de saint Grégoire ; et, pour démontrer la fausseté des conjectures de ce ministre, aurait-il trouvé de l'inconvénient à la célébration des mystères *dans un lieu non consacré* [3], s'il avait seulement songé à ce qu'il a remarqué lui-même, « qu'on célébrait « les sacrements chez les malades, comme nous « l'apprenons d'Ahyton, évêque de Bâle, » afin de leur donner la consolation de mourir avec ce divin Viatique ? Pourquoi dans une semblable nécessité n'aurait-on pas célébré la Messe pour nos voyageurs? Et si l'on veut des exemples plus anciens, on verra dans Théodoret [4] que, pour donner la consolation à un solitaire d'assister aux divins mystères, ce saint évêque les célébra en sa présence et dans sa cellule, ayant pour tout autel les mains de ses diacres; et plus haut, nous trouverons, dans saint Augustin, que ses prêtres offrirent le saint sacrifice dans une maison particulière, pour la délivrer de l'infestation des malins esprits; et plus haut encore, le diacre Paulin nous fait voir saint Ambroise, son évêque, « dans la maison d'une femme de qualité « pour y offrir le sacrifice [1]. » On voit dans saint Grégoire de Tours, contemporain de saint Grégoire, Pape, que les prêtres portaient dans les voyages les vaisseaux sacrés; témoin le prêtre Maxime, qui, passant la Saône, fût jeté par la tempête dans la rivière, « ayant à son cou avec « le livre de l'Evangile, le ministère quotidien[2], » c'est-à-dire, « une petite patène, avec un calice. » M. de la Roque, qui a rapporté ce passage, n'a-t-il pas vu, dans cette *petite patène,* un vaisseau portatif et accommodé à l'usage des voyageurs ? Pourquoi ce prêtre est-il si soigneux de porter sur lui tous les instruments du sacrifice, si ce n'est pour le célébrer durant le voyage dans les lieux où il n'y aurait point d'église, puisqu'il aurait trouvé dans les églises tout ce qui lui eût été nécessaire ? C'est à cela que servaient, dès le VIII[e] ou IX[e] siècle, ces tables d'autel consacrées, que nous appelons autels portatifs, *tabulæ itinerariæ, tabulæ altaris consecratæ,* que l'on avait pour célébrer dessus le saint sacrifice, non-seulement *dans les chapelles*, mais encore à *l'air* ou *sous les tentes*[3]. Je ne trouve, dans tout le droit, aucune défense d'en faire autant sur la mer, loin qu'on en trouve les moindres vestiges dans le siècle de saint Grégoire et dans tous les siècles suivants. Qu'est-ce donc qui eût pu empêcher Maximien de dire la Messe tous les jours, comme c'était constamment alors la coutume des saints évêques et des saints prêtres, ou si on aime mieux de cette sorte, quand il se vit menacé de la tempête ? L'heure y convient, et la communion fait voir qu'on était à jeun. L'on se souvient de ce que nous avons vu dans saint Ambroise[4], de saint Satyre son frère. On trouvera dans une tempête le corps de Notre-Seigneur, mais le corps seul, que saint Satyre, encore catéchumène, demanda aux fidèles. Il n'est point parlé des prêtres, mais seulement de ceux *que Satyre connaissait pour initiés.* Aussi n'y voit-on que le corps, au lieu qu'ici, où il est constant qu'il y avait un prêtre, on voit le corps et le sang. D'où vient cette différence, si ce n'est de la consécration qu'on en avait faite et de la célébration du sacrifice?

Et il faut bien que M. de la Roque l'avoue avec nous, s'il ne veut se démentir lui-même. Car, lorsqu'il recherche dans l'antiquité le com-

[1] *Pelag.*, II, epist. 3, ad *Greg. diac.* — [2] *La Roq.*, p. 164. — [3] Pag. 213. — [4] Vid. *Hist relig.*

[1] *Vit. Amb.*, per *Paul.*, c. 4. — [2] *De glor. confess.*, c. 22. — [3] *Conc. Trid.*, c. 4, in *Decr.*, part. III, dist. 1, c. 30; *Mabil.*, *De lit. Gall.*, c. 8, n. 7; *Vide* ejus Præf. sæc. III, n. 78, 79. — [4] *De obit. Satyr.*, loco sup. cit.

mencement de la réserve de l'Eucharistie, il déclare « qu'il ne la trouve pas dans les six pre« miers siècles [1], » ni avant la fin du VII[e]. « Je « remarque, » dit-il, « vers la fin du VII[e] siècle, « quelques acheminements à la réserve de l'Eu« charistie. » Voilà donc le commencement vers la fin du VII[e] siècle, encore n'était-ce qu'un simple acheminement. Or saint Grégoire est mort en l'an 605, au commencement du VII[e] siècle, lorsque, selon le ministre, il n'y avait pas même de disposition ni d'acheminement à la réserve. Il y en avait encore moins durant son pontificat, qui a duré treize ans et demi, et sur la fin du siècle où ce miracle arriva, saint Grégoire n'étant que diacre. Par conséquent cette communion ne se put faire, selon ce ministre, de l'Eucharistie réservée; et il faut nécessairement qu'on ait célébré le sacrifice pour la consacrer, ce que ce ministre nie avec tant d'effort.

Ainsi, de quatre témoins qu'on nous produisait pour la réserve ordinaire du corps et du sang, en voilà d'abord deux inutiles. Les deux autres ne sont pas plus forts : l'un est saint Grégoire de Nazianze, et l'autre est le prétendu Amphilochius dans la Vie de saint Basile. Dans le passage de Saint-Grégoire de Nazianze, on voit que sa sœur sainte Gorgonie, affligée d'une maladie inconnue aux médecins, « se jeta au pied de l'autel. Là, » dit-il [2], « après qu'elle eut oint son corps du remède qu'elle avait en sa puissance ; et si sa main avait quelque part gardé quelque chose des symboles du corps ou du sang, après l'avoir mêlé avec ses larmes, elle se sentit tout à fait guérie. » Voilà donc le corps ou le sang en la puissance de cette sainte vierge, et le voici dans l'autre passage en la puissance d'un Juif, qui, s'étant mêlé parmi les fidèles, selon le prétendu Amphilochius, reçut de la main de saint Basile le corps et le sang de Notre-Seigneur, « et « emporta dans sa maison les restes de l'un et « de l'autre [3]. »

Il est certain que nos adversaires n'ont rien de plus apparent que ces deux passages; mais ni l'un ni l'autre ne conclut pour la réserve ordinaire des deux espèces, comme choses inséparables. Le premier, parce qu'on ne lit pas, dans saint Grégoire de Nazianze, que sa sœur eût réservé les symboles du corps et du sang, comme choses qu'on réservât toujours ensemble; mais « les symboles du corps ou du sang, » comme ne sachant lequel des deux elle avait gardé, à cause que la coutume n'était pas de les garder l'un et l'autre, ou enfin parce que c'était une chose libre.

[1] *La Roq.*, p. 61. — [2] *Greg. Naz.*, *orat.* XI, *in Gorg. sor.* — [3] *Vita. Basil.*, c. 7.

L'anonyme trouve fort mauvais qu'on lui enlève un passage qu'il trouve si clair, par la seule remarque qu'on fait que saint Grégoire de Nazianze a dit *le corps ou le sang*. « Misérable dé« faite, » dit-il [1], « pour un docteur qui ne peut ignorer que la particule grecque est employée une infinité de fois au lieu de la conjonction. » Et moi je dis au contraire, et plus raisonnablement : Misérable instance pour un docteur, puisqu'il ne peut ignorer que la particule grecque signifie naturellement notre *ou* français, et l'alternative qui y est jointe : que cette signification est la propre et la véritable, et plus régulière sans comparaison et plus commune que l'autre, quelque infinité qu'on lui attribue ; et qu'elle est si naturelle en ce lieu, qu'elle saute, pour ainsi dire, aux yeux de ceux qui le lisent ; étant clair, par la suite des paroles mêmes, que saint Grégoire de Nazianze, en mettant, non pas le corps et le sang, comme il serait naturel, si la réserve en était inséparable, mais de dessein *le corps ou le sang*, veut exprimer une chose libre et indifférente, c'est-à-dire qui pouvait être aussi bien d'une façon que d'une autre, sans qu'il importât en rien de s'en informer davantage.

Quoi qu'il en soit, quel secours peuvent espérer nos adversaires d'un passage qui ne conclut rien en le prenant dans sa propre et naturelle signification, ou plutôt qui, pris en ce sens, conclut contre eux ? Ainsi, de quatre passages dont ils font leur fort, il ne reste plus que celui du prétendu Amphilochius, qui va leur échapper comme les autres, puisqu'on y voit clairement, que si ce Juif emporta le corps et le sang, ce fut pour une raison particulière. Il ne faut que lire le passage de cet auteur, quel qu'il soit. « Un Juif, » dit-il [2], « se mêla parmi les fidèles, pour voir l'ordre du ministère sacré, et le don de la communion. Il vit entre les mains de saint Basile un petit enfant, dont on partageait les membres. Après que tout le monde en eut pris, il s'approcha comme les autres; et ce qu'on lui donna était de la vraie chair. Il vint au calice, qui était aussi plein de sang, et il y participa ; et ayant gardé les restes de l'un et de l'autre, il retourna dans sa maison, pour les montrer à sa femme, qu'il voulait convaincre par ce moyen, et lui raconta ce qu'il avait vu de ces yeux. » La suite de l'histoire amène ce Juif, avec toute sa famille, à saint Basile, pour tous ensemble être baptisés de sa main. On voit donc qu'il y a ici une raison particulière de confier les deux espèces à ce Juif, puisqu'il voulait s'en servir à convaincre sa femme d'un miracle qui la devait convertir.

[1] Anonyme, p. 221. — [2] *Amphil.*, *Vit. S. Bas.* c. 7.

Au reste, on n'a jamais prétendu qu'en soi il y eût plus de difficulté de confier aux fidèles une des espèces que l'autre. « Car aussi, » comme je l'ai dit dans le *Traité de la communion* [1], « pourquoi refuser aux fidèles le sang de Notre-Seigneur, s'ils le demandaient, et croire que le corps sacré qu'on leur confiait, fût plus ou moins précieux ? » Je ne doute donc nullement qu'on ne confiât le sang, comme le corps, à ceux qui avaient la dévotion, ou quelque raison particulière de le désirer. Telle était apparemment sainte Gorgonie, sœur de saint Grégoire de Nazianze. L'espérance qu'elle avait conçue de se guérir des inflammations dont son corps était tout rempli, en le frottant de la sainte Eucharistie, lui avait pu faire désirer l'espèce liquide, qui paraissait plus propre à cet usage. On voit bien aussi que ce Juif, qui vit un si grand prodige dans les deux espèces, dut les désirer toutes deux pour les porter à sa femme, et la convaincre par ses propres yeux. Mais que ce fût la coutume de les emporter toujours avec soi, ou, ce qui est plus, de les réserver, soit dans l'église, soit dans les maisons particulières, un temps tant soit peu considérable, il faudrait plus de deux exemples, et il les faudrait du moins dans des occasions moins particulières, pour le prouver ; vu même que nous avons tant de preuves du contraire.

M. de la Roque objecte [2], « que si on ne refusait pas aux fidèles l'espèce du vin, pour l'emporter avec eux, s'ils la demandaient, on n'en craignait pas la corruption, puisqu'on ne pouvait pas prévoir combien de temps ils la garderaient : » comme si l'on n'eût pas pu leur prescrire ce qu'ils auraient à en faire, ou que la coutume établie de ne la garder que très-peu de temps, et la crainte de laisser corrompre ce qui leur était donné pour leur satisfaction, n'eût pas été pour eux, sans qu'on leur dît rien, une instruction suffisante.

Ce qu'ajoute ce ministre est admirable : « On ignorait », dit-il, « alors la maxime de M. de Meaux, que la nature même résistait à cette garde. » Sans doute, c'est une invention des derniers siècles, que le pain se garde plus aisément et plus longtemps que le vin ; les anciens ne le savaient pas, ni que le vin s'aigrît dans une fiole, quand, pour en prendre tous les jours, on est contraint de le laisser éventer. Or, comme il a plu à Notre-Seigneur d'attacher son sang à cette espèce si capable d'altération, il fallait bien, malgré qu'on en eût, suivre la nature à laquelle le Fils de Dieu ne dédaignait pas d'assujettir son mystère. Ainsi l'on ne réservait ordinairement, et pour un temps tant soit peu considérable, que l'espèce qu'on pouvait réserver sans péril ; et la communion sous une ou sous deux espèces parut si indifférente à toute l'Eglise, que cette seule difficulté la déterminait à une seule en tant de rencontres ; c'est-à-dire en toutes celles où l'on usait d'une longue et ordinaire réserve.

[1] Par. I. — [2] *La Roq.*, p. 169.

Quand donc M. de la Roque nous objecte qu'il était « aisé d'emporter le pain et le vin dans les vaisseaux mêmes où on les avait apportés, selon la coutume, afin de les offrir pour la célébration du sacrement [1], » il ne veut qu'amuser le monde. Car qui doute qu'il ne fût aisé de les emporter ? Mais qu'il fut également aisé de les garder l'un et l'autre, ou que ce fût la coutume de les emporter, comme il le prétend ; c'est de quoi il s'agissait, et ce qu'il ne prouve pas. Qu'on ait emporté le corps, qu'on l'ait réservé, on n'en peut douter ; et nous avons vu partout le coffret, la boîte et les linges qui servaient à ce saint usage. Mais le ministre, qui a vu dans l'Ordre romain que les fidèles, en approchant de l'autel, y présentaient du vin dans une fiole pour le sacrifice, y a-t-il vu quelque part, ou a-t-il vu en quelque autre endroit de l'antiquité, qu'on emportât ces fioles pleines de vin consacré ? Jamais, et il n'en est fait mention dans aucun endroit. On voit bien, lorsque les fidèles présentaient chacun leur fiole pleine de vin, qu'on en versait dans un grand calice autant qu'on avait besoin d'en consacrer pour la communion du peuple ; mais que jamais on ait rempli ces fioles, ou quelque autre vaisseau que ce fût, de vin consacré pour le réserver, on n'en voit rien du tout ; et au contraire, on a vu clairement dans l'Ordre romain, et partout ailleurs, qu'on réservait seulement la partie solide, qu'on pouvait garder plus aisément et plus longtemps. Après tant de preuves, peut-on encore douter de notre doctrine ?

Jusqu'ici nous avons ôté tout refuge à nos adversaires, en leur ôtant les quatre endroits où ils avaient mis leur confiance. Mais j'ajoute, par abondance de droit, que quand ils auraient montré par ces endroits que l'on emportait souvent le vin consacré, ils n'en pourraient rien conclure contre nous ; puisque d'ailleurs il est si constant que très-souvent on emportait le pain seul, ce qu'ils n'ont pu désavouer tout à fait, comme nous l'avons fait voir ; de sorte qu'il faudrait toujours conclure que c'était une chose libre, et c'est tout ce que nous prétendons.

[1] *La Roq.*, 167.

CHAPITRE XXIV.

Réponse aux preuves que les ministres prétendent tirer des modernes.

Les preuves que mes adversaires ont tirées de l'antiquité sont soutenues du consentement, qu'ils prétendent avoir prouvé, de trois auteurs catholiques, du cardinal Baronius, du savant l'Aubespine, évêque d'Orléans, et de Cassander[1]. A cela je pourrais répondre que le sentiment de ces auteurs ne fait pas une loi. Mais afin de ne refuser à ceux qui cherchent la vérité aucune sorte d'éclaircissement, je veux examiner ces trois auteurs. Commençons par les deux derniers, et réservons pour la fin le cardinal Baronius, qui demande un peu plus de discussion.

Quant à l'évêque d'Orléans, voici ses paroles, comme les traduit M. de la Roque[2] : « Comment pourrait-on prouver qu'il ait été permis aux laïques de porter l'Eucharistie dans leurs maisons sous l'espèce du pain, et qu'il ne leur eût pas été permis de la porter sous l'espèce du vin ? » Mais que fait cela contre nous? Ce docte évêque a raison de dire qu'en soi il n'est pas plus défendu d'emporter le sang que le corps ; mais qu'on l'ait toujours fait ainsi, et qu'on pût également réserver les deux symboles, qui est précisément notre question, ni cet évêque ne le dit, ni la chose n'est véritable ; et dans ce lieu il ne s'agissait point d'entrer plus avant dans cet examen.

M. de la Roque m'oppose souvent Cassander[3], savant auteur du siècle passé. Il me reproche d'avoir le malheur de n'être pas conforme à ses sentiments. Le malheur, en tout cas, ne sera pas grand, puisqu'il sait bien que cet auteur assez ambigu est parmi nous d'une médiocre autorité. Mais, pour n'y plus revenir, je suis bien aise de lui rapporter une bonne fois le sentiment de cet homme, afin qu'il voie s'il s'en accommode. « Il faut confesser », dit-il[4], « que les anciens n'ont pas estimé l'union des deux espèces si fort nécessaire, que, si on les séparait, pour quelque nécessité ou quelque grave raison, ils pensassent que la vraie raison et essence du Sacrement ne pût consister dans une seule espèce. Ils pensaient au contraire que pour recevoir l'efficace du sacrement, si le temps le demandait ainsi, une seule espèce était suffisante, principalement si cela se faisait extraordinairement, lorsqu'on prenait le Sacrement, non pour la représentation, mais pour l'efficace ; comme il est constant qu'on le faisait dans la communion domestique et dans celle des malades, encore qu'il soit certain que quelquefois on les communiait sous les deux espèces. Ceux donc qui pressent de telle sorte l'usage des deux espèces, qui rejettent comme un sacrilége la distribution d'une seule, pour quelque cause que ce soit, et qui disent que ce n'est pas un Sacrement, n'ont pas assez d'égard à l'autorité de l'Eglise et à la paix. » Sur ce fondement, il ne permet pas de condamner la coutume de communier le peuple sous une espèce, introduite en Occident depuis quelques siècles, ni d'accuser d'impiété ceux qui s'en contentent ; mais il veut qu'on enseigne au peuple que le fruit de ce sacrement ne consiste pas à recevoir une espèce ou deux, mais à communier dignement.

Plût à Dieu que nos adversaires fussent capables d'entrer dans des sentiments si équitables ! Il ajoute qu'il faut suivre ici le conseil de l'Apôtre[1] : « Que celui qui boit ne méprise pas « celui qui ne boit pas ; et que celui qui ne boit « pas ne juge pas celui qui boit. » C'est aussi ce qu'on pratique parmi nous. Nous laissons aux Eglises orientales, qui se réunissent à nous, leur usage de communier sous les deux espèces, comme elles ne nous chicanent pas sur le nôtre; et si l'on n'a pas usé toujours de la même condescendance, nous en dirons ailleurs les raisons. En attendant, il paraît que ce Cassander, tant vanté par nos adversaires, traite la chose d'indifférente. Voilà ce qu'a fait dire une grande connaissance de l'antiquité, à un homme qui a tant voulu rétablir la communion sous les deux espèces, qu'il s'en est rendu suspect. Et néanmoins à la fin, et dans le dernier ouvrage où il a parlé de cette matière, il revient en substance à notre doctrine ; en quoi il est d'autant plus croyable, qu'il écrit ce que nous venons de voir, dans une occasion où il était expressément consulté par l'Empereur Ferdinand, et après y avoir tant pensé qu'une si grande occasion le méritait.

Venons au cardinal Baronius. Il est vrai que, dans le cours de son histoire, à l'occasion du désordre arrivé à Constantinople, quand on y déposa si violemment saint Chrysostome, il dit qu'autrefois « on avait coutume de garder l'Eucharistie, non-seulement sous l'espèce du pain, mais encore sous les deux espèces[2]. » Il avait dit dans un autre endroit, où il traite expressément cette matière[3], « qu'encore que les fidèles reçussent autrefois l'Eucharistie sous deux espèces, dans le temps du sacrifice, toutefois, lorsqu'ils communiaient, ou dans leur maison, ou

[1] *Première répl.*, p. 162, 179, etc. —[2] *Observat.*, lib. I, IV, *De comm. laicor.* —[3] *La Roq.*, p. 180, 187, 194, 268, 289. —[4] *Consul.* art. 26, *De comm. sub utr. spec.*

[1] *Rom.*, XIV, 3. —[2] *Ann.*, t. v, an. 404, p. 194. —[3] *Ibid*, t. I, a. 57, p. 474.

même dans l'Eglise, hors de ce temps, ils recevaient la seule espèce qu'on réservait, qui était celle du pain; et, poursuit-il, on ne lit nulle part qu'on en ait jamais réservé une autre. » Ces deux passages sont assez contraires. Que si ce savant cardinal, dans un travail aussi grand que celui des Annales de l'Eglise, n'a pas pu examiner toutes les choses avec une égale exactitude, et que, pour n'avoir pas pris des principes assez fermes en cette matière, il ne soit pas bien d'accord avec lui-même; ou que, dans un ouvrage si vaste, il lui arrive quelquefois d'oublier en un endroit ce qu'il aura établi en un autre; c'est à nous à ne déférer à ses sentiments qu'autant que nous les trouverons soutenus par de bonnes raisons.

CHAPITRE XXV.

Examen des passages de Baronius.

Pour établir la réserve des deux symboles de l'Eucharistie, à l'endroit marqué par le ministre, ce cardinal produit deux passages: l'un est tiré de saint Chrysostome, dans le temps qu'il fut déposé, et l'autre de saint Grégoire, à l'endroit de ses *Dialogues*, où il parle de l'histoire de Maximien, que nous avons rapportée.

Quant au dernier passage, Baronius fait dire positivement à saint Grégoire, « que les voyageurs portaient dans le vaisseau le corps et le sang de Notre-Seigneur [1]. » Or, nous avons vu que saint Grégoire ne dit nullement ce que ce cardinal lui fait dire; et c'en est assez pour nous faire voir, qu'accablé de tant de recherches qu'il avait à faire, il ne s'est pas donné tout le temps qu'il fallait pour bien considérer ce passage; peut-être aussi n'avait-il pas remarqué alors (ce qu'il a écrit dans les tomes suivants [2]) que Maximien était prêtre, circonstance si nécessaire, que, comme nous avons vu, elle lève entièrement la difficulté. Un ouvrage composé de tant de volumes, que l'on donne l'un après l'autre et dans des temps si éloignés, peut n'avoir pas toujours toute la justesse et la suite nécessaires. Il faut prendre les choses en gros, et profiter des lumières que nous donne un savant auteur, pour assurer davantage les faits et pousser plus avant les recherches.

Quant au fait de saint Chrysostome, il mérite d'être approfondi; et il n'est pas moins utile qu'agréable d'éclaircir ces antiquités. Voici donc ce qu'a écrit ce grand homme, dans une lettre qu'il adresse au pape saint Innocent, pour se plaindre à lui des violences qu'on avait exercées contre sa personne et contre son clergé et tout son peuple [1]: « Vers le soir du grand samedi (c'est ainsi que les Grecs appellent le samedi saint), une nombreuse troupe de soldats se jeta dans l'église: ils chassèrent le clergé qui était avec nous; ils environnèrent l'autel, et les femmes qui s'étaient déshabillées dans le lieu sacré, afin de recevoir le baptême, effrayées d'un si grand tumulte, prirent la fuite toutes nues; il y en eut même de blessées; les piscines (c'est-à-dire les fonts baptismaux où l'on plongeait les fidèles) furent remplies de sang, et les ondes sacrées en étaient toutes rouges. La violence n'en demeura pas là; mais les soldats ayant pénétré jusqu'au lieu où les choses saintes étaient réservées, encore qu'il y en eût parmi eux qui n'étaient pas initiés aux mystères, ils virent tout ce qui était dedans; et dans un si grand désordre, le sang très-saint de Notre-Seigneur fut répandu sur leurs habits. »

Le cardinal Baronius, qui transcrit toute cette lettre, s'arrête en cet endroit, pour y faire la remarque qu'on nous objecte, et semble conclure de là, qu'on réservait ordinairement les deux espèces; mais cela ne paraît point dans ces paroles; et si l'on y regarde de près, on n'y verra d'autre réserve que celle qu'il fallait faire du corps et du sang, après les avoir consacrés dans le sacrifice, pour ensuite les donner, selon la coutume, aux fidèles nouvellement baptisés. C'est aussi ce qu'on apprend clairement du récit de Palladius, dans la *Vie de saint Chrysostome*. Il raconte [2] que, « sur le minuit, un officier païen, que l'on envoya avec quarante [3] soldats, vint fondre, l'épée à la main, sur le peuple, à la manière d'un loup; pénétra jusqu'aux saintes eaux, pour en empêcher l'approche à ceux qu'on baptisait, et se jetant sur le diacre, répandit à terre les symboles, » c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur qu'on donnait aux nouveaux baptisés.

Il est aisé maintenant, en comparant ce récit avec la lettre de saint Chrysostome, d'entendre toute la suite de cette tragique histoire. Les soldats effrayèrent ceux qui étaient déjà dépouillés pour le baptême, et, leur officier païen à leur tête, ils entrèrent dans le lieu où l'on baptisait déjà; car l'action fut longue, puisque, comme dit Pallade en deux endroits, on y baptisa jusqu'à trois mille hommes. Il était minuit, et les mystères que l'on commençait à l'entrée de la nuit, selon la coutume, les jours de jeûne, et d'un jeûne si solennel, étaient achevés; on avait porté les dons sacrés, c'est-à-dire le corps et le

[1] Tom. v, an. 404. p. 94. — [2] An 584.

[1] *Epist. Chrysost. ad Inn. Pap.*, n. 3; *Palladius*, *De vita Chrys.*, t. XIII, p. 34. — [2] *Pallad.*, *ibid.* — [3] *Quatre cents, et non quarante*; τετρακοσίους, quadringintos. (*Ed. de Déforis.*)

sang de Notre-Seigneur dans le baptistère, pour communier les nouveaux enfants de l'Eglise. Ce fut donc alors que les païens virent ce qu'ils ne devaient pas voir; ce fut alors qu'ils pénétrèrent jusqu'au lieu sacré, où reposaient les choses saintes, et où ces trois mille hommes les venaient prendre à mesure qu'on les baptisait. Là, dans un si grand désordre, les sacrés symboles et le sang de Notre-Seigneur furent versés à terre et sur les habits entre les mains des diacres qui les distribuaient aux nouveaux baptisés. Quand Baronius et même encore Bellarmin [1] (car je ne veux pas dissimuler qu'il n'ait fait la même remarque que Baronius), quand, dis-je, ces deux grands hommes et d'autres encore auraient cru voir une réserve ordinaire du sang ainsi que du corps de Notre-Seigneur, le contraire nous paraît par la chose même; et l'on n'aperçoit ici d'autre réserve que celle qu'il fallait faire nécessairement depuis la consécration, jusqu'à ce qu'on eût communié, avec tout le peuple, trois mille nouveaux baptisés.

Je vois pourtant, ce me semble, ce qui peut avoir trompé ces grands hommes. Ils n'avaient point le texte grec de Pallade, que le docte M. Bigot vient de donner, ni la lettre de saint Chrysostome à saint Innocent, qui y est insérée. La version latine de cette lettre, qu'ils avaient entre les mains, portait « que les soldats pénétrèrent au lieu où les choses saintes étaient serrées et mises en réserve, UBI SACRA CONDITA SERVABANTUR, qu'ils virent ce qui était serré ou enfermé au dedans : SPECTABANT INTUS RECONDITA [2], » Accoutumés à voir, dans les Pères et dans les canons, l'Eucharistie réservée et serrée dans les églises pour la communion des malades, ils rapportèrent à cette réserve le passage de saint Chrysostome; mais il n'est parlé, dans le grec, ni de renfermer, ni de garder ou de réserver; il y est dit seulement que les soldats *virent ce qui était au-dedans*, ἑώρων τὰ ἔνδον. Le *recondita*, qui est ajouté dans la version de Baronius, ne se trouve pas dans l'original. Au lieu que le latin porte, qu'on entra *où les choses saintes étaient serrées et mises en réserve*, UBI SANCTA CONDITA SERVABANTUR [3]; le grec porte qu'on entra *où reposaient les choses saintes*, ἔνθα τὰ ἅγια ἀπέκειντο, *ubi sancta erant posita*; à peu près au même sens que saint Chrysostome dit ailleurs [4], qu'après la consécration, on voit *posé sur l'autel*, ou, si l'on veut, *gisant sur l'autel*, κειμένον, *l'Agneau qui ôte les péchés du monde*, ce qui ne marque aucune réserve particulière. Et quand le docte Bigot a traduit *ubi sancta erant reposita*, il a bien su la signification de ce mot latin, qui ne veut pas dire *serré, renfermé;* mais seulement *posé*, ou, si l'on veut, *mis à part*. Et je ne refuserai pas le terme *réserve*, pourvu qu'on reconnaisse (ce qu'aussi on ne peut nier) qu'il ne paraît ici d'autre réserve que celle que je viens de dire, depuis la consécration jusqu'à la communion de tous les fidèles, tant anciens que nouvellement régénérés : ce qui ne regarde en aucune sorte notre question.

Je me rappelle en cet endroit (car autant que je le puis, je ne veux laisser aucune difficulté à ceux qui veulent comprendre cette importante matière), je me rappelle, dis-je, que nous lisons dans la *Vie de sainte Marie Egyptienne* [1], que le saint abbé Zozime porta sur le soir, de son monastère jusqu'au désert voisin, le corps et le sang de Notre-Seigneur à cette sainte pénitente; ce qui pourrait faire croire que, contre ce que j'ai répété souvent, l'on avait ordinairement les deux espèces à des heures fort éloignées de l'heure du sacrifice. Mais toute la difficulté cessera, si l'on considère que la sainte avait désiré « que Zozime lui apportât les sacrés mystères au jour et à l'heure que Notre-Seigneur les avait donnés à ses disciples. Il fut aisé au saint abbé de la satisfaire. Le soir du jeudi saint (c'était l'heure où l'on sacrifiait les jours de jeûne), il mit dans un petit calice une partie du corps et du sang de Notre-Seigneur. » Il le donna à la sainte pendant la nuit : ainsi tout s'accomplit selon son désir, sans rien faire d'extraordinaire, et sans réserver le sang précieux plus qu'on n'avait accoutumé.

Ceux qui objectent saint Exupère de Toulouse, « qui portait, selon saint Jérôme [2], le corps de Notre-Seigneur dans une corbeille, et son sang dans un vaisseau de verre, » se peuvent ressouvenir de ce qu'on a déjà vu dans cet ouvrage, qu'il le portait, et non pas qu'il le gardait; et cela convenant si bien à l'heure du sacrifice, on n'en peut non plus tirer de conséquence pour la réserve, que du passage de saint Justin, d'où M. de la Roque avoue qu'il n'y a rien à conclure.

CHAPITRE XXVI.

Examen de quelques autres endroits où M. de la Roque a cru trouver la réserve de l'Eucharistie sous les deux espèces pour la communion des malades.

Il nous reste à examiner quatre ou cinq endroits où ce ministre trouve la communion des malades sous les deux espèces. Nous avons vu les exemples qu'il nous a rapportés. Afin que rien

[1] Lib. IV De Euch., c. 4. — [2] *Bar., ibid.*, — [3] *Pal., ibid.*, p. 8. — [4] Hom. 41, *in 1 ad Cor.*

[1] *Vita S. Mar. Egypt.*, c. 20, 21, 22, *Sur.* 2 April. — [2] *Epist. ad Pamm.*, loco sup. cit.

ne paraisse manquer à sa preuve, il les soutient par d'autres passages; mais tout cela devient inutile, en se souvenant seulement de ce que nous avons dit tant de fois, que l'on communiait les malades et sous une espèce et sous deux, suivant les diverses circonstances que nous avons remarquées.

Si M. de la Roque y avait pensé, il se serait épargné la peine de nous objecter un sermon de saint Augustin, ainsi qu'une *Instruction* de saint Eloi, où les fidèles sont exhortés à « recevoir « dans leurs maladies le corps et le sang de Jé« sus-Christ [1]. » Ce prétendu sermon est de saint Césaire, évêque d'Arles; et les doctes Bénédictins, qui nous ont donné une si exacte édition de saint Augustin, n'en ont pas douté [2]. N'importe; nous en recevons l'autorité. Dans la Vie de saint Eloi, on remarque que ce saint évêque enseignait aux malades à ne pas recourir aux enchanteurs, « mais à recevoir le corps et le sang « de Jésus-Christ [3]. » Mais que servent ces deux passages et tous les autres de cette nature? Ils ne font rien du tout contre nous, puisque nous ne nions pas, et qu'au contraire nous avons montré, par tant d'exemples, que c'était l'esprit de l'Eglise de communier les malades, autant qu'on pouvait, à l'heure du sacrifice; et dans cette circonstance, de leur donner les deux espèces, s'il n'y avait quelque autre empêchement. Mais nous avons vu tant d'autres passages où l'on en usait autrement, quand l'heure n'était pas propre, qu'il n'y a pas moyen de le nier; et c'est, non de quelques-uns, mais de tous ces passages pris ensemble, qu'il faut recueillir les coutumes, et voir, pour ainsi dire, l'âme entière de la tradition de l'Eglise.

Le ministre en revient encore aux exemples, et il nous raconte [4] qu' « Arnulphe étant sur le « point d'expirer, reçut les mystères vivifiants [5]. » Ce n'est pas à dire qu'il ait reçu les deux symboles; et il y a beaucoup d'apparence qu'il ne reçut que le corps, puisqu'il est dit aussitôt après qu'il rendit grâce seulement d'avoir été *uni au corps du salut éternel*; et nous avons vu très-souvent qu'on parle indifféremment au pluriel ou au singulier, des sacrements ou des mystères, soit qu'on en reçoive les deux parties ou une seule, à cause de l'union inséparable, tant de la substance que de la vertu qu'ils renferment. Mais quand on avouerait en cette occasion la communion sous les deux espèces, rien n'empêche de croire qu'elle n'ait été donnée, comme tant d'autres, à l'heure du sacrifice; et cet exemple ne déciderait rien.

[1] *La Roq., Rép.*, p. 78, 79. — [2] *Aug.*, serm. 225 *de temp. : App.*, serm. 165, n. 3. — [3] *Vita S. Eligii*, t. v. *Spicil.*, p. 116. — [4] *La Roq.*, p. 79. — [5] *Chronol. Met.*, t. VII, p. 687.

Par cette même raison, M. de la Roque ne devait alléguer ici [1], ni un concile de Reims, tenu sous Hincmar en 879, qu'il cite en un autre lieu, et auquel nous avons aussi déjà répondu; ni un concile du palais de Pavie en 850. Le premier ordonne que deux personnes qui ont contracté un mariage incestueux, si elles font pénitence, puissent, à la fin de leur vie, « être reçues « à la communion du corps et du sang de Notre« Seigneur [2]. » En certains cas, et à l'heure du sacrifice, je l'ai avoué cent fois : en tout cas, et à toute heure, d'autres conciles du même temps, et sous le même Hincmar, où l'on voit la communion des malades sous une espèce, ne permettent pas de le dire.

Le concile du palais de Pavie prouve encore moins, puisqu'il y est dit seulement qu'on ne pourra donner l'Extrême-Onction aux malades, « qui étaient dans la pénitence publique, s'ils n'ont été premièrement réconciliés, pour être rendus dignes de la communion du corps et du sang de Jésus-Christ [3]; » c'est-à-dire que l'absolution devait précéder; autrement ces pénitents, qui pouvaient être en péché mortel, n'eussent pas été dignes de recevoir ni le sacrement de l'Extrême-Onction, ni celui du corps et du sang, ce qui est indubitable. Savoir maintenant si, étant par l'absolution rendus dignes du corps et du sang, ils recevaient l'un et l'autre, ou l'un des deux seulement, il a été démontré que la chose dépendait du temps et des autres circonstances, tant au fond elle était tenue indifférente.

Le chapitre *Officium*, dans les décrétales [4], sous le nom du pape Léon, sans dire lequel, ne conclut pas davantage. M. de la Roque estime qu'il est de Léon IV [5], et j'en suis d'accord, puisqu'il revient parfaitement au style du temps et aux autres décrets que nous avons de ce Pape. Nous lisons aussi, dans sa Vie, que ce grand homme fut très-zélé pour « rétablir les anciens « usages et les ordres du sacré palais [6]. » Il n'y a rien qui convienne mieux à ce dessein, que de régler l'office et la fonction de chaque ministre ecclésiastique. Ainsi, ce que nous lisons dans ce titre *Des décrétales*, sous le nom du pape Léon, touchant l'office de l'archiprêtre, doit être un extrait du règlement général que fit ce grand Pape, des devoirs de tous les offices de l'Eglise. Mais enfin, que dit ce chapitre? « L'archiprêtre, » dit-il, « doit ordonner au coustre, ou au sacristain de l'église, CUSTODI, que l'Eucharistie ne manque pas pour les malades. » J'en conviens, et nous avons vu que ce Pape ordonne qu'on y

[1] *La Roq.*, p. 74, 80, 81. — [2] *Conc. Rem., Suppl. Conc. Gall.*, p. 997, *Lab.*, tom. IX, col. 336, — [3] *Conc. in Regia Tic*, c. 8, *Labb*, tom. VIII, col. 64. — [4] Lib. I, *Decret.*, tit. 21, *De off. arch.*, c. 3. — [5] *La Roq.*, p. 80, 81. — [6] *Anast., Vit. Leonis IV.*

garde le corps seul dans une boîte. Voilà donc une première partie de l'ordonnance de Léon IV, qui s'accommode parfaitement à notre sentiment pour la réserve. Dans la seconde, ce Pape ajoute, touchant le même archiprêtre : « Il doit pourvoir aux malades, et en y pourvoyant, commander aux prêtres qu'ils ne meurent pas sans confession, et sans être fortifiés du corps et du sang de Notre-Seigneur. » C'était en effet de l'esprit de l'Eglise, comme nous l'avons dit souvent, et comme nous le verrons plus amplement dans la suite, de pourvoir de bonne heure aux malades; en sorte qu'on leur pût dire la Messe pour les communier, auquel cas ils recevaient le corps et le sang, et c'est de quoi ce Pape charge l'archiprêtre. Ainsi, en distinguant deux parties de l'ordonnance de ce Pape, que M. de la Roque, peu instruit du style et des coutumes de l'Eglise, a confondues, tout y revient manifestement aux deux manières de communier les malades, que nous avons observées. Mais la suite fera mieux connaître la vérité de notre remarque.

Je passe aux Sacramentaires du P. Menard, d'où nos ministres tirent plusieurs arguments, qui tous vont tomber sur leurs têtes.

CHAPITRE XXVII.

Examen des sacramentaires du P. Menard.

Le premier est que, selon ce Père, il faut lire en cette manière le concile de Clermont, sous Urbain II, en l'an 1095 : « qu'on ne doit recevoir de l'autel que le corps séparément, ou le sang aussi séparément, si ce n'est par nécessité ou par précaution [1] : » d'où le P. Menard conjecture, « qu'on pouvait donner le corps mêlé au sang, dans une cuiller, aux malades qui pouvaient à peine avaler le corps, ou prendre le sacré calice, sans danger de le répandre [2]. » Quand cette conjecture serait véritable, qu'en voudrait-on insérer? Qu'il y avait des occasions où l'on donnait la communion aux malades sous les deux espèces? Ce n'est pas là notre question. Il s'agit de savoir si on le faisait toujours, ce que ce Père ni le canon qu'il cite ne décident pas; et le contraire est certain, principalement en ce siècle, par les témoignages du temps, que nous avons rapportés.

Il faut faire la même réponse à ce qu'ajoute le P. Menard pour fortifier sa conjecture que, dans un Sacramentaire de Saint-Remi de Reims, de l'an mil ou environ, comme ce Père le remarque dans sa préface, il y a deux formules de communion : l'une, pour ceux à qui il reste quelque force; et à ceux-là on leur dit séparément : « Le corps de Jésus-Christ vous conserve « pour la vie éternelle ; le sang de Jésus-Christ « vous rachète pour la vie éternelle ; » l'autre, pour ceux qui n'ont plus de force, auxquels on dit : « Le corps et le sang de Jésus-Christ con« serve votre âme pour la vie éternelle, » à cause, conclut ce Père, encore qu'il n'en soit rien dit dans son manuscrit, qu'on leur donnait les deux espèces mêlées *dans une cuiller*.

Quand la conjecture de ce Père serait véritable (et nous allons voir par son propre manuscrit qu'elle ne l'est pas), on n'en pourrait rien conclure, si ce n'est que, vers la fin du X[e] siècle, on communiait les malades sous les deux espèces, dans les cas tant de fois marqués : qu'on les communiât sous les deux espèces, en tout cas et à toute heure, le contraire est démontré, surtout dans ce siècle même, par des preuves si concluantes, que je doute qu'on ose jamais les contester.

Les autres Sacramentaires, où l'on trouve les deux espèces données aux malades [1], doivent pareillement être rapportées à la coutume qu'on observait de dire la Messe dans leur maison ou dans l'église pour eux, quand on en avait le loisir, afin de les communier dans le sacrifice, ou incontinent après. Les Messes *pro infirmo*, qu'on trouve dans tous les Sacramentaires, étaient destinées à cet usage. On ajoutait à la messe des prières propres pour les autres sacrements, c'est-à-dire pour la Pénitence et pour l'Extrême-Onction ; on faisait même tout l'office de l'église chez le malade; et l'on voit distinctement qu'on y disait matines, vêpres et enfin tout le service du matin et du soir, « avec des hymnes, des « leçons et des antiennes convenables [2]. » On s'y prenait de bonne heure, pour administrer le malade, afin d'avoir tout le loisir de faire ces choses, et on les continuait « sept jours durant, et davantage s'il le fallait [3]. » Qui doute qu'en administrant les malades de si bonne heure, et avec tous ces soins, il ne fût aisé de prendre le temps de dire la Messe, afin de leur donner le saint Viatique à la suite du sacrifice, à peu près comme aux autres fidèles? Mais quand on était surpris à des heures éloignées du sacrifice, ou qu'on craignait une mort trop prompte, on abrégeait la cérémonie, ainsi qu'il est porté dans ces Rituels. C'était le cas de donner l'Eucharistie réservée, dont il est tant parlé dans les canons et ailleurs, sous la seule espèce du pain ; et c'est aussi ce que nous voyons dans ce vénérable Sacramentaire de Reims, dont parle le P. Menard[4].

Il le transcrit tout entier dans ses Notes sur le

[1] *Conc. Clar.*, c. 28, *Labb.*, tom. X. col. 508. — [2] *Men.*, *lib. Sacr Greg.*, p. 253; alia *Sacr.*, p. 335, 342, 344, etc.

[1] *Not. in lib, Sacr.*, p. 379, 380 — [2] *Men.*, *ibid.*, p. 263, 351. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*, p. 356.

Sacramentaire de saint Grégoire, et il remarque lui-même deux formules abrégées dont on pouvait se servir quand le temps pressait [1]. Il y a dans la première : « Qu'on fasse la réconciliation par l'oraison qui commence : DEUS MISERICORS, ô Dieu miséricordieux ! et par celle qui commence: MAJESTATEM TUAM : Nous prions votre majesté ; qu'on récite le Symbole, comme ci-devant, et puis la communion du corps [2]. » Or, il faut ici remarquer que, dans tous les autres endroits où tout se fait à loisir, et où il paraît par la suite qu'on a pu dire la Messe, on voit toujours le corps et le sang, et que le dernier n'est jamais omis une seule fois. Il n'y a que ce seul endroit où il n'est parlé que du corps. Pourquoi, si ce n'est à cause de l'empressement qui ne laissait pas le temps de dire la Messe, comme nous l'avons souvent dit; de sorte qu'on ne pouvait donner alors autre chose que le corps réservé, et que, selon la remarque du P. Menard [3], on usait de la formule abrégée ?

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que, dans une seconde formule qui suit immédiatement, *pour abréger,* quand le malade est pressé, encore qu'il soit remarqué dans la précédente qu'on ne donnait que le corps seul dans l'empressement, on ne laisse pas de dire en communiant le malade : « Que le corps et le sang « de Jésus-Christ gardent votre âme pour la vie « éternelle. »

C'est sur cela que le P. Menard a conjecturé que, dans cet état pressant, on donnait *dans une cuiller le corps trempé dans le sang,* à cause que le malade ne pouvait *ni avaler le corps seul, ni prendre le sacré calice sans péril d'effusion.* Mais il n'est parlé dans son manuscrit ni de calice, ni de sang, ni d'effusion, ni de mélange, ni de cuiller. Ces cuillers n'étaient pas connues en Occident au temps que ce Sacramentaire a été écrit, c'est-à-dire sur la fin du X[e] siècle. Bien avant dans le XI[e] et sous Léon IX, on voit dans la conférence du cardinal Humbert avec Nicétas Pectoratus, que l'Occident ne les connaissait pas encore ; puisque ce cardinal en reproche l'usage, comme celui du mélange, à l'Eglise grecque [4]. Pour ce qui est du mélange, la défense attribuée à Jules I, et celle du concile IV de Prague, tenu au VII[e] siècle [5], subsistait encore, et n'avait nulle exception en faveur des malades : au contraire, elle était fondée sur des raisons générales, tirées de l'institution de Notre-Seigneur, qui avait donné séparément les deux espèces. Et quand on voudrait supposer que le concile de Clermont avait dérogé au concile de Prague en l'an 1095, le manuscrit du P. Menard le devance de cent ans. Ainsi on n'y a dû imaginer ni de cuiller n de mélange, comme, en effet, il n'en paraît rien ni dans cet endroit, ni dans tout le Sacramentaire, quoique tout le rite de la communion, même des malades, y soit exprimé dans la dernière exactitude. Il y paraît seulement, par la formule qui précède celle que nous discutons ici, qu'à cause de l'empressement, qui ne permettait ni de lire la Messe selon la coutume, ni d'apporter au malade autre chose que le corps qu'on réservait seul, on ne donnait aussi que la communion du corps ; et que cependant on n'en usait pas moins de la formule ordinaire, en exprimant le corps et le sang; tant on était persuadé de la liaison actuelle, ou plutôt de l'unité parfaite, tant de la grâce que de la substance de l'un et de l'autre.

C'est pour la même raison que, dans un ancien Rituel manuscrit, qu'on croit être de six à sept cents ans, il est expressément marqué « que l'on communie les enfants avec une feuille ou avec le doigt, en le trempant dans le sang de Notre-Seigneur, et qu'en le mettant dans leur bouche, le prêtre leur dit : Le corps avec le sang de Notre-Seigneur vous garde pour la vie éternelle. »

Et pendant que nous en sommes sur ces anciens Sacramentaires, il y en a un qu'on appelle le Sacramentaire ou le Missel de Gélase. Ce grand Pape gouvernait l'Eglise au V[e] siècle, plus de cent ans avant saint Grégoire. Le savant P. Joseph-Marie Thomasi, clerc régulier, a tiré ce livre à Rome de la riche bibliothèque de la savante Christine, reine de Suède. Il a été vu en ce pays-ci, puisqu'il vient de la fameuse bibliothèque de M. Petau. Tous les savants lui donnent plus de neuf cents ans, et il n'y en a point de plus vénérable par son antiquité et par les choses qu'il contient. Nous y avons une formule pour baptiser les catéchumènes mourants, qui nous peut aider à entendre la manière d'administrer les fidèles qui étaient dans le même état. Là on commence par l'exorcisme : on y confesse distinctement par trois fois qu'on croit au Père, qu'on croit au Fils, et qu'on croit au Saint-Esprit : à chaque fois on plonge l'enfant dans les eaux [1] ; soit qu'il faille entendre par ce mot d'enfant, ou, en effet, un enfant dans le berceau, ou tout fidèle nouvellement régénéré, que l'Eglise appelait enfant, à cause de la nouveauté de sa renaissance. Je raconte ces cérémonies, afin qu'on remarque l'antiquité de ce précieux rituel par celle du rite ; mais ce qu'il y faut observer plus que tout le reste, ce sont ces mots de la

[1] Pag. 356, 357, 358. — [2] Not. 16, 17. — [3] *Men., ibid.*, 358. — [4] *Resp. Card. Humb.*, tom. XI, *Baron.*, p. 741. — [5] *Conc. Brac.*, IV, c. 2, tom. VI, *Conc.*, an. 675, col. 562 et seq.

[1] Lib. I, *Sacr. Eccl. Rom.*, cap. 75, p. 107.

rubrique : « Après ces choses, si l'on fait l'offrande, il faut dire la Messe, et il communie ; sinon vous lui donnerez seulement le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, en disant : Le corps de Jésus-Christ vous soit donné pour la vie éternelle [1]. » La formule fait voir qu'on ne disait pas la Messe, et aussi qu'on ne donnait que le corps; et néanmoins la rubrique parle du corps et du sang, ce qui confirme de nouveau ce que j'ai dit plusieurs fois, dans le *Traité de la communion* et dans celui-ci, qu'à cause de la naturelle union de vertu et de substance des deux symboles, on donnait souvent à un seul le nom de tous les deux.

Avant que de passer outre, je ne puis m'empêcher de témoigner la joie secrète que je ressentais, en racontant ces saintes pratiques de nos Pères, ce zèle de l'Eglise, cette patience et cette piété de ses enfants jusqu'à l'agonie. Si l'on pratiquait à présent auprès d'un malade une petite partie des observances que nous avons vues, on s'écrierait qu'on l'étourdit, et qu'on lui avance ses jours. Mais alors on n'avait pas ces faibles égards. L'Eglise, par ses prières et par le pieux travail qu'elle ressentait pour les mourants, inculquait et à eux et aux spectateurs l'importance de ce terrible passage, et le soin qu'on devait avoir de s'y préparer. Ceux qui s'épargnaient si peu dans la prière et dans l'assiduité qu'ils avaient auprès des malades, sans doute ne plaignaient pas leur peine à leur donner à propos les instructions nécessaires; et c'en était déjà une grande de les tenir sous le joug de la discipline, et depuis le commencement de leur maladie, jusqu'à la fin, toujours occupés de la piété. Si ceux qui ont pris dans ces derniers siècles le beau titre de réformateurs, au lieu de mettre la réformation à changer ce que nos Pères avaient fait passer jusqu'à nous dès les premiers siècles, et à introduire, avec le mépris de l'antiquité, toutes sortes d'illusions dans l'Eglise, avaient tourné leur zèle au rétablissement de telles pratiques, que leur ouvrage serait béni de Dieu et des hommes! Mais au contraire, ils semblent n'avoir travaillé qu'à effacer les vestiges de ces belles antiquités, à en éteindre jusqu'aux moindres restes, et ce qu'il y a de plus déplorable, à les faire passer pour superstitieuses.

CHAPITRE XXVIII.

Examen d'un canon d'un concile de Tours.

Il nous reste à examiner ce canon tant vanté par nos adversaires [2] : « Il me semble, » dit l'anonyme en le rapportant [1], « que je vois tomber « un carreau de foudre sur Rome. » Mais pour nous, sans perdre le temps en de si vaines menaces, prions seulement le lecteur de se défaire de ses préjugés, et de regarder avec attention sur qui tombera cette foudre.

Le canon dont il s'agit est d'un concile de Tours, qui ne se trouve pas chez les compilateurs, dont on n'a rien, que je sache, que ce seul chapitre. M. de la Roque souhaite que nous le rapportions, comme il se trouve dans la collection de Reginon, auteur du X[e] siècle [2] ; et le voici, pour le satisfaire, tel qu'il est: « Que chaque prêtre ait une boîte et un vaisseau digne d'un si grand sacrement, où il mette avec soin le corps de Notre-Seigneur, pour le viatique des mourants ; et cette oblation sacrée doit être trempée dans le sang de Jésus-Christ, afin que le prêtre puisse dire véritablement au malade: Que le corps et le sang de Jésus-Christ vous profitent : qu'il soit toujours sur l'autel, et qu'on y prenne garde à cause des souris et des hommes méchants, et qu'on le change de trois en trois jours; c'est-à-dire que l'oblation soit consumée par le prêtre, et qu'une autre consacrée le même jour soit mise à sa place, de peur, ce qu'à Dieu ne plaise ! qu'elle ne se moisisse, si elle était gardée plus longtemps. » Ce canon peut avoir été fait vers la fin du XI[e] siècle. Il est unique dans sa disposition, et l'on ne trouve rien de semblable dans aucun canon, ni des temps qui précèdent, ni des temps qui suivent. On n'en voit non plus aucune exécution; et il est rapporté de même chez les collecteurs, puisqu'il se trouve dans la collection de Burchard, et dans le décret d'Yves de Chartres [3], avec cette seule différence, que le renouvellement est ordonné chez les deux derniers tous les huit jours, et tous les trois jours seulement chez Reginon.

A la lecture de ce canon, nos frères (j'en suis assuré) s'arrêteront plutôt aux altérations qu'on appréhende dans l'Eucharistie, qu'à la question dont il s'agit. Ames infirmes, pour ne pas dire charnelles et grossières, qui ne peuvent comprendre, d'un côté, que ces altérations font partie de la hauteur du mystère que Dieu veut cacher à nos sens, et de l'autre, que Jésus-Christ, supérieur à ces changements par sa propre majesté, n'y est blessé par aucun endroit; de sorte que les précautions que l'on prend pour les empêcher sont une marque de nos respects pour ce sacrement, et non l'effet d'une appréhension qu'on ait pour la personne du Fils de Dieu. Laissant donc ces terreurs paniques, qui em-

[1] Postea si fuerit oblata, agendæ sunt Missæ et communicat. — [2] *La Roq.*, *Rép.*, p. 84, 85.

[1] Anonyme, p. 178. 179. — [2] Lib. 1 *De eccl. disc.* c. 70 — [3] *Decr.*, part. II, c. 19.

barrassent la plupart de nos adversaires, et sont un si grand obstacle à la connaissance de la vérité, venons à ce qui regarde la réserve, puisqu'aussi bien c'est uniquement de quoi il s'agit, et commençons par expliquer ce que c'est que ce canon veut établir; parce que M. de la Roque, aussi incommodé de cette ordonnance qu'il veut que nous le soyons, l'a étrangement obscurcie.

Le dessein du canon est que le prêtre, en réservant le corps pour les malades, le trempe dans le sang, et qu'il réserve en cette sorte les deux espèces mêlées. Quoique les paroles du canon y soient expresses, M. de la Roque n'en veut pas demeurer d'accord, à cause qu'il voit par là ses prétentions détruites en trop de manières, comme on le va démontrer. Il veut donc, non pas qu'on mêlât les espèces, dès le temps de la réserve, mais qu'on les gardât toutes deux *à part*, et qu'on les mêlât *dans le moment même de la communion* [1].

Mais si ce canon voulait établir ce que prétend M. de la Roque, on y aurait dit : Que le prêtre ait un vaisseau digne d'un tel sacrement, où il garde le corps et le sang de Notre-Seigneur, et qu'il trempe le corps dans le sang en communiant le malade : *In communione intingatur*. Or on y dit au contraire : *Que le prêtre ait un vaisseau où il mette soigneusement*, non pas le corps et le sang, mais le *corps seul* ; et l'on n'y dit pas qu'on doive tremper l'oblation réservée au temps de la communion , *intingatur;* mais qu'elle doit l'avoir été (*intincta esse debet*) dès le temps de la réserve. Si donc on parle de garder le sang, ce n'est pas *à part,* comme veut M. de la Roque; mais c'est que *la sainte oblation,* c'est-à-dire le sacré corps, *devait être trempé,* ou plutôt, *devait avoir été trempé dans le sang,* et conservé en cette sorte; et le concile ordonnait que ce fût en cette sorte qu'on la conservât.

Dès lors donc il paraît premièrement, qu'on n'avait pas accoutumé de conserver à part l'espèce liquide, puisqu'ici, où on la conserve, c'est dans la partie plus solide, ce qui, loin de nous accabler, selon les menaces de l'anonyme, confirme tout ce que nous avons dit de la réserve, et détruit les prétentions de nos adversaires.

Secondement, il est vrai que le corps qu'on réservait devait par ce canon être trempé dans le sang; mais c'en est assez pour montrer que le malade ne recevait en effet aucune liqueur, puisque, soit qu'on la renouvelât tous les huit jours, selon Burchard et Yves de Chartres, ou tous les trois jours, selon Reginon, il y avait assez de temps pour la dessécher.

Troisièmement, il s'ensuit que cette communion était bien éloignée de celle que nos adversaires prétendent expressément commandée par Notre-Seigneur, puisque, non-seulement on n'y prend pas le corps et le sang séparément, comme Jésus-Christ le fit faire, mais qu'en effet on n'y boit pas, ce que nos adversaires pressent tant, et qu'au fond on n'y reçoit aucune liqueur.

De là suit, en quatrième lieu, une pleine confirmation du fondement principal de notre doctrine, qui est que la manière de communier ne dépend pas si précisément de ce qu'on voit dans l'institution de l'Eucharistie, qu'il ne faille y joindre nécessairement l'interprétation de l'Eglise, ainsi qu'il a été dit tant de fois.

Cinquièmement, il paraît que ce canon ne regarde pas l'usage d'une seule espèce, mais la formule dont on usait en la donnant, puisque, comme nous venons de le voir dans le Sacramentaire du P. Menard, en donnant *la communion du corps,* on disait : *Le corps et le sang vous gardent,* etc.

Pour bien entendre ceci, il faut remarquer, en sixième lieu, qu'on peut exprimer le corps et le sang en deux manières; ou pour marquer leur liaison inséparable, tant en substance qu'en vertu, qui est ce qu'on appelle concomitance, ou pour dénoter ce que chaque espèce contient spécialement, et en vertu de l'institution.

De là il paraît, en septième lieu, que lorsqu'en ne donnant qu'une seule espèce on exprimait le corps et le sang, la formule se vérifiait seulement en un certain sens, qui était celui de la concomitance, qu'on peut appeler le sens matériel; mais que, lorsqu'on donnait les deux, elle se vérifiait en tous sens, même dans le sens formel : et c'est ce que les Pères du Concile ont eu en vue.

D'où il s'ensuit, en huitième lieu, qu'ils ne songeaient pas à condamner la réserve et la communion sous une espèce, usitée jusqu'alors en tant de manières; mais seulement à vérifier, dans un sens plus formel et plus exprès, la formule dont on usait en la donnant aux malades.

Reste une difficulté : comment ils croyaient pouvoir vérifier cette formule dans ce sens formel et exprès, puisqu'enfin au bout de trois jours, et encore plus au bout de huit, la liqueur devait être desséchée. Mais il est aisé de répondre que c'est aussi en cela qu'ils se trompaient, et que c'est aussi pourquoi leur canon est demeuré sans observance.

En effet, comme avant ce temps on ne trouve dans aucun canon, dans aucune décrétale, dans aucun auteur ecclésiastique, rien de semblable à la disposition de ce concile, on ne trouve rien non plus dans les siècles suivants qui y ressem

[1] *La Roque*, p. 89, 113.

ble, si ce n'est peut-être parmi les Grecs, mais seulement depuis le schisme, comme nous l'avons démontré [1], c'est-à-dire longtemps après ce canon de Tours. En un mot, devant et après, on trouve toujours le corps réservé sans aucune mention du sang, ou séparément, ou dans le mélange même. Ce concile de Tours doit avoir été peu célèbre, puisqu'on n'en a pas recueilli les autres canons, qu'on ne lui a pas donné rang parmi les autres conciles tenus en cette ville, et qu'on ne trouve nulle exécution de ce seul canon qui en reste, en ce qu'il a de particulier. Que si les compilateurs le mettent parmi les autres, ou c'est seulement pour confirmer la réserve de l'Eucharistie en général pour les malades, ou c'est un effet du peu de choix qu'ils font souvent des canons dans leurs recueils. Quoi qu'il en soit, un seul canon d'un concile obscur ne détruira pas tous les autres, ni toute la suite de la tradition, où nous voyons constamment, dès l'origine du christianisme, et la réserve et l'usage d'une seule espèce, sans aucune mention de l'autre, tant dans la communion domestique que dans celle des malades. Celle des enfants, et les autres dont nous allons faire la discussion, confirmeront cette vérité d'une manière invincible; mais, avant que d'entrer en ces matières, il faut, pour contenter les esprits, et ne laisser aucun doute sur la communion des malades, éclaircir encore une objection qui paraît d'abord assez plausible.

CHAPITRE XXIX.

Les pénitents n'étaient pas les seuls qu'on communiait dans la maladie; il était ordinaire de donner la communion à tous les malades.

Les ministres veulent croire qu'avant saint Ambroise, c'est-à-dire qu'avant l'an 397, aucun malade n'avait communié, si l'on en excepte les pénitents; et voici comment raisonne M. de la Roque [1] : « Eusèbe raconte la mort d'Hélène, mère du grand Constantin; saint Athanase, celle de saint Antoine; Grégoire de Nazianze, celle de saint Athanase, dont il représente les vertus et les principales actions, celle de son père Grégoire, celle de Gorgonie, sa sœur, et enfin celle de saint Basile, son intime ami, comme fait aussi Grégoire de Nysse son frère; mais ni les uns ni les autres n'ont rien dit de l'Eucharistie reçue. » On voudrait insinuer par là que la communion de saint Ambroise était extraordinaire et nouvelle; mais il n'y a rien de plus vain que cette preuve, et il est bon de démontrer une bonne fois la faiblesse de ces arguments négatifs, quand on les fait indiscrètement et sans choix.

[1] *Traité de la Communion* p. 505, 506.— [2] *La Roq. Rép.*, p. 39.

Premièrement, de tous ces discours qu'on nous objecte, où il n'est point parlé de communion, il n'y en a que deux qui soient vraiment historiques; savoir : l'Histoire d'Eusèbe et la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase. « Saint Grégoire de Nazianze raconte, » dit-on, « la mort de saint Athanase, dont il représente les vertus et les principales actions; celle de son père saint Grégoire, celle de Gorgonie sa sœur, et celle de saint Basile, comme fait aussi Grégoire de Nysse son frère. » Ce ne sont point des histoires, ce sont des éloges funèbres, où l'on représente les grandes, et, comme le remarque M. de la Roque, *les principales actions*, sans s'arrêter aux choses communes, à moins qu'il n'y soit arrivé quelque événement particulier; et, s'il fallait rejeter de la Vie de saint Athanase, de saint Basile et de saint Grégoire le père, tout ce qu'on ne trouve pas dans les discours de saint Grégoire de Nazianze, il faudrait nier tout d'un coup toutes leurs occupations les plus ordinaires. Ils n'auraient ni administré le baptême, ni donné la confirmation ou la pénitence, ni offert le sacrifice, ni distribué l'Eucharistie, puisqu'à peine trouvera-t-on qu'il soit parlé de tout cela, et que, si quelquefois il en est parlé, ce n'est qu'incidemment et par hasard. Mais loin qu'on relève ces choses communes dans les discours panégyriques, ou dans les histoires générales, telle qu'était celle d'Eusèbe, on ne les raconte même pas dans les Vies. Aussi ne saurions-nous pas la communion de Sérapion, ni celle de saint Ambroise, sans les circonstances particulières et les miracles visibles dont elles furent accompagnées. Qu'ainsi ne soit; nous avons des Vies de saint Bastien et de saint Gaudence, comprovinciaux et contemporains de saint Ambroise; nous avons celles de saint Augustin, de saint Fulgence, de saint Germain de Paris et de saint Germain d'Auxerre, de sainte Geneviève, de saint Grégoire; de Gontran, de Sigebert, rois de France; de Sigismond, roi de Bourgogne; de saint Perpétuus, évêque de Tours; de saint Faron, évêque de Meaux; de sainte Fare, sa sœur; de saint Eustase, abbé de Luxeuil. Mais pourquoi perdre le temps à en nommer d'autres? Nous en avons une infinité, où il n'est point parlé qu'ils aient reçu la communion à la mort, quoique leur mort soit décrite et circonstanciée autant qu'on le peut désirer. En conclura-t-on qu'on ne communiait pas de leur temps? Selon M. de la Roque, saint Augustin aura négligé cet acte de piété, lui dont le même M. de la Roque nous a produit un sermon où il y exhorte tous les fidèles. Et sans s'arrêter à ce sermon, qui en effet n'est pas de saint Augustin, ne savait-il pas la communion

de saint Ambroise, qui l'avait régénéré en Jésus-Christ, et ne l'avait-il pas vue dans une Vie qui lui était dédiée? Etait-ce une chose si peu commune de communier en mourant, puisque saint Paulin, évêque de Nole, son intime ami, le fait ainsi en 431, un an après la mort de saint Augustin, et tant d'autres dans les temps voisins[1]? Mais le pape saint Grégoire, dont nous tenons tant d'exemples de communions des mourants, n'aura-t-il pas pratiqué ce qu'il a loué dans les autres? D'où vient donc que Jean Diacre n'en dit rien, lui qui a écrit avec tant de soin la vie et les actions de ce saint Pape? Peut-être que du temps de saint Eloi ce n'était pas la coutume en France de communier les malades; mais le ministre loue une homélie, où il enseigne la pratique; et cependant saint Ouen, ce grand archevêque de Rouen, qui a écrit en deux livres la Vie de cet illustre évêque son intime ami, ne nous dit pas qu'il ait fait ce qu'il a prêché, encore qu'il parle amplement de sa fin bienheureuse. Ceux qui ont écrit la Vie de saint Ouen lui-même, et qui ont admiré sa sainte mort, ne parlent pas du saint Viatique : deux récits exprès de la mort du vénérable Bède n'en font non plus nulle mémoire, quoique nous en ayons vu une si fréquente mention dans ses écrits; et le saint homme Pierre Damien, qui nous marque si distinctement la communion des mourants, ne parle ni de celle de saint Romuald, ni de celle de Dominique Loricat, dont il a écrit la Vie. Ce n'est pas que tous ces saints hommes aient été surpris de la mort: au contraire, ils l'ont vue venir, et ils l'ont reçue avec des soins particuliers. Mais on ne prend pas toujours la peine de remarquer des choses si communes. C'est pourquoi, plus bas encore, et dans le temps que la réception du saint Viatique était le plus établie, on ne trouve la communion ni du dévot saint Bernard, ni de sainte Hildegarde, ni même, si je ne me trompe, de saint François, dans la belle Vie qu'a écrite saint Bonaventure son religieux, ni de saint Bonaventure lui-même. ni de sainte Brigitte, ni de sainte Marguerite, fille du roi de Hongrie, de l'ordre des Prédicateurs, ni de tant d'autres, dont la mémoire ne me revient pas, et dont aussi je n'ai pas dessein de parler, ni d'affecter de l'érudition dans une matière si vulgaire. J'ajouterai seulement que, dans toutes les Vies des saints de l'Eglise orientale, à peine y en a-t-il une ou deux où je me souvienne d'avoir remarqué le saint viatique, bien qu'il ne soit pas moins commun parmi les Orientaux que parmi nous de la recevoir. C'en est trop pour nous faire voir qu'il n'y a rien à conclure de ce que souvent on n'écrit pas des choses communes. Ce qui donne lieu à les écrire, c'est lorsqu'il y est arrivé quelque circonstance remarquable, comme dans la mort de la plupart des saints; la grâce d'en avoir été avertis, et d'avoir sur ce céleste avertissement demandé ou reçu leur saint Viatique, et quand d'autres occasions particulières, qui ont relevé les choses communes, ont donné lieu de les remarquer. Il arrive aussi qu'on les remarque même hors de ces occasions; il arrive aussi qu'on les fait souvent; et entreprendre de rendre raison des diverses vues des écrivains, c'est un travail insensé et infructueux. Finissons, et concluons en un mot qu'on ne doit pas dorénavant nous objecter le silence de saint Athanase sur saint Antoine, ou celui des autres sur saint Athanase; puisque même il est assuré qu'à Alexandrie, dont il était patriarche, et dans tout le pays dont elle était capitale, la coutume de garder l'Eucharistie pour communier dans sa maison était en vigueur de son temps, et qu'on ne peut pas croire que, dans les approches de la mort, on y négligeât un secours dont on était si soigneux de se munir dans la meilleure santé.

CHAPITRE XXX.

Communion des enfants sous la seule espèce du vin, chicanes des ministres sur le passage de saint Cyprien. — Passages de saint Augustin, de saint Paulin, de Gennade.

L'exemple que nous tirons de saint Cyprien, pour la communion des petits enfants, souffre si peu de réplique, qu'à vrai dire mes adversaires n'y en font aucune. Pour faire voir que saint Cyprien, et de son temps l'Eglise d'Afrique, dont il était le primat, ne donnait pas la communion aux enfants sous la seule espèce du vin, M. de la Roque commence par des passages d'autres siècles et d'autres pays. Nous verrons dans la suite ce qu'il en faut croire; mais, en attendant, il est clair que tout cela ne fait rien à saint Cyprien : car, dans une affaire de discipline indifférente, comme je prétends qu'est celle-ci, on peut, en d'autres temps et en d'autres lieux, montrer d'autres observances, sans détruire celle que j'établis, et sans qu'on puisse conclure autre chose de cette variation, sinon (ce qui me suffit) que la chose est indifférente. Il faut donc enfin parler de saint Cyprien. M. de la Roque y vient le plus tard qu'il peut; et quand il y est, il s'amuse encore à me reprocher vainement que,

[1] Ce n'est pas seulement dans l'Eglise latine qu'on voit les plus grands saints recevoir l'Eucharistie dans leur dernière maladie; l'Eglise grecque en fournit aussi des exemples. Saint Chrysostome, épuisé des fatigues de son exil, et averti pendant la nuit par le martyr saint Basilisque, qu'il lui serait réuni le lendemain, se revêtit à jeun d'habits blancs; et après avoir pris les divins symboles, il fit devant les assistants sa dernière prière, et alla se joindre à ses pères. *Et sumptis Dominicis symbolis, coram adstantibus ultimam orationem facit..... extendit speciosos pedes..... appositus ad patres suos.* PALLAD., *De vit. S. Joan. Chrysost.*, ejus. Oper., t. XIII, p. 40. (*Ed. de Deforis.*)

pour couvrir le faible de l'argument que j'en ai tiré, je le propose selon la coutume, et à l'exemple du cardinal du Perron, « par de belles paroles, afin d'éblouir les simples et de jeter de « la poussière aux yeux des lecteurs [1]. » Pour désabuser une fois nos frères errants de l'opinion qu'ils pourraient avoir, que je sois capable d'user d'un artifice si grossier, aussi bien que si criminel, pour les surprendre, je proposerai le fait avec une entière simplicité, et l'on verra qu'il n'en est que plus décisif. Commençons par la lecture de saint Cyprien. « On avait fait prendre à une petite fille, » dit ce Père [2], « une parcelle du pain offert aux idoles, trempée dans du vin. La mère, qui n'en savait rien, la porta au saint sacrifice; mais dès que cet enfant fut dans l'assemblée des saints, elle fit voir, par ses pleurs et par son agitation, que nos prières lui étaient à charge; et au défaut de la parole, elle déclara par ce moyen, comme elle pouvait, le malheur dans lequel elle était tombée. Après les solennités accoutumées, le diacre, qui présentait aux fidèles la coupe sacrée, étant venu au rang de cet enfant, elle détourna sa face, ne pouvant supporter une telle majesté; elle ferma la bouche, elle refusa le calice. Le diacre lui fit avaler par force quelques gouttes du précieux sang; mais la sainte Eucharistie ne put rester dans un corps et dans une bouche impure : la petite fille fit des efforts pour vomir, et vomit en effet le sang de Jésus-Christ qu'elle avait reçu dans ses entrailles souillées : tant est grande la puissance et la majesté de Notre-Seigneur! »

Sur ce passage de saint Cyprien, après avoir remarqué [3] (ce qui est visible) que ce saint martyr n'attribue cette émotion extraordinaire qu'à la présence et à la réception du sang de Notre-Seigneur, j'ai formé ce raisonnement très-simple : « Le corps de Jésus-Christ n'eût pas dû faire de moindres effets; et saint Cyprien, qui nous représente avec tant de soin et tant de force tout ensemble le trouble de cet enfant durant toute la prière, ne nous marquant cette émotion extraordinaire que l'Eucharistie lui causa, qu'à l'approche et à la réception du sacré calice, sans dire un seul mot du corps, montre assez qu'en effet on ne lui offrit pas une nourriture peu convenable à son âge. »

Mais, de peur qu'on ne crût que je voulais dire qu'un petit enfant fût entièrement incapable d'avaler une nourriture solide, si on la détrempait, je remarque « qu'il paraît dans cette histoire, que la petite fille dont il s'agit avait pris de cette manière du pain offert aux idoles; » loin que cela nous nuise, je conclus que « c'est au contraire ce qui fait voir combien on était persuadé qu'une seule espèce était suffisante; puisque, n'y ayant en effet aucune impossibilité à donner le corps aux petits enfants, on se déterminait si aisément à ne leur donner que le sang. »

Je ne vois pas qu'on puisse proposer les choses, ni en tirer les conséquences d'une manière plus simple. Ces éblouissantes paroles, que me reproche M. de la Roque, ne paraissent ici nulle part; et je me suis contenté de faire voir clairement ce qu'il y avait à expliquer pour me répondre. Tout se réduit à nous dire d'où vient, si cet enfant a reçu le corps, que le miracle et l'émotion que lui causa l'Eucharistie ne paraît qu'au sang. C'est sur quoi M. de la Roque ne dit pas un mot. Et pour qu'on ne pense pas que je veuille ici surprendre le lecteur, je rapporterai mot à mot toutes ses réponses. Elles commencent ainsi : « Je viens maintenant, » dit-il [1], « au passage de saint Cyprien, sur lequel j'ai, poursuit-il, plusieurs choses à dire : premièrement, que quand il serait tel que le prétend M. de Meaux, ce qui n'est pas, il ne devrait pas l'emporter sur sept ou huit témoignages formels et positifs que j'ai allégués pour prouver la communion des petits enfants sous les deux espèces. » Le lecteur remarque déjà de lui-même, et sans que je parle, que, quelque formels que soient ces passages qu'on oppose à celui de saint Cyprien, ils ne nous feront pas connaître ce que nous cherchons, ni pourquoi la petite fille n'est si extraordinairement agitée qu'à l'approche du sang de Notre-Seigneur, si elle en a auparavant reçu le corps. Aussi M. de la Roque ne conclut autre chose de ces passages, sinon que celui de saint Cyprien a besoin « de commentaire et d'interprétation [2]; » et il ajoute que, pour le bien faire, « il faut rassembler et peser « exactement les circonstances. » Oui, celles qui vont au fait, et non celles qui ne feraient que détourner l'attention du lecteur de son objet principal, qui doit être de rechercher la cause de ce grand trouble, plutôt à l'égard du sang qu'à l'égard du corps, si l'enfant a reçu l'un et l'autre. Voyons donc quelles circonstances remarquera M. de la Roque. « Je dis, » poursuit-il, « en second lieu, qu'on ne peut nier que la chose que saint Cyprien raconte ne soit arrivée dans l'assemblée des fidèles. » D'accord; et je conclus de là quelle n'en est que plus authentique, et qu'il n'en est que plus assuré que la coutume de communier les petits enfants avec le sang seul n'avait rien d'extraordinaire. M.

[1] *La Roq.*, *Rép.*, p. 144. — [2] *Cypr.*, *De laps.*, p. 189. — [3] *Tr. de la comm.*, p. 493 494.

[1] *La Roq.*, p. 160. — [2] Pag. 151.

de la Roque continue : « On ne peut nier non plus que, dans les assemblées publiques, on ne communiât sous les deux espèces. » Pour les adultes, comme on parle, peut-être, et je n'en veux pas ici disputer ; pour les enfants, c'est la question, qu'il ne fallait pas supposer, comme fait M. de la Roque, lorsqu'il ajoute ces mots : « On ne peut pas nier que les diacres ne présentaient jamais le calice qu'à ceux qui avaient déjà reçu le pain. » Car c'est ce qu'on peut si bien nier à l'égard des petits enfants, que c'est en effet ici précisément de quoi l'on dispute. Que le lecteur juge maintenant qui des deux veut surprendre le monde, ou de moi, qui propose si nettement en quoi consiste la difficulté, ou de M. de la Roque, qui jusqu'ici ne fait autre chose que de supposer pour certain ce qui est tout le sujet de la dispute.

Mais peut-être que dans la suite il viendra enfin au point. Nullement ; car voici par où il finit [1] : « Enfin on ne peut nier que le diacre de saint Cyprien n'ait présenté la coupe à cet enfant, après l'avoir présentée aux fidèles qui étaient présents dans l'assemblée et qui la reçurent ; saint Cyprien ne mettant point de différence, pour ce qui est de la présentation du calice, entre les fidèles et l'enfant, et ne remarquant pas des adultes, non plus que de la petite fille, qu'ils eussent reçu le pain. » Je le crois bien ; puisqu'il n'y avait aucune raison de parler ici des adultes, auxquels il n'était rien arrivé de miraculeux. Mais, à l'égard de cette petite fille, si le miracle avait commencé au pain, comme il aurait dû arriver, en cas qu'elle l'eût reçu ; c'est aussi par là que saint Cyprien aurait dû commencer l'histoire, et il faudrait nous rendre raison d'où vient qu'il ne le fait pas. Au lieu de nous dire enfin cette raison, le ministre conclut ainsi : « Cependant M. de Meaux ne disconviendra pas que les fidèles n'eussent reçu le pain avant que de participer à la coupe. Il n'en saurait donc disconvenir à l'égard de l'enfant, bien qu'il n'ait fait les efforts qu'on représente que quand on lui présenta le calice. » Voilà le fait bien avoué. Il est constant que l'enfant ne fit ses efforts qu'au calice. Elle n'avait donc pas reçu le pain ; car alors de semblables efforts fussent arrivés : et quand veut on faire accroire qu'à cause que je nie pas que les autres l'eussent reçu, je ne le puis nier de cet enfant, on suppose, contre l'évidence du fait, qu'il n'y a rien de particulier à son égard ; et c'est, au lieu de résoudre la difficulté, la dissimuler au lecteur.

Enfin M. de La Roque me fait raisonner en cette sorte : « Si je suis persuadé, dira peut-être ce savant évêque, que les fidèles avait déjà reçu le pain, c'est parce que c'était l'usage ordinaire de l'Eglise ; et je lui dirai à mon tour : La petite fille l'avait aussi reçu, parce que c'était une pratique constante et universellement établie dès les premiers siècles. » C'est ainsi qu'on donne le change au lecteur crédule. Il s'agit de trouver dans saint Cyprien, pourquoi il ne rapporte qu'au sang un miracle qui aurait dû arriver au corps : on allègue d'abord d'autres Pères ; et comme on voit que saint Cyprien n'est pas expliqué par là, on se propose de l'expliquer par les circonstances du fait qu'il raconte. On rapporte les circonstances, qui ne font rien à l'affaire et ne regardent que les adultes ; et au lieu de rendre raison du miracle arrivé à l'enfant, on coupe tout court, et l'on passe aux anciens auteurs, où il n'y a pas un mot de ce qu'il fallait éclaircir.

Cependant M. de La Roque, comme s'il avait épuisé la difficulté qu'il n'a pas seulement effleurée, continue en cette sorte : « A toutes ces preuves j'en ajoute une nouvelle, qui m'était presque échappée de la mémoire [1]. » A la bonne heure ; peut-être qu'enfin il y dira quelque chose qui regarde saint Cyprien et le miracle arrivé à cet enfant : non. « Cette preuve « est tirée du onzième siècle de Tolède, qui fut « assemblé l'an 675, » quatre cents ans après ou environ, et sans assurément qu'il y soit parlé ni de saint Cyprien, ni de l'enfant, ni du miracle. Remettons donc ce concile à une autre fois, et voyons si l'anonyme réussira mieux.

« Je réponds, » dit-il [2], « en premier lieu, que, comme M. Bossuet nous avoue que, dans ces premiers siècles, la communion ordinaire des fidèles était sous les deux espèces, IL Y A TOUTE APPARENCE que cette petite fille avait déjà pris le pain. » Nous voici dans les apparences et les conjectures, contre un passage formel et décisif. Mais enfin quelles sont ces conjectures ? Les mêmes qu'a déjà faites M. de La Roque, et que nous avons réfutées : ce que celui-ci fait de mieux, c'est qu'il fait ce que n'a osé faire M. de La Roque ; il propose mon raisonnement, que cet autre ministre avait dissimulé ; et après avoir dit comme lui, que, le diacre ayant présenté la coupe à l'enfant à son rang, comme aux autres, il y a la même raison de croire d'elle que des autres, qu'elle avait auparavant, selon la coutume, reçu le pain ; il rapporte ce que je dis pour y mettre de la différence, qui est que saint Cyprien fait ici commencer au sang le miracle, qu'on aurait vu dès la communion du

[1] Pag. 152.

[1] *La Roq.*, p. 163. — [2] Anonyme, p. 162.

corps si l'enfant l'avait reçu. L'anonyme reconnaît franchement que la chose, en effet, devait arriver de cette sorte, et il ne voit de ressource pour lui qu'en disant qu'aussi est-elle arrivée. Mais voyons combien faiblement il le prouve. « Je réponds, » dit-il, « que saint Cyprien nous donne assez à entendre que cette petite fille ne prit qu'avec peine le pain sacré, quoiqu'il ne le dise pas expressément, en nous marquant que, dès qu'elle fut dans l'Eglise, elle se mit à pleurer et à crier, et troubler toute l'assemblée ; et qu'elle prit ainsi le sang précieux. » Mais ce ministre qui était entré plus franchement que l'autre dans la difficulté, dissimule à son tour où en est la force. C'est que saint Cyprien nous représente la petite fille agitée, à la vérité, durant toute la prière, mais particulièrement et d'une manière bien plus terrible, à la présence de l'Eucharistie, comme si elle eut senti Jésus-Christ présent ; mais ce redoublement du trouble ne parut qu'à la présence du sang précieux ; c'est devant la coupe sacrée qui le contenait, qu'elle détourna sa face, comme ne pouvant supporter une telle majesté : elle ferma la bouche, elle refusa le calice, elle ne put retenir la goutte de sang précieux qu'on lui mit par force dans la bouche ; ce sang ne put demeurer *dans des entrailles souillées, tant est grande la puissance et la majesté du Seigneur !* Or sa puissance et sa majesté n'est pas moins grande dans son corps que dans son sang : nous aurions donc vu à la présence du corps les mêmes émotions, les mêmes convulsions dans l'enfant, et dans ce corps sacré la même force.

En effet, considérons un autre miracle, que le même saint Cyprien raconte dans le même endroit, et incontinent après celui-ci. Il se fit en la personne non plus d'un enfant, mais d'une femme ; et voici comment le raconte saint Cyprien [1] : « Une autre, qui, déjà avancée en âge, s'était coulée en secret au milieu de nous pendant que nous offrions le sacrifice, y reçut non pas une viande, mais une épée tranchante ; et, comme si elle avait pris un poison mortel entre la gorge et l'estomac, elle se sentit aussitôt oppressée et étouffée avec une extrême violence. » Cette adulte devait recevoir non seulement le sacré breuvage, mais encore la viande, *cibum*, comme parle saint Cyprien, et la partie solide du sacrement. C'est aussi en recevant cette viande qu'elle en ressentit la force, funeste aux indignes et aux sacriléges. Suivons encore saint Cyprien. « Une autre reçut dans ses mains profanes la chose sainte de Notre-Seigneur, » c'est le corps que l'on mettait dans les mains ; « mais ayant ouvert ses mains elle n'y trouva que de la cendre. On connut, par expérience, que le Seigneur se retire quand on le renie ; et le Seigneur se retirant, la grâce salutaire est changée en cendre. » Partout où le corps paraît comme reçu indignement, la vengeance commence par là : la petite fille est la seule où elle commence par le sang ; c'est donc qu'elle ne reçut que le sang seul, malgré les chicanes et les vains efforts des ministres. Ils ont voulu nous faire accroire que saint Cyprien ne parlait pas en ce lieu de la communion du corps donné aux adultes. Ils se trompent ; saint Cyprien en a parlé, comme on vient de voir ; mais c'est quand il a été obligé par quelque événement extraordinaire. Si donc il n'en parle pas dans le miracle arrivé à l'enfant, qui ne voit, plus clair que le jour, que c'est qu'elle ne l'avait pas reçu, et que dans l'Eglise de Carthage, la mieux instruite, la mieux policée de toute l'Eglise, où présidait un évêque aussi éclairé et aussi saint que saint Cyprien, on ne communiait les enfants qu'avec le sang seul ?

Les autres réponses que fait l'anonyme ne servent qu'à nous faire voir l'embarras où il a été. « Il faut, » dit-il [1], « remarquer que le pain se donnait dans la main des communiants. Il s'était donc pu faire que ces enfants, à qui on l'avait donné en la main, l'avaient pris à la vérité, mais ne l'avaient pas mangé, ou même l'avaient jeté sans qu'on y prît garde. » Sans doute on ne prit pas garde à ce que fit cet enfant de ce gage divin. Sans ce soucier si elle en faisait l'usage pour lequel on le lui donnait, c'est-à-dire de le manger, on le mit à la discrétion d'un enfant à la mamelle : on le lui laissa en sa main, pour aussitôt le jeter par terre. Les sacrificateurs des idoles, qui, comme dit saint Cyprien, lui avaient mis à la bouche du pain souillé de leurs sacrifices, étaient plus soigneux à faire participer les enfants à leurs offrandes impures, que les Chrétiens à leur faire prendre le corps de Notre-Seigneur. Où en est-on quand on a recours à de tels prodiges ? Mais voici le comble de l'illusion : « M. Bossuet a vu qu'on pouvait dire que le diacre qui présentait la coupe aux fidèles, quand il la présentait aux petits enfants que leur âge ne permettait pas encore de pouvoir manger du pain, en mêlait un peu dans le calice, afin de le leur faire avaler plus aisément. » Il s'abuse en me prenant ici à témoin. Jamais je n'aurais pensé qu'on pût imaginer de telles choses, dans un passage où paraît tout le contraire, si je ne les avais vues dans les écrits des ministres. Car pour ne pas ici répéter que du temps de saint

[1] *S. Cyp.*, *De laps.*, loco sup. cit.

[1] Anonym. p. 194.

Cyprien, le mélange dont on nous parle était inconnu, il suffit que saint Cyprien n'attribue le miracle qu'au sang tout seul. C'est le sang qui ne peut demeurer dans ces entrailles souillées; c'est le breuvage sanctifié [1] par le sang de Notre-Seigneur, qui cause ces convulsions à cet enfant. Le calice, dont on lui fit prendre quelques gouttes, lui fut présenté, comme aux autres, pur et sans mélange. C'est ce calice qui fit ce terrible effet, dont le récit nous fait encore trembler ; et nous ne pouvons pas douter que, du temps de saint Cyprien, la communion sous une espèce ne fût non-seulement établie dans la sainte Eglise d'Afrique, mais encore n'y ait été confirmée par un miracle.

Il y a plus : saint Augustin a transcrit, dans une de ses lettres, tout ce passage de saint Cyprien [2], sans y rien trouver d'extraordinaire ; et la communion sous une espèce, qu'on y voit très-expressément, ne lui a point paru étrange. Pourquoi, si ce n'est, comme je l'ai dit dans le *Traité de la communion* [3], qu'on ne peut nullement douter que « l'Eglise d'Afrique, où saint Augustin était évêque, n'eût retenu la tradition que saint Cyprien, un si grand martyr, évêque de Carthage et primat d'Afrique, lui avait laissée? » A ce passage de saint Augustin, par où j'avais démontré si clairement la suite de la tradition, les ministres se sont tus, et leur silence confirme que ce raisonnement est sans réplique.

Il est vrai qu'ils nous objectent des passages de saint Augustin [4], où ce grand homme nous représente les petits enfants baptisés, comme ayant accompli dans leur communion le précepte de manger et de boire le sang de Notre-Seigneur ; mais c'est ce qui achève de les confondre. Car saint Cyprien en dit bien autant, lui qui constamment, comme on vient de voir, dans son traité *De lapsis* [5], ne leur donnait que le sang seul. Il ne laisse pas de dire, dans le même traité, qu'on les privait *du corps et du sang de Notre-Seigneur*, en les amenant aux idoles; et il dit ailleurs [6], que tous ceux dont Jésus-Christ est la vie (ce qui sans difficulté comprend les enfants baptisés), ont accompli ce précepte de son Evangile : « Si vous ne mangez ma chair et ne buvez « mon sang, vous n'aurez pas la vie en vous [7]. » C'est par où nous démontrons que ces grands hommes croyaient qu'on satisfaisait au précepte de prendre le corps et le sang, en ne mangeant ou en ne buvant que l'un des deux, à cause que la vertu et la grâce, aussi bien que la substance des deux, est répandue sur un seul. Des passages formels et précis, où un fait est expliqué clairement dans toutes ses circonstances, sont le naturel éclaircissement de tout ce qui se dit ailleurs en termes plus généraux ; et la pratique des Pères ne permet pas de douter du sens que nous donnons à leurs paroles.

Il ne sert de rien d'objecter aux passages de saint Cyprien et de saint Augustin ceux de saint Paulin, évêque de Nole, et de Gennade, prêtre de Marseille. Car, quand on aurait trouvé dans ces deux auteurs la communion donnée aux enfants sous les deux espèces, de leur temps, et dans d'autres Eglises que celle d'Afrique ; l'autorité de l'Eglise d'Afrique, ou même de l'Eglise de Carthage, quand on la voudrait réduire au seul temps de saint Cyprien, est pleinement suffisante pour prouver en cette matière l'indifférence que nous soutenons. Mais au fond ces deux passages ne prouvent rien. M. de la Roque objecte [1] des vers que saint Paulin envoie à son ami Sulpice Sévère, pour mettre au bas des images dont il avait orné son baptistère. Là, dit-il, saint Paulin représente le prêtre retirant de la fontaine baptismale « les enfants blancs comme la neige dans leur corps, dans leur cœur et dans leurs habits ; » ensuite de quoi « il range ces nouveaux agneaux autour des autels sacrés, et il remplit leur bouche des aliments salutaires, SALUTIFERIS CIBIS [2]. » Mais de là quelle conséquence? Ce ministre ignore-t-il le langage commun de l'Eglise, qui, à l'exemple de saint Pierre [3], appelait tous les nouveaux baptisés, et les adultes autant que les autres, des enfants nouvellement nés? Saint Paulin a suivi ce sens, en continuant ainsi sa pieuse poésie : « La troupe des anciens fidèles se réunit avec la nouvelle qu'on lui associe : le troupeau bêle à la vue de ce nouveau chœur, et lui chante, *Alleluia :* » par où ce saint homme, nous représentant d'une manière si tendre la joie commune des anciens et des nouveaux baptisés, montre assez qu'il veut parler principalement des adultes capables de joie, et touchés de l'*Alleluia* de leurs frères. Et encore qu'on mêlât les petits enfants avec les nouveaux baptisés, il ne faudrait pas s'étonner que saint Paulin désignât le nouveau troupeau par les adultes, qu'on y voyait principalement éclater, plus encore par un transport de leur joie, que par la beauté de leurs habits blancs, ni qu'il eût attribué aux uns et aux autres *les aliments sa-*

[1] Sanctifié dans le sang de Notre-Seigneur qui le composait. C'est le sens des expressions de saint Cyprien, que Bossuet a voulu rendre par cette phrase : *Sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit.* (*Ed. de Déforis.*) — [2] *Epist.* 98, *ad Bonif. episc.*, ant. 23, n. 3. — [3] Part. II, p. 531. — [4] *La Roq.*, *Rép.*, p. 119; Anonyme, p. 198; *Aug.*, epist. 217, *ad Vit.*, al. 17; *De prædest. sanct.*, c. 12; *De pecc. meritis*, c. 24. — [5] *S. Cyp.*, *De laps.*, loc. cit. — [6] *Testim.*, l. III, n. 23, 26. — [7] *Joan.*, VI, 54.

[1] *La Roq.*, p. 118. — [2] *Paulin.*, epist. 12, *ad Sev.* al. 21, al. epist. 32, n. 5. — [3] *I Petr.*, II, 2.

lutaires, en entendant néanmoins, sans avoir besoin d'exprimer tout ce détail dans sa poésie, qu'on les donnait à chacun convenablement, et selon que la coutume les y admettait.

Quand le prêtre Gennadius, que M. de la Roque objecte encore [1], nous fait voir les petits enfants *fortifiés par l'imposition des mains et le chrême, et admis aux mystères de l'Eucharistie* [2], il ne dit rien contre la pratique dont nous parlons. C'est être admis aux mystères que de recevoir le sang de Notre-Seigneur; on le prend du même autel que le corps, et on participe à tout le sacrifice. Ainsi l'on ne voit rien jusqu'ici, dans l'Eglise d'Orient, qui s'éloigne de la tradition dont nous avons vu le témoignage dans saint Cyprien. L'Eglise grecque n'avait pas une autre pratique, et le passage de Jobius va le faire voir clairement.

CHAPITRE XXXI.

Passage de Jobius, auteur grec.

Nous n'avons rien de ce savant auteur que dans Photius, qui nous en donne d'amples extraits [3]. Mais il ne faut pas pour cela me dire, avec l'anonyme, que j'allègue *je ne sais quel Jobius* [4]. Photius, dont la critique est si juste, l'appelle partout un bon auteur, un homme pieux et exact, attaché aux saintes études et versé dans l'intelligence des Ecritures. M. de la Roque me demande sur la foi de qui je le place au Ve ou au VIe siècle. C'est sur la foi du livre même, où l'on attaque souvent les sévériens, hérétiques de ce temps-là, sans qu'on y parle des hérésies de l'âge suivant; encore qu'à ne regarder que le dessein de l'auteur, il y eût autant lieu de les attaquer que les autres. Ce savant homme, nous représentant l'ordre dans lequel on reçoit les mystères, décide notre question en trois mots, et jamais un si court passage ne causa tant d'embarras aux ministres : « Nous sommes baptisés, » dit-il [5], « nous sommes oints, nous sommes jugés dignes du sang précieux. » Il aurait plutôt nommé le corps que le sang, s'il eût parlé des adultes, à qui l'on donnait l'un et l'autre, et toujours le corps le premier; mais, par rapport à ces temps, où la plupart de ceux que l'on baptisait étaient enfants des fidèles qu'on baptisait dès l'enfance, il montre qu'on recevait le sang le premier, parce qu'on ne donnait que le sang dans le baptême, et qu'on ne prenait le pain céleste que dans le progrès de l'âge.

Sur cela, nos ministres se brouillent entre eux. M. de la Roque dit d'une façon, et l'anonyme de l'autre, aussi peu d'accord avec lui-même qu'avec M. de la Roque. Ecoutons premièrement celui-ci. Après avoir récité ces paroles de Jobius: « ON NOUS BAPTISE, ON NOUS OINT, ON NOUS JUGE DIGNES DU SANG PRÉCIEUX : que M. de Meaux, » dit-il [1], « ne triomphe point, qu'il écoute ce qui suit: MOÏSE, FIGURANT CES CHOSES, LAVE PREMIÈREMENT D'EAU CEUX QU'IL CONSACRE (pour le sacerdoce), PUIS IL LES HABILLE, IL LES OINT, IL LES ARROSE DE SANG, ET LES CONDUIT A LA PARTICIPATION DES PAINS. » Je confesse que ces paroles suivent celles que j'ai rapportées, et que Jobius y veut faire voir quelque sorte de ressemblance entre la consécration des sacrificateurs de l'ancienne loi décrite dans l'*Exode* [2], et la nôtre, ce qui n'est pas déraisonnable, puisque nous sommes tous par le baptême des sacrificateurs spirituels, comme dit saint Pierre [3]. Or Jobius fait consister cette ressemblance en ce qu'à l'exemple des sacrificateurs que Moïse consacrait, ceux qui parmi nous ont reçu l'eau, l'habit blanc, l'onction et la communion du sang, reçoivent ensuite le pain de l'Eucharistie. Je le confesse, ils le reçoivent en leur temps et dans le progrès de l'âge; mais il faut, pour accomplir la figure, qu'ils aient, selon Jobius, reçu le sang avant le pain : ce qui ne serait pas arrivé, si à cette première fois on eût donné l'un et l'autre. Car enfin, pourquoi eût-on renversé l'ordre, et dans une même communion donné le sang avant le corps? On ne donnait donc que le sang à la première communion, qui était celle des petits enfants nouvellement baptisés; et, dans cette suite de passage, Jobius ne fait qu'appuyer ce qu'il avait avancé d'abord.

Mais, dit M. de la Roque [4], *il traite visiblement des adultes.* L'anonyme lui répondra bientôt qu'il parle des petits enfants. Voyons donc sur quoi se fonde M. de la Roque pour assurer avec tant de confiance que *Jobius traite visiblement des adultes.* Pour cela, il produit ces paroles de notre auteur : *Ceux qui ont été illuminés* (c'est-à-dire baptisés, comme le ministre l'explique lui-même) *portent des habits blancs durant sept jours.* Est-ce là un caractère d'adultes? Les petits enfants baptisés n'étaient-ils pas appelés, comme les autres, *illuminés?* Comme les autres, ne portaient-ils pas un habit blanc durant sept jours? Le ministre ne l'ignorait pas; et c'est pourquoi, après avoir lui même traduit Jobius, comme je viens de le rapporter, il se fonde sur la version *du Jésuite Schottus*, qui tourne ainsi : « Les catéchumènes qui ont été baptisés marchent sept jours durant avec des habits blancs. » Mais en-

[1] *La Roq.*, p. 119. — [2] *Gennad.*, *De Dogm. Eccl.*, c. 52. — [3] *Ph. Bibl.*, col. 22.. — [4] Anonyme, p. 197. — [5] Lib. III c. 18, *Phot.* 595.

[1] *La Roq.*, p. 126. — [2] [illegible] — [3] [illegible] — [4] [illegible]

fin, ni le grec ne parle de catéchumènes, ni il ne dit que les baptisés marchent avec des habits blancs: il dit simplement qu'ils les portent, λαμπροφοροῦσι, *ils portent des habits éclatants*; et le ministre lui-même reconnaît qu'il fallait traduire ainsi. Pourquoi donc alléguer cette traduction, si ce n'est pour embrouiller une chose claire? Quoi! parce que M. de la Roque ne trouve rien dans l'original de ce qu'il prétend, faudra-t-il que la version l'emporte sur le texte? Mais quelle misère d'opposer ici, comme fait ce ministre, *les catéchumènes aux petits enfants;* comme si les petits enfants, qu'on exorcisait, qu'on bénissait, qu'on oignait pour le baptême, n'avaient pas toujours été appelés catéchumènes, et ne l'étaient pas encore dans nos Rituels! Mais enfin, de quelque manière qu'on le veuille prendre, toujours faut-il nous rendre raison pourquoi, dans la communion dont nous a parlé Jobius, il n'a nommé que le sang, qui, n'ayant aucun sens dans la communion des adultes, n'a de lieu que dans celle des petits enfants.

Que sert aux ministres que Jobius ait voulu confirmer cette coutume par des passages de l'Ecriture, peut-être mal appliqués, et par des subtilités que Photius *ne juge pas dignes de la gravité de la théologie* [1]? Je n'ai pas besoin de soutenir tous les raisonnements de Jobius: je n'ai besoin que d'un fait, d'un point de coutume qu'il rapporte, coutume que Photius ne contredit pas, qui était donc très-constante, et qui ne peut plus être contestée.

Voilà pour ce qui regarde M. de la Roque. L'anonyme paraît procéder plus sincèrement, et il avoue, contre M. de la Roque, qu'il s'agit du baptême des petits enfants. Mais, dans la suite, il ne fait que brouiller; et, forcé de rendre raison pourquoi Jobius n'a exprimé que le sang, il a voulu, sans en apporter la moindre preuve, imaginer une différence entre les enfants et les adultes, en ce que donnant le corps et le sang aux uns et aux autres, aux adultes on commençait par le corps, et aux enfants par le sang; ce qu'il prétend suffisant pour donner lieu à Jobius de nommer le sang tout seul. Mais jamais il n'y eut réponse plus visiblement illusoire que celle-là. Car si, comme l'anonyme le suppose, on voulait donner aux enfants non-seulement le sang, mais encore le corps du Sauveur, quelle finesse trouvait-on à commencer par le sang et à renverser l'ordre de l'institution? L'anonyme tombe ici dans le trouble, et la manière dont il s'explique est si pleine de contradictions, qu'elle montre bien qu'il ne sait où il en est. « L'on commençait, » dit-il [2], « la nourriture mystique des enfants que le breuvage du sang de Jésus-Christ, mais qui n'était jamais séparé du pain que l'on donnait devant ou après, ou même dans le vin. » Qui vit jamais une confusion semblable? Le même homme dire en trois lignes qu'on donnait le vin le premier, et néanmoins qu'on donnait le pain devant, ou après, ou dans le vin! Combien faut-il être frappé d'un passage, quand on tombe, pour y répondre, dans un désordre si visible! Mais laissons à part le désordre et les contradictions de l'auteur. Voyons la chose en elle-même. Donnait-on le corps devant le sang? Cela ne se peut, puisqu'on demeure d'accord que c'est par le sang que l'on commençait. Le donnait-on après? Mais quelle raison de renverser l'ordre? Le donnait-on avec et mêlé dedans? Mais pourquoi donc nommer le sang et non le corps? Toutes les fois qu'on fait cette question à l'anonyme, il retombe dans le trouble. « Jobius, » dit-il, « ne parle que du sang, parce que c'était le sang qu'on donnait le premier, et que le pain ne se donnait qu'en petite quantité, et encore, selon toute apparence, détrempée et dissoute dans le vin. » Que de suppositions bâties en l'air, et, qui pis est, discordantes! Car comment est-ce que le sang qu'on suppose donné le premier, se trouve tout d'un coup mêlé avec le corps? Mais quel vestige trouve-t-on alors de ce mélange, que l'Eglise grecque n'a connu que plusieurs siècles après [1]? Ce n'est pas assez à l'anonyme de mettre

[1] *Ibid.* Anonyme, p. 203.—[2] Anonyme, p. 202.

[1] Ce rite de l'Eglise grecque, de mêler les deux espèces dans le calice, pour la communion des fidèles, ne paraît pas s'être introduit vers le temps de son schisme, comme Bossuet l'a cru. Dans tous les projets de réunion entre les Eglises grecque et latine, on n'a jamais exigé que la première abandonnât sa pratique sur ce point; et les théologiens de Rome, fort attentifs jusque sur les moindres choses et qui ne pardonnaient rien aux Grecs, ne formèrent aucune objection sur ce sujet (*a*). La réunion se fit sans que le Pape entreprît d'y donner atteinte: les Grecs réunis l'ont conservé en Grèce et en Italie, sans aucune opposition. Aussi le cardinal Bona désapprouve-t-il la vivacité avec laquelle le cardinal Humbert reprenait cette discipline (*b*), qui méritait d'être respectée. Mais écoutons M. Renaudot (*c*). « Pour commencer par les Grecs, » dit ce savant abbé, « ils ont cette coutume si ancienne qu'on peut certainement marquer le commencement, que, pour la communion des laïques, ils rompent plusieurs particules du pain consacré, qu'ils mettent dans le calice. Ensuite ils ont une petite cuiller, avec laquelle le prêtre prend une de ces particules trempées dans le sang précieux, et il la donne ainsi aux communiants. Il n'y a que les prêtres et les diacres assistants à la liturgie, auxquels on donne le calice. Les Grecs prétendent que saint Jean Chrysostome établit l'usage de cette cuiller; mais il n'y en a aucune preuve certaine dans les auteurs ecclésiastiques. Cependant on doit reconnaître que cet usage est fort ancien, et au moins avant le concile d'Ephèse; parce que les nestoriens, qui, s'étant séparés de l'Eglise catholique dans ce temps-là, conservèrent la discipline qui subsistait alors, donnent la communion de cette manière, qui est aussi un usage parmi les jacobites syriens et cophtes, les éthiopiens, les arméniens et tous les Chrétiens du rite oriental. Il s'en suit donc d'abord, qu'avant le ve siècle, le calice a été retranché aux laïques sans aucun trouble et sans aucune plainte de leur part; personne ne croyant que cette nouvelle discipline fût contraire à l'instruction de Jésus-Christ. Il ne paraît pas que les uns ni les autres aient eu sur cela le moindre scrupule, ni que les laïques se soient plaints des ecclésiastiques, et on n'en peut imaginer aucune raison, sinon que tous étaient persuadés qu'on recevait également l'Eucharistie entière

(*a*) *Perpét. de la Foi*, t. v, p. 570. — (*b*) *Rer. Litur.*, lib. II, c. 18, n. 3. — (*c*) *Ibid.*, p. 554.

ici, sans aucun témoin, sur une simple apparence comme il le confesse, le pain dans le vin sacré; il faut qu'il y soit *dissous*, et comme réduit en liqueur. On ne le peut trouver dans ce passage qu'en le rendant insensible. Est-ce ainsi qu'on mange le corps du Seigneur? Les ministres ne pressent-ils si violemment la rigoureuse observance de ces paroles évangéliques: *Mangez et buvez*, que pour en venir à ces minuties? On a peine à souffrir aux Grecs modernes ces extravagantes subtilités: faudra-t-il, pour expliquer Jobius, les placer dans les premiers siècles?

Que si tout ce qu'on répond à cet auteur, de quelque côté qu'on le tourne, est visiblement ridicule, on ne peut plus contester que la coutume de communier les enfants sous la seule espèce du vin ne se trouve très-clairement établie dans l'Eglise orientale. Quand Théodore de Mopsueste nous ferait voir une autre pratique en quelques Eglises[1], comme l'anonyme le prétend; tout ce qu'on en pourrait conclure serait quelque diversité dans une chose indifférente, ce qui suffit pleinement pour notre dessein: puisque les Eglises qu'on supposerait avoir eu sur ce sujet différentes pratiques, n'en vivaient pas moins dans une parfaite unité, et ne songeaient pas seulement à s'inquiéter l'une de l'autre: d'où résulte, sinon la pratique, du moins l'approbation de la communion sous une espèce dans toute l'Eglise. Car de conclure, avec l'anonyme, qu'il faut suppléer, par Théodore de Mopsueste, ce qui manque à Jobius, c'est un raisonnement évidemment faux, puisqu'il ne peut rien manquer à Jobius, qui, expliquant de dessein formé l'ordre des mystères, assure positivement que l'on commençait par le sang, et suppose par conséquent qu'on ne donnait point le corps, puisque, si l'on eût eu à le donner, on aurait constamment commencé par là. Il n'y a donc rien à suppléer dans Jobius; et tout ce qu'on peut accorder à Théodore de Mopsueste, c'est peut-être qu'il aura vu d'autres pratiques en d'autres Eglises: ce qui ne fait rien contre nous. Je dis peut-être, parce qu'après tout il se pourrait faire que les enfants dont il parle, à qui, selon lui, on donne le *corps sacré*, ne seraient pas des enfants nouvellement nés, mais des enfants un peu avancés en âge, et qui commençaient à manger. A ceux-là il est véritable qu'on leur donnait, comme nous verrons, le pain sacré; et cela suffit pour vérifier ce que Théodore dit en passant. Car il n'avait pas besoin, comme Jobius, qui explique de dessein l'ordre des mystères, d'entrer davantage dans le détail, et le corps lui était aussi bon que le sang pour ce qu'il voulait. Mais au fond, cela n'importe point du tout, et je donne le choix aux ministres des deux réponses que je leur propose.

Pour ce qui est du prétendu Denis Aréopagite, allégué par M. de la Roque[1], le passage qu'il en rapporte visiblement ne décide rien, puisqu'il nous dit seulement, par une expression générale, qu'on admettait les enfants aux sacrés symboles. Les symboles, les sacrements, les mystères sont, comme nous avons vu, des termes généraux, qu'on mettait indifféremment au pluriel et au singulier. Pour savoir précisément ce qu'ils signifient, si c'est le corps seulement, ou le sang seulement, ou tous les deux, c'est la suite du discours, ou la coutume du temps et des lieux qui en décident. Jobius n'est pas éloigné du temps où les écrits de saint Denis ont commencé à paraître, et l'on sait qu'il en est parlé pour la première fois à l'occasion des sévériens, c'est-à-dire de ces hérétiques par lesquels nous avons fixé la date de Jobius. Ainsi, les expressions générales de saint Denis peuvent être déterminées par celles de Jobius, qui nous montre les enfants communiés, avec le sang seul, sans que Photius, sévère censeur, qui critique expressément cet endroit, l'en ait repris: de sorte qu'on peut conclure que la pratique en durait encore, du moins dans une partie de l'Eglise grecque, où en effet nous ne voyons pas qu'elle ait jamais été changée.

Il n'en a pas été ainsi dans l'Eglise latine. Aux VIII[e] et IX[e] siècles on donnait aux petits enfants, ou les deux espèces, ou quelquefois même le corps seul, ce qui n'est pas moins pour nous, que si on leur eût donné le sang sans le corps. Témoin le livre *Des divins offices* (n'importe qu'il soit d'Alcuin ou d'un autre auteur du même âge), où l'on communie l'enfant avec cette formule: « Le corps de Notre-Seigneur vous garde

selon son institution, quoique actuellement on ne reçût pas le calice. On ne trouve pas que, pendant plus de douze cents ans, ces paroles: *Buvez-en tous*, que les calvinistes croient si claires, pour établir la nécessité de boire le calice, aient été entendues dans le sens qu'ils leur donnent, puisqu'on ne peut nier que recevoir avec une petite cuiller une particule trempée, n'est pas boire le calice. Il est vrai qu'en cette manière les Grecs et les Orientaux reçoivent les deux espèces, quoique autrement que selon la première institution; mais on n'y peut trouver une entière conformité avec cette cène apostolique, dont les protestants parlent toujours, et sur laquelle ils n'ont jamais pu s'accorder; tant de formes si différentes de l'administration de leur cène faisant assez voir qu'ils ont une idée fort confuse de l'original. Les Grecs conviennent que la manière dont ils administrent la communion aux laïques a été établie afin de prévenir l'effusion du calice; donc ce ne sont pas les Latins seuls qui ont eu de pareilles précautions, pour empêcher la profanation de l'Eucharistie; et si elles sont une preuve certaine de l'opinion de la présence réelle, comme les ministres en conviennent..... il faut que la présence réelle ait été crue plusieurs siècles avant toutes les époques qu'ils ont inventées d'un prétendu changement de créance, dont on leur a démontré l'impossibilité. *Perpét. de la Foi*, t. V, l. VIII, c. 1, pag. 548, 549. *Voy.* aussi du même auteur, *Liturg. Orient. Collect.*, tom. I, pag. 282, 283 et GOAR., *Not. ad Euchology.*, p. 152 et seq. (*Ed. de Deforis.*)

[1] *Theod.*, episc. Mops., ap. Phot., cod. 117.

[1] *La Roque*, p. 118; *Dion.* Areop., *De Eccl. Hier.*, c. 7, § 2.

« pour la vie éternelle [1]. » Nous avons vu la même formule, usitée envers les enfants qu'on baptisait dans la maladie, à qui l'on disait simplement : « Le corps de Notre-Seigneur vous « garde. » Et l'on lit aussi, dans l'*Ordre romain*, comme M. de la Roque et l'anonyme le reconnaissent [2], qu' « on ne doit pas, sans une extrême nécessité, donner la mamelle aux en« fants, avant qu'ils aient reçu le corps du « Seigneur. » M. de la Roque prétend [3], en vertu de la synecdoche, que par le corps on désigne ici *le sacrement entier*. Mais il le dit sans raison. On ne voit point, dans ces Rituels, de ces choses sous-entendues : on y explique les choses nettement, et tout du long, parce qu'on y veut instruire de tout l'ordre des cérémonies ceux qui avaient à les pratiquer; et toute cette diversité concourt à faire voir (ce que nous voulons) une parfaite indifférence dans toutes ces choses.

Que sert donc à l'anonyme de nous alléguer Charlemagne, Théodulphe, Jessé d'Amiens, et les autres du VIII[e] et du IX[e] siècle, avec les Sacramentaires de saint Grégoire, pour nous dire comment on en usait en ce temps-là? Pour défendre notre croyance, je n'ai pas besoin de soutenir qu'on ait communié les petits enfants sous la seule espèce du vin. J'ai même montré qu'il n'était pas impossible de leur faire prendre du pain, si l'on eut voulu [4]. Si dans une chose indifférente l'Eglise a varié au VIII[e] siècle, loin de vouloir détruire par là ce qu'on a trouvé établi dans les premiers siècles, et dès le temps de saint Cyprien, au contraire on revient, dans la suite, à l'ancienne coutume. M. de la Roque assure que le Pape Pascal II permit de *communier les enfants aussi bien que les malades avec le vin seul* [5]. Et quoi qu'il en soit, il est certain que, dans le siècle où mourut Pascal, c'est-à-dire dans le XII[e], Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons, dont j'ai produit le passage entier dans le *Traité de la communion* [6], et Hugues de Saint-Victor, enseigne qu' « il faut donner la communion aux enfants avec le calice seul ; » ou, comme dit Hugues de Saint-Victor, l'un des plus célèbres théologiens de son temps, « sous la seule espèce « du sang, au bout du doigt, parce qu'il leur est « naturel de sucer; » et cela, dit ce grave auteur, « selon la première institution de l'Eglise [7]. »

M. de la Roque prétend [8] que *cette première institution*, dont parle Hugues de Saint-Victor, regarde le décret de Pascal; mais il se moque. Appellerait-on la première institution de l'Eglise un décret donné seulement au XII[e] siècle, et peu d'années auparavant? Il paraît donc, au contraire, que l'expérience ayant appris que les enfants rejetaient le peu qu'on leur donnait de pain sacré, on crut qu'il était mieux d'en revenir à la *première institution*, qui avait été en vigueur dès le temps de saint Cyprien, encore qu'elle eût été interrompue durant quelques siècles; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que Hugues de Saint-Victor, quoiqu'on ne donnât que le sang, ne laisse pas d'enseigner, après saint Cyprien et saint Augustin, qu'on satisfaisait à ce précepte, qui ordonne de *manger la chair et de boire le sang pour la vie* [1] : tant cette tradition était constante.

Nous avons donc une claire démonstration de la vérité, dans la pratique des premiers siècles, qu'on voit revivre dans les derniers; et tout ce qu'on peut conclure de la variation qu'on voit entre deux, c'est l'indifférence que nous prétendons.

Pour les Grecs, si nos adversaires n'en veulent pas croire les auteurs catholiques, je les renvoie à M. Smith, prêtre protestant de l'Eglise d'Angleterre, qui, en expliquant les rites de l'Eglise grecque moderne, avec beaucoup de sincérité et d'exactitude, a écrit naturellement qu'on y communiait les enfants sous une seule espèce du vin [2]. Il est vrai qu'il a depuis changé d'avis, dans la seconde édition de son livre, et je ne m'en étonnerais pas, s'il avait apporté des preuves capables de faire changer un homme comme lui ; mais puisqu'il nous donne, pour toute raison, des auteurs grecs, suspects autant que récents, on peut craindre qu'il y ait eu plus de complaisance que de raison dans son changement; et ce qui nous confirme dans cette pensée, c'est qu'il se fonde principalement sur le témoignage d'un archevêque de Samos, qui nous disait le contraire pendant qu'il était ici. M. Smith reconnaît lui-même l'insigne duplicité de son auteur dans un livre qu'il vient de publier, sous le titre d'*OEuvres mêlées*. « L'archevêque de Samos, » dit-il [3], « a eu honte d'avoir, par une trompeuse fiction, corrompu la vérité, quand je la lui avait demandée à Paris, lorsqu'il y était, dans le dessein de s'établir en France. Mais depuis, étant arrivé à Londres, ne pouvant excuser sa dissimulation, il a reconnu qu'il m'avait trompé par la précipitation de sa langue, et faute d'attention, et il a volontairement corrigé son erreur. »

Mais enfin, quelles paroles nous a-t-il rapportées de cet auteur? Celles d'une lettre où cet

[1] *Alc.*, *Div. off.*, *Patrol.*, tom. c, édit. Migne, tit. *De Sab.*, pass.; *Miss. Gal.* jam. citat. — [2] *La Roq.*, *Rép.*, p. 123 ; Anonyme, p. 159; *Ord. Rom.*, tit. *De bapt.*, tom. x, *Bibl. PP.* — [3] *Ibid.*, p. 123. [4] *Tr. de la comm.*, p. 494. — [5] *Pasc.*, II, epist. 32, tom. x *Conc.*; 656; *La Roq*, *Rép.*, pag. 90; *Hist. de la comm.*, pag. 25. — [6] Part. I. — [7] Lib. I *De sacr.*, cap. 20, tom. x. — [8] *La Roq.*, p. 129.

[1] *Joan.* VI. — [2] *Mh. Smith*, *De Eccl. Græc. stat. hod.*, p. 104. — [3] *Misc. Lond.*, an. 1686; Procem., *De inf. comm. apud Gr.*

archevêque lui écrit qu'après le baptême[1], le prêtre, « tenant le calice où est le sang de notre Sauveur, avec le corps réduit en petites parcules, y prend, dans une petite cuiller, une goutte de ce sang ainsi mêlé ; de sorte qu'il se trouve dans cette cuiller quelques petites miettes du pain consacré, ce qui suffit à l'enfant pour participer au corps de Notre-Seigneur. »

Nous confessons ce mélange, et, en cela, l'archevêque n'a pas trompé M.Smith. Il ne l'a pas trompé non plus en lui disant : « qu'on voit « nager dans la liqueur sainte des particules dont « on communie les adultes ; » c'est ce que les Grecs appellent *des marguerites ou des perles* : et M. Smith demeure d'accord que ce n'est pas de celles-là qu'on donne aux enfants, ce qu'il faudrait faire, toutefois, si l'on voulait leur donner aussi bien le corps que le sang. On se contente de présumer qu'il s'attache à la cuiller de l'enfant *quelques particules* du pain consacré, comme M. Smith les appelle. Voilà comment, selon lui, on communie les enfants sous les deux espèces.

Il persiste dans ce sentiment ; et dans l'*Avertissement* de son dernier ouvrage, où, après avoir vu ce que j'avais dit sur son changement[2], il s'explique définitivement sur la coutume de l'Eglise grecque ; voici ce qu'il écrit[3] : « Le pain consacré, brisé avec grand soin en petites parties, est mêlé avec le vin consacré, afin de communier les laïques de ce mélange. Dans le calice ainsi préparé, selon la coutume, le prêtre prend avec la cuiller ce qu'il doit donner aux communiants; et ce n'est point d'un autre calice, où il n'y ait point de marguerites, qu'on communie les enfants. Qu'on suppose donc, afin que mon argument soit plus fort, que le creux de la cuiller soit humecté du sang seul, sans qu'il s'y attache aucune miette, quoiqu'il y en puisse avoir d'insensibles, et que cela puisse facilement arriver, lorsqu'on brise du pain levé. Si c'est le sentiment de l'Eglise grecque qu'on puisse communier sous une seule espèce, qu'est-il nécessaire de les mêler toutes deux, et de ne donner la communion que de ce seul mélange? » Voilà tout l'argument de M. Smith. Mais je lui demande à mon tour : Si c'est l'intention de l'Église grecque de donner aux enfants les deux espèces du sacrement, et aussi bien ce qu'on y ma ge que ce qu'on y boit, pourquoi, dis-je, choisit-on pour eux la liqueur seule, pendant qu'on donne aux adultes les particules sensibles du pain sacré? Que ne coule-t-on dans la bouche de l'enfant quelqu'une de ces marguerites, comme ils les appellent? et, en un mot, que ne les fait-on manger aussi bien que boire, si l'on regarde ces deux choses comme inséparables? Le lecteur peut maintenant juger si je n'avais pas raison de dire dans le *Traité de la communion*[1], que M. Smith eût aussi bien fait de demeurer dans son sentiment, que de se corriger de cette sorte sur des fondements si légers, et pour ne dire au fond que la même chose.

Au reste, je me sens obligé de répéter encore une fois ce que j'ai dit, et ce que je prouverai en son lieu, que dans le VII[e] siècle le mélange n'était pas encore connu parmi les Grecs. Il s'y est coulé insensiblement, sans que, dans une chose si indifférente, on se soit opposé au changement, ou qu'on ait pris soin de le remarquer. Pour moi du moins, je n'en sais autre chose, si ce n'est qu'il était établi au X[e] siècle, et que je n'en trouve rien, ni à l'égard des adultes, ni à l'égard des enfants, dans tous les siècles précédents : ce qui montre que le mélange qu'on a voulu imaginer pour se sauver de Jobius, est absolument chimérique.

Il nous reste encore à résoudre une légère objection de l'anonyme[2]. Cet homme, peu attentif à ce que je dis, suppose que je reconnais qu'on réservait le sang pour les enfants, et prétend détruire par là ce que je soutiens, que la réserve ne se faisait qu'avec le seul pain. Mais il n'a pas considéré que si la petite fille, dont j'ai rapporté l'exemple reçut le sang de Notre-Seigneur, ce fut dans le sacrifice, et qu'il n'y avait aucun lieu à la réserve. Les autres enfants communiaient de même. Le baptême leur était donné à la Messe, le samedi saint, comme tous les sacramentaires le font voir; et s'il n'y avait quelque autre empêchement, on pouvait alors leur donner le sang sans qu'il y eût été réservé, ou même les deux espèces nouvellement consacrées. Mais quand ils étaient malades, et qu'il les fallait baptiser à la maison, sans avoir le temps de dire la Messe, nous avons vu que, comme aux autres malades, on ne leur donnait que le corps, ce qui achève de démontrer que la réserve ordinaire ne se faisait qu'avec l'espèce solide. Que si, dans quelques endroits, après qu'on eut pris la résolution de ne leur jamais donner le pain sacré, on les attendait quelque temps avec le sang de Notre-Seigneur, de peur de les priver tout à fait de la communion ; Hugues de Saint-Victor, qui seul parle de cette courte réserve, ajoute que : « s'il « y a du péril ou à garder le sang, ou à le don- « ner, il faut surseoir ; » c'est-à-dire ne communier pas les enfants : de sorte que, quelque désir qu'eût l'Église de leur donner la communion, elle aimait mieux les en priver que d'exposer le

[1] *Præf.*, 2e edit. Smith. — [2] *Tr. de la com.*, p. 495. — [3] *Miscel.*, Procem. *De inj. com.*

[1] Pag. 496. — [2] Anonyme, p. 102.

sang de Notre-Seigneur au péril, ou d'être altéré en le gardant trop longtemps, ou d'être répandu à terre, en le donnant à l'enfant. Voilà toutes les objections des ministres parfaitement éclaircies; et enfin j'ai démontré dès les premiers siècles de l'Eglise, la solennelle communion des petits enfants sous la seule espèce du vin : coutume si peu blâmée parmi les fidèles, que l'Eglise latine la reprit vers le XII[e] siècle, et que l'Eglise grecque y persiste encore dans le fond.

CHAPITRE XXXII.

De la nécessité de la communion des petits enfants : si elle a été crue dans l'ancienne Eglise, et si, en tous cas, elle fait quelque chose contre nous en cette occasion.

C'est à nos adversaires une malheureuse nécessité de joindre toujours leur défense avec l'accusation de l'antiquité chrétienne. Ainsi M. du Bourdieu, cité dans le *Traité de la communion* [1], n'a pas craint de traiter d'abus l'ancienne coutume de communier les petits enfants [2] : ainsi M. de la Roque, dans son *Traité de l'Eucharistie* [3], a dit que cet abus était fondé *sur la grande et dangereuse erreur* de la nécessité de l'Eucharistie, qu'il attribue à presque tous les Pères, à commencer par saint Cyprien et saint Augustin, et qu'il appelle l'erreur non-seulement de *plusieurs Pères*, mais encore *de plusieurs siècles*. Il soutient dans sa Réponse, la même accusation de l'antiquité [4] : l'anonyme se joint à lui, et il appelle une erreur si faussement attribuée aux Pères, l'erreur des six premiers siècles, et *l'erreur de l'ancienne Eglise*.

C'eût été m'éloigner trop de mon dessein, que d'entreprendre de justifier sur ce point l'ancienne Eglise, dans le *Traité de la communion*, sous les deux espèces, dont le titre seul faisait voir qu'il avait un autre but; et toutefois, pour ne pas laisser nos réformés dans des sentiments si préjudiciables à la piété et à l'honneur de l'antiquité chrétienne, je leur avais indiqué un endroit de saint Fulgence [5], où l'on trouve un si parfait dénoûment de toute la difficulté, qu'il n'y a plus après cela qu'à se taire. Que fait ici M. de la Roque [6]? Entêté qu'il est de ses préventions contre saint Augustin et l'ancienne Eglise, il dissimule un passage que j'avais si expressément marqué ; et, sans faire seulement semblant d'y avoir pris garde, il me répond froidement [7] « qu'il eût souhaité qu'en parlant de ceux qui ont combattu la nécessité de l'Eucharistie, M. de Meaux ne fût pas descendu si bas que Hugues de Saint-Victor, le seul auteur qu'il nomme ; car il vivait au XII[e] siècle. »

[1] Part. I, n. 3. — [2] *Du Bourd.*, rép. 1, pag. 36. — [3] *Hist. de l'Euch.*, part. I, c. 2, p. 236 et suiv. — [4] *Rép.*, part. I, ch. 5 p. 114; part. II, ch. 4, p. 197. — [5] Part. I, n. 3. — [6] *La Roq.*, p. 110. — [7] *Ib.*, p. 115.

J'avoue que Hugues de Saint-Victor, très-propre à prouver le sentiment de son siècle, pour lequel aussi je l'avais produit, ne l'était pas à prouver celui du pape saint Innocent I et celui de saint Augustin ; mais saint Fulgence, ce savant disciple de saint Augustin, et saint Augustin lui-même, si fidèlement rapporté par saint Fulgence, n'étaient-ils pas suffisants pour faire entendre saint Augustin et les auteurs du même âge? Pourquoi donc dissimuler l'endroit de mon livre où j'avais expressément cité saint Augustin et saint Fulgence, et oser dire que Hugues de Saint-Victor *est le seul auteur que je nomme* ?

Afin donc que ceux de nos frères qui liront cet écrit ne tombent pas dans la même faute, et qu'ils se désabusent de la mauvaise opinion qu'on leur a voulu donner de l'ancienne Eglise je veux bien leur épargner le travail d'aller chercher saint Fulgence, et je transcrirai ici, de mot à mot, tant ce que dit ce grand homme, que ce mot qu'il a copié de saint Augustin. Il faut donc savoir, avant toutes choses, qu'un Ethiopien qui avait reçu le baptême, étant mort sans qu'on eût le loisir de lui donner l'Eucharistie, le diacre Ferrand, célèbre par ses écrits, consulta saint Fulgence à l'occasion de ce baptême, pour savoir ce qu'il fallait croire du salut de ceux qui, prévenus de la mort incontinent après leur baptême, sans avoir été communiés, semblaient être condamnés par cette sentence de Notre-Seigneur : « Si « vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et « ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en « vous-mêmes. » Voilà donc précisément notre question, et voici la réponse de saint Fulgence [1] : « Si quelqu'un qui aura reçu le baptême, est prévenu de mort avant que d'avoir mangé le corps et bu le sang du Sauveur, les fidèles ne doivent pas en être émus sous prétexte que Notre-Seigneur a prononcé cette sentence : *Si vous ne mangez la chair*, etc. Car quiconque regardera ces paroles, non pas selon les mystères dont la vérité est enveloppée, mais selon la vérité même qui est enfermée dans le mystère, il verra que cette parole de Notre-Seigneur est accomplie dans le baptême. Que fait-on en effet dans le baptême, si ce n'est de faire de tous les croyants autant de membres de Jésus-Christ, et de les incorporer à l'unité ecclésiastique? car c'est à eux que saint Paul écrit : « Vous êtes le corps de Jé- « sus-Christ, et un de ses membres; » et le même Apôtre fait voir non-seulement qu'ils participent au sacrifice, mais encore qu'ils sont eux-mêmes le sacrifice, lorsqu'il leur adresse ces paroles : « Je vous conjure, mes Frères, que « vous fassiez de votre corps une hostie vivante [2]. »

[1] *Fulg.*, epist. 12 *Ad Ferr. de bapt. æth.*, c. 2, n. 24 — [2] *Rom.* XII. 1.

Ce grand homme fait voir ensuite, par d'autres passages, que nous devenons un seul corps, un seul esprit et un seul pain de Jésus-Christ, son sacrifice, son temple, et un membre de son corps, « quand nous sommes unis à Jésus-Christ comme à notre chef dans le baptême. Celui donc, continue-t-il, qui est fait un membre de Jésus-Christ dans le baptême, peut-il ne recevoir pas ce qu'il devient? Puisqu'il est fait le vrai membre du corps, dont le sacrement se trouve dans le sacrifice, il devient donc, pour la régénération du saint baptême, ce qu'il doit recevoir ensuite dans le sacrifice de l'autel. »

Saint Fulgence démontre par là qu'il ne faut pas être en peine du salut d'un homme baptisé, quand il mourrait sans communier, puisqu'il a reçu par avance dans le baptême ce qu'il y a de principal dans la communion, qui est d'être incorporé à Jésus-Christ, et par conséquent participant du salut que trouvent en lui ceux qu'il fait les membres de son corps. Mais afin qu'on ne pensât pas que cette doctrine lui fût particulière, il insère dans sa lettre un sermon de saint Augustin aux enfants, c'est-à-dire aux fidèles nouvellement baptisés, où cet incomparable docteur leur enseigne : « qu'ils sont le « corps de Jésus-Christ, qu'ils sont un seul pain, » et que cela leur est donné par le baptême : qu'ils y sont moulus comme le grain : « qu'ils y « sont comme pétris par l'eau baptismale : qu'ils « y sont cuits par le feu du Saint-Esprit : » que par là ils sont ce qu'ils voient sur l'autel et « qu'ils y reçoivent ce qu'ils sont. » Que nos adversaires n'aillent pas ici sortir de la question, et songer aux difficultés qu'ils se forgent dans ce passage, contre la présence réelle, pendant qu'il s'agit de vider celle de la nécessité de l'Eucharistie. On ne peut ni on ne doit tout dire à toute occasion et en tout lieu ; et tout ce que je prétends ici, c'est de conclure, avec saint Fulgence : « qu'il s'ensuit indubitablement de ces paroles de saint Augustin, que chaque fidèle participe au corps et au sang de Jésus-Christ, quand il est fait membre de Jésus-Christ par le baptême, et qu'il n'est pas privé de la communion de ce pain et de ce calice, encore qu'il meure sans en avoir ni mangé ni bu. Car il ne perd point la communion et le fruit de ce sacrement, puisqu'il se trouve être déjà ce que ce sacrement signifie ; » c'est-à-dire qu'il est lui-même le corps de Jésus-Christ à sa manière, comme étant un membre vivant du corps de l'Eglise, dont Jésus-Christ est le chef[1].

Il faut donc conclure de là, que selon la doctrine de saint Augustin, tout baptisé, qui a reçu le fruit du baptême, a reçu au fond dans le même temps la grâce du sacrement de l'Eucharistie, et par conséquent avec la vie nouvelle le gage du salut éternel.

Saint Fulgence aurait pu conclure la même chose de cent autres passages de saint Augustin, où il enseigne, après l'Ecriture, que par le baptême nous sommes régénérés, renouvelés, justifiés, adoptés, et enfants de Dieu : que la rémission de nos péchés y est donnée, l'image de Dieu réformée en nous, sa grâce répandue dans nos cœurs, et d'autres choses semblables, qui font voir que le baptême est suffisant par lui-même pour assurer notre salut ; puisqu'il n'est pas possible, je ne dis pas que saint Augustin et les autres Pères, mais qu'aucun homme, quel qu'il soit, ait pû s'imaginer qu'on fût damné avec tous ces dons. Tout cela n'empêche pourtant pas que sur le fondement de cette parole : « Si vous ne « mangez la chair du Fils de l'homme et ne bu« vez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous, » les Pères n'aient pu dire que l'Eucharistie était nécessaire, et même absolument nécessaire, au même sens qu'on dit que la nourriture l'est aussi ; mais non pas absolument de la même sorte et au même sens que le baptême. Le baptême nous est nécessaire pour nous donner la vie ; la nourriture céleste de l'Eucharistie est nécessaire pour l'entretenir. Ainsi elle la suppose, et l'on peut vivre, du moins quelque temps, sans l'Eucharistie, comme on peut vivre quelque temps sans nourriture. N'importe que la ressemblance ne soit peut-être pas tout à fait exacte. Pousser à bout l'exactitude de la ressemblance, et la prendre en toute rigueur dans ces matières morales, c'est faire dégénérer la théologie en chicane. Il suffit qu'en général il soit vrai de dire que le baptême donne la vie, comme l'Eucharistie l'entretient, et que, toutes proportions gardées, elle est aussi nécessaire pour l'entretenir que le baptême pour la donner. C'en est assez pour vérifier ce que les Pères ont dit de la nécessité de l'Eucharistie. Ils n'ont pas eu besoin de descendre au degré de nécessité, ni à l'exacte comparaison de la nécessité des deux sacrements, à cause que de leur temps on les donnait tous deux ensemble. Mais cinq raisons démontrent invinciblement qu'ils ont eu en tout et partout la même croyance que nous. La première, qui seule serait décisive, c'est que, lorsque la question leur est expressément proposée, ils répondent, comme nous faisons sur les principes de tradition, ainsi qu'on vient de le voir dans saint Fulgence. La seconde, qu'ils ont posé si clairement la parfaite

[1] Bossuet remarque, à la marge de son manuscrit, que saint Augustin parle dans son sermon 324 d'un enfant mort catéchumène, et ressuscité à la prière de sa mère, et que le saint docteur, en racontant tous les sacrements qu'on donna à cet enfant ressuscité, ne dit pas un mot de l'Eucharistie. (*Édit. de Paris.*)

justification et rémission des péchés par le seul baptême, qu'ils n'en ont pu ignorer une conséquence aussi claire que celle du salut de ceux à qui tous les péchés étaient pardonnés. La troisième, qui revient à la même chose, mais que nous pouvons distinguer pour un plus parfait éclaircissement, qu'ils supposent si bien avec nous tous les péchés pardonnés dans le baptême, que comme nous ils enseignent qu'on reçoit l'Eucharistie indignement quand on la reçoit dans le crime. La quatrième, qui dépend aussi du même principe, qu'ils conviennent avec nous dans la commune notion de l'Eucharistie comme nourriture, qui par conséquent suppose la personne déjà vivante, puisqu'elle ne fait qu'entretenir la vie. La cinquième, qui est une suite de tout le reste, qu'en effet lorsqu'ils ont parlé de ce qui est absolument et indispensablement nécessaire, ils n'ont marqué que le baptême, ce qui paraît en ce que le baptême, comme absolument nécessaire, a été mis dans le cas de nécessité entre les mains de tous les fidèles, dont il y a, comme on sait, une infinité de témoignages dans les Pères, et en particulier beaucoup de très-exprès dans saint Augustin. Or, jamais ils n'ont mis la consécration et la distribution de l'Eucharistie entre les mains de tous les fidèles; mais ils l'ont toujours réservée à l'ordre sacerdotal. Ils n'ont donc jamais connu le cas où l'Eucharistie fût d'une même nécessité que le baptême.

C'en est assez pour une question qui n'est pas de notre dessein, et dont nous avons à dire d'autres choses en un autre lieu. J'ajouterai seulement que, de quelque manière qu'on décide la question de la communion des petits enfants, l'argument que nous en tirons est toujours également invincible. Car comme je l'ai déjà dit dans le *Traité de la communion*[1] : « Lorsque « l'Eglise a communié les petits enfants sous la « seule espèce du vin, » et en d'autres occasions sous celle du pain, « ou elle jugeait ce sacrement « nécessaire à leur salut, ou non : si elle ne le « jugeait pas nécessaire, pourquoi se presser de « le donner, pour le donner mal ? Si elle le ju- « geait nécessaire, c'est une nouvelle démons- « tration qu'elle croyait tout l'effet du sacrement « renfermé sous une seule espèce. »

Voilà en effet une parfaite démonstration, ou jamais il n'y en aura en matière de théologie. Aussi vois-je que mes adversaires n'ont rien à y répondre ; de sorte que ce qu'ils disent du sentiment des anciens sur la nécessité de l'Eucharistie, n'est qu'un pur amusement, pour détourner les esprits de la question principale, ou plutôt et à dire vrai, c'est l'effet du malheureux intérêt qu'ils ont à décrier l'ancienne Eglise, qui les condamnant en tant de choses, les condamne en particulier dans la matière que nous traitons, par la communion qu'elle a donnée aux enfants, tantôt sous la seule espèce du pain, tantôt sous celle du vin aussi toute seule. C'est ce qui attire aux anciens les mépris que les protestants leur témoignent tout ouvertement, et ce qui fait dire à ces messieurs, avec un air presque triomphant, ces odieuses paroles : « C'est l'erreur des « six premiers siècles, c'est l'erreur de l'ancienne « Eglise. »

[1] Part. I, n. 3.

CHAPITRE XXXIII.

De la communion donnée sous la seule espèce du pain aux enfants plus avancés en âge. — Histoire rapportée par Evagrius et par Grégoire de Tours. — Second concile de Mâcon.

J'ai fait voir, dans le *Traité de la communion*, que l'Eglise qui approuvait la communion sous une espèce, en donnant le sang tout seul aux petits enfants dans le berceau, ne lui donnait pas une moindre approbation en donnant le corps seul aux autres enfants un peu plus avancés en âge, et je me souviens d'avoir promis tout à l'heure de confirmer clairement cette vérité. Il me sera maintenant aisé de tenir parole, en faisant voir les faibles réponses de mes adversaires.

Je leur avais proposé[1] « l'ancienne coutume « de l'Eglise de Constantinople, » comme l'appelle Evagrius[2], de donner à de jeunes enfants « ce qui restait des sacrées parcelles du corps « immaculé de Notre-Seigneur, s'il y en avait « un grand nombre. » C'est qu'après la Consécration, et pour faire la distribution du pain, on le partageait en morceaux ou en parcelles. Si après la communion il n'en restait que très-peu, le clergé suffisait pour le consumer; que s'il en restait beaucoup à consumer, on y appelait les enfants; et comme il ne pouvait manquer d'arriver souvent qu'il y en eût beaucoup de reste, cette sorte de communion sous une espèce était très-ordinaire. Elle doit aussi être regardée comme très-ancienne, et Evagrius la remarque déjà comme *ancienne* dès le temps de Justinien et du patriarche Mennas, c'est-à-dire au VIe siècle. On ne peut nier non plus qu'elle ne fut très-célèbre et connue par toutes les Eglises, à cause du miracle arrivé à un enfant juif, qu'Evagrius raconte dans le même endroit. Ce jeune enfant ayant communié en cette manière avec les autres enfants de son âge, en haine de cette action fut jeté par son père, vitrier de profession, dans la fournaise brûlante, où il fut miraculeusement conservé; et ce miracle, écrit en Orient, par Evagrius, est rapporté en Occident

[1] Part. I, n. 3. — [2] *Evagr., Hist. eccles.*, l. IV, c. 36.

à peu près dans le même temps, par saint Grégoire de Tours [1].

A cette occasion j'ai rapporté une coutume semblable de l'Eglise de France [2], marquée dans le célèbre canon du second concile de Mâcon en 585 [3], où il est porté « que tous les restes du sacrifice, après la Messe achevée, seraient donnés, arrosés du vin, le mercredi et le vendredi, à des enfants innocents, à qui on ordonnerait de jeûner pour les recevoir. » Par où l'on voit combien était ordinaire cette communion; et qu'elle avait ses jours réglés à chaque semaine, c'est-à-dire le mercredi et le vendredi.

Il est bon de considérer ce que disent ici les protestants. Premièrement, le docte Saumaise, dans le traité qu'il a composé contre Grotius, *De la transsubstantiation* [4], sous le nom de Simplicius Verinus, décide de son autorité, et sans en alléguer aucun témoignage, qu'en général on pourrait montrer que l'Eucharistie se donnait quelquefois aux catéchumènes et aux pauvres. Il ajoute, au sujet des enfants dont Evagrius a parlé, « que leur âge ne leur permettant pas de communier au corps de Jésus-Christ, ils recevaient des morceaux de l'Eucharistie comme du pain commun, et non pas du moins comme étant le sacrement de son corps. »

M. de la Roque semble avoir suivi ce sentiment, et, quoi qu'il en soit, il assure qu'en donnant ces restes aux enfants, « on ne songeait à « rien moins qu'à les communier; » ou, comme il s'explique un peu après, que ce n'était « rien « moins qu'une communion légitime, » ne craignant pas même de l'appeler « une communion « imaginaire [5]. »

Toute la raison qu'il en allègue [6], c'est premièrement que, selon Evagrius, on ne donnait aux enfants ces parcelles du corps de Notre-Seigneur qu'en cas qu'il y en eût beaucoup de reste; d'où ce ministre conclut qu'on n'avait donc pas dessein de communier ses enfants, mais de consumer ces restes; et secondement, qu'on les leur donnait arrosés de vin.

Par cette dernière remarque, on pourrait croire que l'on n'avait pas dessein de communier les malades, à qui l'on donnait le pain sacré détrempé de la même sorte dans du vin ou dans quelque liqueur commune : chose ridicule et qui tombe par elle-même. Mais en général on va voir que le dessein de consumer les restes s'accordait très-parfaitement avec celui de communier les enfants.

C'est ce qui paraît en premier lieu par les paroles d'Evagrius, qui appelle ces précieux restes, *les particules sacrées de Notre-Seigneur*, du même nom dont on appelait ce qu'on donnait aux fidèles pour leur communion; comme on l'a pu voir en divers passages que nous avons cités, et entre autres dans celui de la lettre de saint Basile à Césarius. C'était donc une véritable et parfaite communion.

Secondement, loin qu'il faille croire qu'elle fût extraordinaire, elle était si ordinaire et si fréquente, qu'on lui assignait des jours réglés, et encore deux jours par semaine, à savoir le mercredi et le vendredi, comme il paraît par le canon de Mâcon.

Troisièmement, il paraît encore par ce canon que ces parcelles étaient *restées du sacrifice*; et par conséquent qu'elles avaient été consacrées avec celles dont on avait communié les autres fidèles. Or que la consécration eût un effet permanent dans la croyance de l'ancienne Eglise, la communion domestique et la communion des malades ne permettent pas d'en douter; et loin qu'on puisse montrer que le pain une fois consacré pût perdre sa consécration, nous avons vu saint Cyrille qui traite d'insensés ceux qui le croient. Ces parcelles dont il s'agit étaient donc véritablement consacrées à la matière d'une véritable communion.

Quatrièmement, on voit la même chose par la précaution qu'on prend par le canon de Mâcon, de donner aux enfants ces restes sacrés, que lorsqu'ils seront à jeun, qui était la précaution ordinaire et universelle dans la communion véritable.

Cinquièmement, la suite du même canon le démontre d'une manière à ne laisser aucune réplique. Car voici comme il commence [1] : « Nous ordonnons que nul prêtre n'ose célébrer la Messe après avoir mangé ou bu; car il est juste que l'aliment corporel aille après le spirituel. La chose a déjà été définie dans le concile de Carthage, et nous joignons notre décret à cette définition, ordonnant avec ce concile que le sacrement de l'autel soit toujours célébré à jeun, si ce n'est au jour du jeudi saint. » Après quoi ils ajoutent, comme un accessoire de ce décret, ce que nous venons de dire des enfants : qu'il leur fait donner les restes du sacrifice, *en leur ordonnant d'être à jeun*, INDICTO JEJUNIO : ce qui montre qu'ils regardaient cette communion comme de même nature que toutes les autres, et comme devant être prise avec la même vénération et la même préparation.

Sixièmement, la même chose paraît encore par la précaution que l'on prend de ne donner

[1] *De glor. mart.*, liv. I. cap. 10. — [2] *Tr. de la comm.*, part. I, n. 3. — [3] *Conc. Matis.*, II, can. 6, *Labb.* tom. V, col. 982. — [4] *De transsub.* an 1646. — [5] *La Roque*, p. 155, 158 — [6] *Pag.* 157.

[1] *Conc. Matis.*, can 6.

ces restes sacrés qu'à *des innocents*, c'est-à-dire de ne les donner qu'à ceux dont l'âge innocent et exempt de crime conservait la grâce du baptême entière ; de peur *qu'ils ne mangeassent leur jugement, faute de discerner le corps du Seigneur*, comme dit saint Paul.

En septième lieu, ce sens est confirmé manifestement par le dix-neuvième canon du troisième concile de Tours[1] : « Il faut avertir les prêtres, qu'après avoir achevé la Messe et communié, ils ne donnent pas indifféremment le corps de Notre-Seigneur aux enfants ou aux autres personnes présentes ; de peur qu'au lieu d'un remède, ils ne s'acquièrent la damnation, s'ils se trouvent coupables de grands péchés : » précaution qui revient, en ce qui regarde les enfants, à celle du concile de Mâcon, où, pour consumer ce qui restait après le sacrifice et la communion, on choisit des enfants *innocents*. Et c'est à quoi regardait ce second concile de Tours, lorsqu'il défendait de donner, après le sacrifice et la communion, le corps de Notre-Seigneur *indifféremment* à toutes sortes d'*enfants*, ou à toute autre personne qu'on présumait n'être pas innocente.

En huitième lieu le miracle même raconté par Evagrius, répété par saint Grégoire de Tours, et célébré par toutes les Eglises, fait bien voir qu'on regardait cette communion comme véritable et parfaite ; puisqu'on lui attribue un aussi grand miracle que celui de conserver un enfant dans une fournaise ardente : effet que les Chrétiens n'auraient jamais attribué à une *communion imaginaire*, comme M. de la Roque ose la nommer.

En neuvième lieu, il paraît de là que ce ministre ne peut tirer aucun secours du doute qu'il veut répandre sur un fait si miraculeux et si célèbre. Il suffit que les Chrétiens l'aient cru, pour faire voir qu'ils regardaient ces sacrées parcelles comme le corps de Notre-Seigneur : et quand les ministres voudraient répondre que, pour croire un si grand miracle, il suffit qu'ils regardassent ces parcelles comme le simple sacrement du corps, c'en est assez pour conclure que c'était donc selon eux le vrai sacrement, et que jamais on n'aurait attribué une pareille vertu à des parcelles retournées à leur simple nature de pain commun, ou qui auraient perdu leur consécration.

En dixième lieu, il ne sert de rien de dire, avec le même ministre[2], que ce miracle est attribué, non à cette *communion imaginaire*, mais à *une femme vêtue de pourpre*, c'est-à-dire à la sainte Vierge. En effet, Evagrius le raconte ainsi ; et Grégoire de Tours rapporte que l'enfant interrogé sur sa conservation miraculeuse, répondit « que cette femme qu'on voit assise sur une chaise avec un petit enfant sur son bras dans l'Eglise où il avait pris le pain avec les autres enfants à la table, l'avait enveloppé de son manteau pour le défendre des flammes. » Mais c'est trop visiblement se moquer de nous, que de nier sous ce prétexte que les auteurs dont nous apprenons ce merveilleux effet, ne l'aient pas attribué principalement à la communion, puisqu'ils le posent au contraire comme le fondement de tout le miracle, le reste n'étant récité que comme le moyen de l'exécution.

Onzièmement, et quand M. de la Roque dit que *cette circonstance que j'ai tue*, de la femme vêtue de pourpre, *détournera de cette narration toutes les personnes raisonnables*, je vois bien ce qui l'a piqué. C'est qu'il est fâché de voir avec la communion sous une espèce tant d'autres choses qui le blessent ; comme, par exemple, l'intervention de la sainte Vierge dans un tel miracle. Il y faut encore ajouter qu'il arriva dans la basilique qui portait son nom ; car c'est aussi ce que remarque Grégoire de Tours : que son image y était en lieu éminent, d'où la vue en avait frappé le jeune enfant, quand il s'approcha de la table : qu'elle y était revêtue de pourpre ; et que tout cela paraît au V[e] siècle. Si j'ai omis ces circonstances, qui n'étaient assurément guère nécessaires à mon dessein, je ne suis pas fâché maintenant que M. de la Roque m'ait obligé à les dire.

Enfin Grégoire de Tours ne nous permet pas de douter qu'il ne s'agisse en ce lieu d'une véritable communion ; puisque, répétant ce que raconte Evagrius de cet enfant juif, qui reçut avec les autres enfants « les parcelles du corps « immaculé de Notre-Seigneur, » il dit qu'il reçut avec eux « le corps glorieux et le sang de Notre- « Seigneur, » où il ne faut pas s'imaginer qu'il ait voulu parler des deux espèces ; car jamais on n'entend parler dans l'antiquité des restes du sang précieux. Si l'on en demande la raison, nous la dirons peut-être en lieu plus propre ; mais enfin le fait est constant. C'est du corps seul qu'on consumait dans le feu les précieux restes, dans l'Eglise de Jérusalem, selon Hésychius : c'est du corps dont on donnait aux enfants les sacrées parcelles dans les conciles de Mâcon et de Tours : c'est du *corps immaculé* dont parle Evagrius ; et les protestants qui fourrent partout, si l'on me permet de parler ainsi, leur synecdoche, ne se sont pas avisés de l'employer en ce lieu. On peut donc tenir pour certain que c'est le corps seul, ou plutôt la seule

[1] Tom. III *Conc. Gall.* an. 813; *Lab.*, t. VII.— [2] *La Roq.* p. 157.

espèce du pain, que cet auteur appelle le corps et le sang, par une locution dont nous avons déjà vu plusieurs exemples, mais celui-ci est formel et incontestable. C'est pourquoi Grégoire de Tours fait dire à l'enfant qu' « il avait pris le « pain à la table avec les autres enfants ; » et il est digne de remarque qu'en faisant parler un enfant juif, ignorant des mystères aussi bien que du langage de l'Eglise, il lui fait nommer simplement le pain. Mais lui qui était évêque, et qui nomme naturellement, non le signe, mais la chose même, parle selon la phrase ecclésiastique, et l'inséparable union du corps et du sang lui fait joindre les noms de tous les deux par rapport à une seule espèce.

Il est donc plus clair que le jour qu'on croyait véritablement communier ces enfants, encore qu'on ne les communiât que sous une espèce. C'est une erreur insensée, selon les Pères, de croire que la consécration eût cessé dans les précieuses parcelles qu'on leur donnait ; et les paroles que nous avons rapportées de M. Saumaise nous font bien voir ce que c'est que ces grands savants, lorsqu'enflés des sciences humaines, ils entreprennent de décider, par leur propre sens, de la tradition de l'Eglise. Ce docte Saumaise ne dit pas un mot qui ne soit, je ne dirai pas à un tel homme une ignorance grossière, mais la marque d'une pitoyable prévention. Croirait-on qu'un tel docteur, qui sans cesse feuilletait les livres où l'on trouve partout la communion des petits enfants, ait pu dire que les petits enfants n'avaient pas la permission de communier, et qu'on leur donnait, à la place, des morceaux de l'Eucharistie réduite à n'être plus que du pain commun ? Mais quelle audace d'appeler du pain commun, ou en tout cas quelque chose qui ne fût pas regardé comme le sacrement du corps, ce que l'auteur qu'il produit appelle les *sacrées parcelles du corps immaculé de Notre-Seigneur ?* Quelle précipitation à un homme qui dévorait et retenait dans sa mémoire tant de livres, de ne pas songer seulement aux canons de Macon et de Tours, où sa prétention est si visiblement condamnée ? Et quel prodige enfin de dire qu'on donnait l'Eucharistie aux catéchumènes et aux pauvres, faute d'avoir distingué l'ordre des mystères ? Car il est vrai, comme il est porté dans l'Ordre romain [1], qu'avant la consécration « le « pontife ou l'officiant regardait ce qu'il y avait « d'oblation dans les vaisseaux qui servaient à « cet usage, afin que s'il y en avait trop on la « mît en réserve, » pour en faire le pain bénit, comme il est porté en d'autres endroits, et pour être employée à la subsistance du clergé et du peuple ; mais qu'après la consécration on en ait jamais fait un tel usage, c'est un prodige inouï à tous ceux qui ont quelque idée des antiquités ecclésiastiques.

[1] *Ord. Rom*., tom x, *Bibl. PP*., col. 9.

CHAPITRE XXXIV.

De la communion sous une espèce dans l'office public de l'Eglise.

A mesure que nous avançons dans ce traité, nos preuves se fortifient visiblement, et celle que nous allons rapporter est tout ensemble la plus importante et la plus claire. J'ai soutenu aux ministres, avec tous les auteurs catholiques, que la communion était si indifférente sous une ou sous deux espèces, que dans l'Eglise même et dans l'office public, où l'on présentait l'une et l'autre, il était libre de n'en prendre qu'une seule ; et la chose va maintenant paraître si claire après les réponses de mes adversaires, qu'il n'y aura plus moyen d'en douter.

Il s'agit, avant toutes choses, d'un passage de saint Léon et d'un autre de saint Gélase, son disciple et son successeur. Mais avant que de rapporter celui de saint Léon, *et pour en bien pénétrer le sens*, il sera bon de remarquer, avec M. de la Roque [1], « que Léon parle contre les manichéens, qui avaient en horreur le vin, qu'ils regardaient comme une production du diable, et qui niaient que le Fils de Dieu eût versé son sang pour notre rédemption, croyant que ses souffrances n'avaient qu'une illusion et une apparence trompeuse. » C'était pour ces deux raisons que ces hérétiques ne communiaient pas au sang de Notre-Seigneur, et qu'ils le retranchaient de l'Eucharistie, ce que je prie le lecteur de bien remarquer. « Cependant, » poursuit M. de la Roque, « pour n'être pas découverts, ils se mêlaient avec les fidèles dans l'église, et approchaient de la sainte table ; mais après avoir reçu le pain, ils évitaient adroitement la communication du calice. » C'est contre ces hérétiques que saint Léon parle en ces termes [2] : « Pour couvrir leur impiété, ils ont la hardiesse d'assister à nos mystères et voici comment ils se gouvernent en la communion des sacrements. Pour se cacher plus sûrement, ils reçoivent avec une bouche indigne le corps de Jésus-Christ ; mais ils évitent absolument de boire du sang de notre rédemption. C'est pourquoi nous voulons que votre sainteté le sache, afin que ces sortes d'hommes vous soient manifestés par ces marques, et que ceux dont la dissimulation sacrilége aura été découverte, soient marqués et chassés de la société des saints par l'autorité sacerdotale. »

Pour accommoder le discours de ce grand Pape

[1] *La Roq*., part. II, ch. 7, p. 188. — [2] *Serm*. 4, *De Quadr*., cap. 5.

à la discipline de son temps, il faut de nécessité faire concourir ces deux choses à l'égard des manichéens : la première, qu'ils aient pu se cacher dans l'assemblée des fidèles, en n'y communiant que sous une espèce: la seconde, qu'ils aient pu être découverts avec le temps. J'ai parfaitement satisfait à ces deux besoins, en disant, d'un côté, que, dans l'assemblée des fidèles, il était libre de communier sous une ou sous deux espèces, sans quoi les manichéens n'auraient pas pu s'y cacher ; et, de l'autre, que la perpétuelle affectation d'éviter la communion du sang de Notre-Seigneur ne pouvait manquer dans la suite de les faire découvrir.

M. de la Roque perd ici beaucoup de paroles pour me plaindre du malheur que j'ai de faire, « des réflexions si peu solides ; et j'avais, » dit-il [1] « attendu tout autre chose de M. de Meaux. » Je reconnais ici la méthode ordinaire des ministres. C'est quand ils sont aux abois qu'ils tâchent d'amuser le monde par ces belles et éblouissantes figures. Au lieu de ces vains discours, il fallait songer à mettre l'espèce d'une si grave ordonnance de saint Léon. Ce grand Pape, qui, selon M. de la Roque, *était un homme de mérite* [2] (car c'est la fade louange que lui donne ce ministre), ne discourait pas en l'air ; et il faut trouver un cas conforme à la discipline du temps, qui s'ajuste avec son discours. Je l'ai posé clairement, ce cas nécessaire ; puisqu'en supposant qu'il était libre de prendre ou de ne pas prendre le sang de Notre-Seigneur, je suppose en même temps qu'il était pris très-souvent et même ordinairement par ceux qui n'y entendaient pas la même finesse que les manichéens, Que le ministre ne travaillait-il à poser de son côté un cas qui convînt avec sa croyance? Il n'y songe seulement pas, tant il a désespéré de le trouver : il ne dit pas un seul mot, ni pour expliquer comment les manichéens auraient pu, ne prenant qu'une espèce, se cacher dans une assemblée où tout le monde prenait nécessairement toutes les deux, ni comment ils auraient pu s'empêcher d'être découverts à la longue, par une perpétuelle affectation d'éviter une chose, non-seulement bonne, mais encore très-commune dans l'Eglise. C'est ce que j'avais objecté : c'est à quoi ce ministre ne réplique rien ; et après avoir dit, sans preuve, « qu'il ne pouvait accorder à M. de Meaux « une liberté qui ne fut jamais, et une difficulté « imaginaire et sans fondement [3], » encore que le fondement en soit dans les paroles de saint Léon même, il passe insensiblement au passage de saint Gélase, où il espère trouver plus d'avantage.

[1] *La Roq., Rép.*, p. 190. — [2] *La Roq., Rép.* p. 192.— [3] Pag. 193.

L'anonyme, selon sa coutume, entre plus franchement dans la difficulté ; mais aussi, selon sa coutume, il découvre plus clairement et plus tôt le faible de sa cause [1]. Premièrement, il me fait dire que dans l'assemblée des fidèles plusieurs ne « communiaient ordinairement que « sous la seule espèce du pain. » Mais encore qu'il le répète deux ou trois fois, je ne l'ai pas dit une seule. J'ai dit seulement qu'il était libre de communier sous une espèce ou sous deux ; et j'avouerai même, si l'on veut, ce que je crois aussi le plus raisonnable, qu'on recevait plus communément les deux espèces qu'une seule. Mais si on les recevait nécessairement toutes deux, où se cachaient les manichéens? et comment n'étaient-ils pas découverts d'abord? « C'est aussi ce qui arriva, » réplique l'anonyme. Il se trompe. Saint Léon dit bien qu'ils furent découverts ; mais il paraît, par tout son discours, qu'ils ne le furent aisément ni d'abord. Que si l'on veut supposer que la communion d'une espèce ne fût jamais libre, encore un coup, où se cachaient ces hérétiques? et pouvaient-ils un seul jour tromper les yeux de toute l'Eglise?

« Plusieurs se cachaient, dit l'anonyme [2], parce que ce n'était pas une même personne qui donnait le pain et le vin ; mais l'évêque ou le prêtre donnait premièrement le pain ; ensuite un diacre portait à chacun en son rang la coupe sacrée. » Je l'avoue, et je ne sais plus, dans cette supposition, où l'anonyme pourra cacher les manichéens. Car enfin ce diacre voyait bien d'abord si quelqu'un refusait la coupe. C'était fait d'eux aussitôt, et les voilà découverts dès le premier jour. L'anonyme, aussi convaincu par ses propres mots, tâche ici de faire passer doucement une autre manière de communier, où le fidèle qui avait reçu le pain sacré « allait prendre « la coupe à une autre table : ce qui faisait, » poursuit-il, « qu'on ne pouvait pas toujours si « bien observer ceux qui refusaient le calice. » Mais cette double table est clairement une pure fiction que les ministres ont prise dans leur cène. L'Eglise ancienne n'en connaissait qu'une d'où l'on donnât aux fidèles le corps et le sang qu'on y avait consacrés. La communion se donnait, comme l'anonyme l'a dit d'abord, naturellement. On le voit dans l'Ordre romain, où ceux à qui l'officiant venait de porter le pain, reçoivent la coupe sacrée du diacre qui le suivait. Ainsi, quelque confusion que l'anonyme ait voulu ici se figurer dans la multitude, le diacre, soit qu'il n'y en eût qu'un, soit que dans les églises nombreuses plusieurs se partageassent comme par cantons, en allant de rang en rang,

[1] Anonyme, part. III, car. 6, p. 233, 234.—[2] Anonyme, p. 234, 235.

ne permettait à personne d'échapper à la vue, et la réception du sang n'était pas moins éclairée que celle du corps. Or, l'anonyme suppose qu'on remarquait distinctement tous ceux qui recevaient le corps ; et, en effet, saint Léon reconnaît que les manichéens le prenaient tous. On remarquait donc aussi distinctement ceux qui recevaient le sang ; et si tous étaient obligés de le recevoir, il ne restait plus d'évasion aux manichéens.

Plus l'anonyme avance, plus il s'embarrasse ; car voici sa dernière fuite [1] : « Il pouvait encore y en avoir qui ne faisaient pas difficulté de s'approcher de la communion du calice, et ou faisaient semblant d'en boire, ou en buvaient un peu qu'ils retenaient à la bouche pour le rejeter, ou lorsqu'on leur présentait la coupe, s'excusaient sur l'impossibilité naturelle de boire du vin, ce qui paraissait une légitime excuse. » Tout le monde voit assez où l'on en est, quand on a recours à ces subterfuges. Car, premièrement, pour ceux qui n'auraient fait, pour ainsi dire, que toucher la coupe du bout des lèvres sans rien avaler, leur artifice trop grossier n'aurait jamais imposé aux diacres, qui levaient eux-mêmes la coupe pour en faire boire, et qui, dans la distribution d'un si grand mystère, étaient très-attentifs à ce qu'ils faisaient. Pour les autres, qu'on veut supposer avoir pris du vin dans la bouche, et l'avoir ensuite secrètement rejeté, si c'eût été de ceux-là qu'on eût à la fin découverts, saint Léon n'aurait pas manqué de leur reprocher ce nouveau genre de sacrilége. Ce n'est donc point de tels gens qu'il veut qu'on remarque ; puisqu'aussi bien on se serait trop vainement tourmenté à les remarquer. C'est, comme disait saint Léon, « ceux « qui recevaient avec une bouche indigne le « corps de Notre-Seigneur, et évitaient absolu- « ment de boire son sang. » Il est clair qu'on leur voyait aussi ouvertement laisser le sang, qu'on leur voyait ouvertement recevoir le corps; et s'il eût été question de la secrète profanation dont l'anonyme les accuse, il eût été aussi aisé de la leur imputer à l'égard du corps qu'à l'égard du sang, puisqu'il n'eût rien paru de l'une non plus que de l'autre. Ainsi tout ce que dit l'anonyme est imaginaire. Car, pour ce qui est du dernier refuge qu'il s'imagine trouver dans ceux qui auraient pu prétexter l'impossibilité de prendre du vin, qui ne voit qu'un cas aussi rare, et dont à peine on trouverait un ou deux exemples dans les assemblées les plus nombreuses, aurait paru une excuse trop visiblement affectée pour tous les manichéens ? Il n'y a donc visiblement aucune ressource dans toutes les suppositions de nos adversaires, pendant que tout est clair dans la nôtre ; puisque la liberté de communier sous une ou sous deux espèces cachait d'abord les manichéens, et que l'affectation de n'en prendre qu'une les découvrait dans la suite.

Le décret tant vanté du pape Gélase confirme notre sentiment. En voici les propres paroles [1] : « Nous avons été informés que quelques-uns, après avoir pris une parcelle du corps sacré, s'abstiennent du calice du sacré sang ; lesquels certes, puisqu'on sait qu'ils sont attachés à je ne sais quelle superstition, NESCIO QUA SUPERSTITIONE DOCENTUR ADSTRINGI ; ou qu'ils prennent les sacrements tout entiers, ou qu'ils en soient tout à fait privés, parce que la division d'un seul et même mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége. »

Tous les protestants triomphent de ce passage, et M. de la Roque en particulier triomphe des paroles de Cassander, « qui, » dit-il [2], « ne « nous permet pas de douter du vrai sens du « témoignage de Léon, ni du décret de Gélase ; » comme si, dans la recherche que nous faisons de la tradition ancienne, les paroles d'un auteur si récent et si ambigu, étaient une loi pour nous. Quelle illusion ! Mais puisqu'il estime tant cet auteur, qu'il écoute ce qu'il a dit sur le décret de Gélase, dans le dernier ouvrage où il a parlé de la matière des deux espèces [3] : « Ce qu'on objecte de Gélase », que la division d'un seul et même mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége, « regarde ceux qui refusaient « dans la communion publique le calice qu'on « leur présentait, parce qu'ils croyaient que le « corps de Notre Seigneur n'avait point de sang. » Ainsi, ce refus du sang, qui fait un même mystère avec le corps, faisait qu'on niait en Jésus-Christ un vrai sang naturel ; ce qui était sans doute un grand sacrilége.

Ce n'est point par l'autorité d'un auteur moderne, mais par l'évidence de sa raison, qu'on est forcé de mettre *la division du mystère* que saint Gélase a réprouvée, non pas à prendre le corps sans prendre le sang, ce qui se faisait innocemment en tant de rencontres que nous avons vues ; mais à nier le sang de Jésus-Christ, et à le retrancher du mystère, comme ne pouvant en faire aucune partie, et comme n'appartenant pas à l'institution de Notre-Seigneur.

En effet, le pape Gélase fonde la condamnation de ces hérétiques, qu'il accuse de diviser le corps et le sang, non sur une raison générale,

[1] Pag 235.

[1] Apud Grat., *De consecr.*, dist. 2. c. 12. — [2] *La Roq.*, p. 193. — [3] *Cons. [illegible] Cass.*, art. 22, *De utr. spec.*

mais sur leur particulière superstition ; « lesquels certes, » dit ce grand Pape, « puisqu'on sait qu'ils sont attachés à je ne sais quelle superstition, ou qu'ils prennent les sacrements tout entiers, ou qu'ils en soient tout à fait privés. » La question est décidée en notre faveur par ce *puisque* du pape Gélase. Aussi M. du Bourdieu l'ôte-t-il de sa traduction, et voici comment il traduit : « Je ne sais à quelle superstition ils sont attachés : qu'ils prennent les sacrements entiers, ou qu'ils soient privés des sacrements entiers. » La liaison l'incommodait, et il ne pouvait souffrir que la condamnation de ce grand Pape se trouvât seulement fondée sur une superstition qui assurément ne nous convient pas. Cependant quand je lui reproche une si honteuse et si manifeste corruption du texte, M. de la Roque le trouve mauvais : « En un autre, dit-il [1], que M. de Meaux, j'appellerais cela vétiller et chicaner ; mais le respect que j'ai pour lui m'empêchera toujours d'user de ces termes à son égard. J'aime mieux dire qu'il y a dans ses remarques un peu trop de délicatesse et de subtilité. » Malgré son fade compliment, on voit bien qu'il veut me traiter de vétillard et de chicaneur ; et moi, sans m'en émouvoir, je rapporte ce passage entier, afin seulement qu'une bonne fois on apprenne à connaître les ministres, qui n'insultent jamais davantage que lorsque leur tort est plus visible. Car le moyen de défendre une fausseté si complète ? Si le *puisque* ne faisait rien dans le texte de saint Gélase, pourquoi M. du Bourdieu l'eût-il ôté ? N'est-ce rien faire dans un corps humain que d'en ôter les nerfs et les ligaments ? C'est un pareil attentat d'ôter à un discours les particules qui en font la connexion. Que la superstition qui fait ici le sujet particulier du pape Gélase, soit celle des manichéens ou non, comme le veut l'anonyme après Calixte et du Bourdieu, il ne nous importe : il nous suffit que le *puisque* restreigne la condamnation à ce cas particulier, quoiqu'au fond il n'y ait pas lieu de douter que ces superstitieux, dont parle Gélase, ne fussent les manichéens. On les voit dans la même erreur et dans la même pratique que saint Léon avait remarquée dans ces hérétiques. Du temps du Pape saint Gélase, ces hérétiques continuaient à se cacher dans Rome ; et il est expressément marqué dans sa Vie, « qu'il découvrit à Rome des manichéens, qu'il les envoya en exil, et qu'il fit brûler leurs livres devant l'église de Sainte-Marie [2]. » C'était l'un des caractères des manichéens de se mêler secrètement parmi les fidèles, pour les infecter insensiblement de leur erreur. Le terme de superstition dont se sert le pape Gélase, convient manifestement à cette hérésie, pleine d'observances et d'abstinences superstitieuses ; et c'en était l'un des caractères, que saint Augustin et les autres Pères ne cessent de leur reprocher. Les ariens, les pélagiens, les nestoriens, et les autres hérésies de ce temps-là, n'avaient point ce caractère. Si saint Gélase l'appelle *je ne sais quelle superstition*, ce n'est point par ignorance, comme nos ministres le veulent croire ; c'est par mépris, ou parce qu'il n'était pas nécessaire de l'expliquer davantage dans un court décret.

Personne ne doutera donc, comme je l'avais remarqué [1], que ces superstitieux de Gélase n'aient été des restes cachés de ces manichéens que saint Léon avait découverts; et soit que son ordonnance, qui ne tendait, comme on a pu voir, qu'à faire que l'on prît garde aux manichéens, ne fût pas encore assez précise ; soit que, durant trente à quarante ans qui s'écoulèrent depuis son pontificat jusqu'à celui de Gélase, l'observance s'en fût relâchée, ou qu'on crût avoir extirpé la maudite secte, il en fallut venir à un ordre plus particulier de refuser absolument la communion à ceux qui obstinément et par des raisons sacriléges en rejetaient une espèce. Alors on ne peut douter que, pour éviter tout soupçon, les fidèles n'aient reçu les deux espèces; mais pour en faire une loi, il fallut et une ordonnance et un motif particulier ; et quelle que fût la secte qui donna lieu à cette ordonnance, soit celle des manichéens, soit celle des encratites ou abstinents, que l'anonyme distingue en vain du manichéisme [2], puisqu'ils en étaient une branche, ou celle des aquariens, ou enfin des superstitieux, tels que voudront les ministres, « qui fuyaient le vin « comme une chose dangereuse [3] : » toujours demeurera-t-il pour indubitable, et que nous ne sommes pas de ces gens-là, et qu'en tout cas il fallait que la communion sous la seule espèce du pain fût permise même dans les assemblées, puisque, pour l'en exclure tout à fait, on a eu besoin d'une occasion et d'une défense particulière.

Qu'il me soit ici permis de faire observer à nos frères les artifices dont on s'est servi pour leur cacher une chose claire. D'abord leurs ministres triomphent de l'autorité de deux Papes, qui pourtant sont contre eux. M. de la Roque, pour leur faire accroire que la chose est décidée contre nous, emploie, comme un moyen péremptoire, la plus mince autorité qui fut jamais; et c'est celle de Cassander. Ce Cassander, dans le fond et dans son dernier ouvrage, est contraire à ses prétentions. Pour faire valoir contre nous le

[1] *La Roq.* p. 197. — [2] *Anast.* Bibl., *Vit. Gelas.*

[1] *Tr. de la com.* — [2] Anonyme, p. 237. — [3] Pag. 238.

passage de saint Gélase, M. du Bourdieu le tronque, et M. de la Roque excuse une fausseté si manifeste. Malgré tous leurs vains efforts, ces ministres ne peuvent trouver aucun cas où les paroles de ces deux grands Papes cadrent à leurs hypothèses. Elles conviennent parfaitement avec la nôtre, et nous rendons une raison très-claire, tant de la dissimulation que de la découverte des manichéens. On se jette après tout cela dans des discussions inutiles, pour rechercher l'hérésie que saint Gélase réprouve; et enfin, quelle qu'elle soit, notre cause demeure toujours également bonne; et la communion sous une espèce paraît tellement permise en elle-même, qu'on ne la blâme qu'en ceux qui s'y engageaient par des erreurs particulières que nous détestons. Voilà quelle est la doctrine dont on nous veut faire à présent le principal motif de séparation, et le principal objet de toute la Réforme.

Que si, pour achever de se convaincre, on veut voir dans d'autres exemples la liberté que nous soutenons de communier sous une ou sous deux espèces, même dans les assemblées de l'Église, en voici un du temps de saint Chrysostome; c'est-à-dire du IVe siècle, et près de cent ans avant saint Léon. Il est célèbre, et le voici comme il est rapporté par Sozomène[1]. « Un homme de la secte des macédoniens (c'est celle où l'on niait la divinité du Saint-Esprit) avait une femme de sa religion. Converti par les sermons de saint Chrysostome, il la menaça de se séparer d'avec elle, si elle ne communiait avec lui aux saints mystères. Elle le promit, et le temps des mystères étant arrivé (les fidèles entendent ce que je veux dire), la femme retint ce qu'on lui avait donné (c'était le pain consacré), et prit en cachette ce que sa servante lui avait secrètement apporté de la maison (c'était du pain commun qu'elle voulait prendre à la place du sacré corps); mais elle n'y eut pas plutôt enfoncé la dent, qu'il devint dur comme une pierre. La femme s'approche en tremblant du saint prélat : elle lui montre la pierre avec la marque de la morsure. » L'artifice de cette femme pouvait réussir à l'égard du pain sacré qu'on mettait entre les mains des fidèles, pour le prendre quand on le voulait; mais qu'eut-elle fait pour se garantir du calice, que le diacre portait lui-même dans leur bouche, si l'on suppose la nécessité de communier sous les deux espèces?

Ces cas arrivés en différents temps et en lieux divers à ces trois grands hommes, saint Chrysostome, saint Léon, saint Gélase, nous font voir en Orient et en Occident, dès les premiers siècles, la liberté que nous soutenons, même dans les assemblées des fidèles. Mais ce qui était libre pour les deux espèces se déterminait à la seule espèce du pain, dans les pays où il ne croît point de vin, comme en Angleterre. La terre n'en produisait pas, le commerce était languissant; et comme on avait à peine ce qu'il en fallait pour le sacrifice, la communion du peuple se faisait avec le pain seul. De là vient ce que nous voyons dans l'histoire du Vénérable Bède[1], touchant les trois fils du roi Sabareth, prince chrétien, mais dont les enfants n'avaient pas suivi l'exemple. Ils assistaient à la Messe de saint Mellitus, archevêque de Cantorbéry; et, lui voyant distribuer l'Eucharistie au peuple, ils lui demandèrent avec un orgueil et une ignorance brutale : « Pourquoi ne nous donnez-vous pas ce pain blanc et propre que vous donniez à notre père, et que vous continuez de donner au peuple? Le saint homme leur répondit : Si vous voulez être purifiés de l'eau salutaire dont votre père a été lavé, vous pourrez participer comme lui au pain sacré; que si vous refusez ce sacré lavoir, vous ne pourrez pas recevoir ce pain de vie. A quoi ils lui répartirent : Nous ne voulons point entrer dans cette fontaine dont nous n'avons pas besoin ; mais nous voulons être nourris de ce pain. Mais l'évêque ne cessait de les avertir que, sans cette sacrée purification, ils ne pourraient avoir part à l'oblation sacrée. » Je ne sais si l'on peut voir le pain sacré, ou, ce qui est la même chose, l'oblation sacrée, continuellement inculpée et répétée à toutes les lignes sans aucune mention du vin, et s'imaginer cependant qu'on distribuait également l'un et l'autre. Au contraire, on voit que ces barbares, comme les appelle Bède, sans songer à la synecdoche, parlaient naturellement de ce qu'ils avaient vu donner et de ce qui avait frappé leurs sens; qu'on leur répondit de même, et ainsi qu'on supposait avec eux que le pain seul était distribué dans les assemblées de l'Église. Ce n'est pas qu'il fût impossible d'avoir du vin pour la communion, puisqu'il fallait bien en faire venir pour le sacrifice; mais c'est qu'on ne croyait pas avoir besoin d'une impossibilité absolue, pour se dispenser de prendre l'espèce du vin; et que la seule difficulté était jugée suffisante : d'où aussi il est arrivé que le cardinal Hosius, Polonais, homme docte et de bonne foi, dit qu'on n'a pas de mémoire qu'on ait communié dans son pays autrement que sous l'espèce du pain, depuis que le christianisme y a été établi.

Une autre sorte de nécessité, qui n'était pas plus invincible que les précédentes, n'a pas laissé de faire établir la communion sous une espèce, dans l'Église et dans la province de Jérusalem,

[1] *Hist. eccles.*, c. 5.

[1] *Hist.*, l. II, c. 6.

tant il est vrai, encore un coup, que la chose était réputée libre. La preuve que nous avons d'un fait si illustre est tirée de la célèbre conférence tenue à Constantinople entre les Latins et les Grecs au commencement du XI[e] siècle, et à la naissance du schisme, sous le pape saint Léon IX et le patriarche Michel Cérularius. Les tenants dans cette importante conférence étaient, de notre côté, le cardinal Humbert, évêque de la Forêt-Blanche, légat du Pape; et pour les Grecs, Nicétas Pectoratus, député par le patriarche et par l'empereur. On ne peut voir une action plus célèbre, et où l'on connaisse mieux les rites et les sentiments des deux Eglises. On accourt à Jérusalem, de tous les côtés du monde chrétien, pour y honorer les mystères de Notre-Seigneur, et principalement celui de sa passion et de sa résurrection, dans des temples aussi augustes que magnifiques, qu'on avait bâtis dans les propres lieux où ces ouvrages divins s'étaient accomplis. L'abord était si grand et le nombre des communiants était par conséquent si peu réglé, qu'il n'était pas possible d'y proportionner la quantité des hosties qu'il fallait consacrer pour cette immense multitude qu'on y communiait tous les jours (car la communion était le sceau d'un si saint pèlerinage). Cette dévotion qu'on vit commencer aussitôt que les Chrétiens, affranchis de la tyrannie des persécuteurs, jouirent de la liberté de leur culte, loin de s'affaiblir avec le temps, s'augmentait et s'échauffait tous les jours. Les parcelles qui restaient de la communion étaient infinies : il ne fut plus question de les brûler, comme on faisait autrefois lorsqu'il en restait moins : en faire consumer par le clergé, ou même par les enfants, comme on le faisait ailleurs, un si grand nombre, ce n'était pas une chose possible. On les réservait donc pour la communion du lendemain; et, sans mêler les espèces, comme on avait commencé de faire dans les autres Eglises d'Orient, on donnait la communion sous la seule espèce du pain. C'est ce que le cardinal Humbert posait en fait, comme la coutume ancienne et constante de l'Eglise, et de la province de Jérusalem : c'est ce que son adversaire ne lui nie pas : c'est ce qui par conséquent demeura pour avéré d'un commun accord; et la conjoncture fait voir combien cet aveu est décisif en cette cause. Le cardinal Humbert, après avoir essuyé les vains reproches des Grecs sur les azymes, leur reproche de son côté leur mélange, *leur Eucharistie broyée dans le calice*, *leur cuiller* pour la distribuer au peuple : chose en effet très-nouvelle, et que l'Eglise d'Occident ne connaissait pas. Le cardinal appuyait les coutumes des Latins par celle de l'Eglise et de la province de Jérusalem. Ses paroles sont remarquables : « Dans ces Eglises, » dit-il, « on met les oblations saintes, saines et entières sur les saintes patènes : on ne les perce pas avec une lance de fer, comme font les Grecs..... on y élève la sainte oblation avec la sainte patène :..... on ne se sert point de cuillers pour donner la communion, parce qu'on ne mêle point l'oblation sainte, mais on y communie le peuple avec l'oblation seule. » Je ne pense pas qu'à cette fois, il prenne envie de chicaner sur la signification du terme d'oblation sainte. La suite fait assez voir qu'il signifie le pain seul, comme nous l'avons démontré par tant d'autres exemples. C'était donc avec le pain seul que l'on communiait tout le peuple. Le cardinal met encore en fait que la coutume en était si ancienne dans ces Eglises, qu'on n'en voyait pas le commencement; de sorte que les Chrétiens *de ce pays-là l'attribuaient aux saints apôtres*. N'importe qu'à cet égard ils poussassent peut-être les choses trop avant; c'est assez qu'en cet exemple nous ayons pour nous une coutume immémoriale de l'Eglise de Jérusalem, toute la chrétienté pour témoin, et les Grecs mêmes pour approbateurs; puisqu'ils ne blâment non plus la conduite d'une Eglise si vénérable, qu'ils contredisent le fait avancé par le cardinal.

Mes adversaires, qui ont vu cette preuve illustre très-amplement expliquée dans le *Traité de la communion* [1], n'y ont pas répondu un seul mot; de sorte que je pourrais en demeurer là et regarder le fait pour avoué, si la bonne foi ne m'obligeait à proposer de moi-même ce qu'on y pourrait répondre. On pourrait donc dire que le cardinal, en disant que l'on communiait le peuple avec le pain seul, ou, pour me servir de ses paroles, *avec l'oblation seule*, entendait qu'on la donnait sans la mêler, comme font les Grecs, avec l'autre espèce, et non pas qu'on la donnait toute seule, comme nous faisons à présent, sans donner le sang après. Mais si quelqu'un se servait ou se contentait de cette réponse, il ferait voir peu d'attention au fond de la chose. Car, dans cette immense multitude, il eût été aussi peu possible de se mesurer pour le vin que pour le pain consacré : et s'il eût été absolument nécessaire que tout le monde prît également des deux espèces, comme on voit des restes du pain consacré, on en verrait aussi du sacré breuvage. Le cardinal aurait parlé de ceux-ci comme il a parlé des autres. D'ailleurs on verrait aussi clairement comment on donnait le sang, que l'on voit comment on donnait le corps. Car l'un et l'autre servaient également à l'intention du car-

[1] Part II. n. 14.

dinal, qui était et de rejeter la coutume de l'Eglise grecque, et de confirmer la coutume de l'Eglise romaine, par la pratique de l'Eglise de Jérusalem. Quand donc le cardinal a dit, que par l'ancienne coutume de l'Eglise et de la province de Jérusalem, on ne distribuait au peuple que *l'oblation seule*, c'est-à-dire le seul pain consacré, ou, comme nous appelons, la seule hostie, c'est pour dire qu'en effet on la donnait seule, et sans donner le sang après.

Voilà donc l'Eglise de Jérusalem, et avec elle toute la chrétienté qui ne cessait d'y aborder de toutes parts, dans la pratique de la communion sous une espèce. Les Romains le posent en fait, et les Grecs en demeurent d'accord : mais pendant que les Romains blâment dans les Grecs le mélange des espèces, ils approuvent expressément la communion sous une seule; et enfin ils aiment mieux qu'on prenne une seule espèce à part, que de prendre les deux mêlées ensemble.

Que si l'on vient maintenant à considérer en quel temps se disent ces choses, la preuve sera encore plus convaincante. Bérenger n'avait pas encore paru, et, selon les protestants, la présence réelle, qu'ils regardent comme la source de la communion sous une espèce, n'était pas encore décidée dans l'Eglise. Et quand ils voudraient supposer, selon leur vaine hypothèse, que depuis Paschase Radbert, c'est-à-dire depuis cent cinquante ans, elle avait commencé à prévaloir en Occident, ils ne veulent pas qu'on croie qu'elle ait jamais eu aucun lieu en Orient, et moins encore en ces temps-là, où il n'y avait point de ces gens latinisés et nourris dans les séminaires ou dans les colléges de Rome, que les ministres ne cessent de nous alléguer pour toute défense, quand nous leur montrons tant d'auteurs, tant d'évêques, tant de patriarches qui parlent et qui enseignent comme nous, même dans des conciles. Voilà néanmoins la communion sous une espèce approuvée des Grecs, et par l'ancienne coutume d'une Eglise qu'on n'accuse pas d'avoir varié, sans que personne y ait jamais rien trouvé d'étrange. Quelle preuve plus manifeste peut-on apporter d'une tradition constante?

CHAPITRE XXXV.

De l'office des présanctifiés parmi les Grecs. — Définition de cet office par M de la Roque, et ses deux différences d'avec le sacrifice parfait.

L'office des présanctifiés, célèbre durant le Carême dans l'Eglise grecque, nous est ainsi représenté par M. de la Roque : « Les Grecs, » dit-il [1], « qui regardaient le Carême comme un temps de tristesse et de mortification, et la célébration de l'Eucharistie comme un sujet de joie, ne célébraient et ne consacraient, durant tout le Carême, que deux jours de la semaine, le samedi et le dimanche; de sorte qu'on gardait pour la communion des autres jours les dons qu'on avait consacrés le dimanche et qu'on appelait à cause de cela la liturgie des présanctifiés; « c'est-à-dire, comme il parait par le mot même, sanctifiés et consacrés auparavant.» Voilà comment M. de la Roque explique la liturgie *des dons présanctifiés*; et il ajoute, dans un autre endroit [1], « que les Grecs appelaient ainsi cette liturgie, à cause qu'on n'y faisait pas de nouvelle consécration : » paroles que lecteur doit soigneusement observer. En effet, elle fait très-bien entendre ce que c'est que cet office; et pour en donner une pleine idée, il ne fallait qu'ajouter que c'était dans les jours de jeûne que l'on ne consacrait pas : et que si, durant le carême, l'on consacrait le samedi aussi bien que le dimanche, c'est à cause qu'en Orient ce n'était pas la coutume de jeûner en ces deux jours.

Il importe de remarquer en ce lieu, avec M. de la Roque, que ce n'était pas la communion, mais *la consécration* de l'Eucharistie que l'Eglise orientale trouvait peu convenable à la *mortification et à la tristesse du Carême*. On voit en effet que l'on communiait en ces jours destinés à la tristesse et au jeûne; mais qu'on n'y *consacrait* pas, parce que c'était la consécration qui attirait avec elle, dans la parfaite célébration du sacrifice, la célébrité et la joie que l'on voulait éviter durant ces jours. Le sacrifice de l'Eucharistie est un sacrifice d'actions de grâces, et le mot même l'emporte, puisque c'est là ce que veut dire *Eucharistie*. L'Eglise donc, dans son sacrifice, offre à Dieu avec le corps et le sang de Jésus-Christ des actions de grâces pour tous ses bienfaits; et ces actions de grâces demandent une allégresse et des cantiques de joie que l'Eglise orientale jugeait peu conformes avec les gémissements de la pénitence et du jeûne. C'est donc pour cette raison que l'on ne consacrait pas, c'est-à-dire que l'on n'offrait pas, et que l'on donnait la communion avec les dons offerts et consacrés au samedi ou au dimanche.

Je ne veux pas disputer encore avec M. de la Roque, de l'antiquité de cette observance. Je me contente des mille ans que ce ministre accorde aux Grecs [2], et qu'aussi l'on ne peut pas leur disputer; puisqu'il est fait mention de l'office des présanctifiés au concile tenu *in Trullo* [3] en l'an 707 [4], comme d'une chose déjà établie dans toute

[1] *La Roq.*, part. II, ch. 8, p. 217, 218.

[1] *Ibid.*, p. 61 — [2] Pag. 218. — [3] Can. 52, *Labb*, tom. VI, p. 1165. — [4] Le P. Pagi, qui discute les différentes opinions sur l'année de la

l'Eglise orientale. Sur ce fondement et sans attribuer, quant à présent, une plus grande antiquité à cet office, j'y remarquerai seulement deux choses considérables, qui en font la différence d'avec le sacrifice qu'on nomme parfait : l'une, que l'oblation ou la consécration y manque ; et l'autre que l'on y communie sous une seule espèce.

Il n'y a personne qui ne voie d'abord combien ces deux choses sont favorables à notre doctrine ; puisque la première fait voir l'action du sacrifice comme distinguée de celle de la communion, et la seconde fait voir par tout l'Orient, il y a au moins mille ans, la communion sous une espèce, dans un office public et dans l'assemblée des fidèles, cinq jours de la semaine durant tout le temps de Carême. La liaison de ces deux choses paraîtra claire dans la suite ; mais il faut premièrement établir le fait par des preuves incontestables.

J'ai dit que la première chose qui manquait à l'office des présanctifiés était, comme l'a expliqué M. de la Roque [1], la célébration et la consécration de l'Eucharistie. Encore un coup, je prie le lecteur de se bien mettre cela dans l'esprit, parce que la remarque sera de conséquence dans la suite. « Les Grecs, » dit ce ministre [2], « ne célébraient et ne consacraient que deux « jours de la semaine, » de sorte qu'aux cinq autres jours de la semaine il n'y avait ni célébration ni consécration. C'est ce que les anciens avaient appelé, et ce que nous appelons après eux, l'*oblation* et le *sacrifice*. Mais comme M. de la Roque n'a pas voulu se servir de ces mots, et qu'il est d'une extrême conséquence pour toute cette matière qu'ils soient bien entendus, nous trouverons un autre ministre qui nous le dira. Ce sera M. le Sueur, dans son *Histoire ecclésiastique*, où nous avons une explication de la célébration de l'Eucharistie, dont on verra résulter de grandes choses, et en général pour toute notre croyance, et en particulier pour la question dont il s'agit.

Voici donc par où commence ce ministre : « C'était, » dit-il [3], « la coutume ancienne des fidèles d'apporter sur la table eucharistique du pain et du vin et d'autres choses, pour prendre une partie de ce pain et de ce vin qui avaient été offerts, afin d'en faire le sacrement de l'Eucharistie. Ces choses, présentées et offertes par le peuple, étaient nommées oblations, offrandes, sacrifices, et quelquefois holocaustes : » mais, de peur qu'on croie que le sacrifice de l'Eucharistie ne consistât dans ces offrandes du peuple, ce ministre ne tarde pas d'ajouter ces mots [1] : « Après cette première oblation que nous avons « représentée » (qui était celle du peuple lorsqu'il apportait sur l'autel du pain et du vin), « on faisait une seconde oblation en les présen« tant et CONSACRANT A DIEU » par la prière qu'on lui adressait, afin qu'il lui plût de répandre sa vertu dessus, pour les rendre salutaires, comme on le peut voir au VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*, chap. 12. La troisième oblation se faisait, quand, après la consécration des symboles, on les présentait à Dieu, comme on le peut voir par toutes les anciennes liturgies, et *particulièrement par celles de l'Eglise romaine.* Il cite ici les paroles notre canon ; et sans disputer avec lui, puisque ce n'est pas de quoi il s'agit, si ce qu'on présentait à Dieu était le vrai corps et le vrai sang, je me contente, quant à présent, de ce qu'il avoue [2], que « le pain et le « vin consacrés sont le sujet et la matière de « cette oblation et de ce sacrifice qu'on présen« tait à Dieu. » Enfin il est donc constant qu'on présentait à Dieu le pain et le vin pour les consacrer, et qu'après qu'on les avait consacrés, on les lui présentait encore, comme nous faisons ; de sorte qu'on ne peut rien disputer pour l'action que nous appelons l'oblation et le sacrifice.

Mais on va voir ici les artifices des ministres, lorsqu'ils paraissent agir avec le plus de sincérité. M. le Sueur, qui semble en effet nous accorder de si bonne foi tout ce que nous pouvons souhaiter sur le sacrifice, dissimule ce qu'il y a de plus fort. Car, en marquant les paroles du livre des *Constitutions apostoliques*, il dit seulement qu'on y présentait et qu'on y consacrait à Dieu le pain et le vin, « afin qu'il « répandît sa vertu dessus pour les rendre sa« lutaires à son peuple. » Mais voici ce qu'il fallait dire, et ce que nous lisons tout du long à l'endroit que ce ministre a coté [3] : « Nous vous offrons, ô Seigneur ! ce pain et ce calice, en vous rendant grâces de ce que vous nous avez faits dignes d'assister en votre présence, pour exercer cette sacrificature ; et nous vous prions, ô Dieu ! qui n'avez besoin de rien, que vous regardiez favorablement ces dons qui sont mis devant vous, et que vous y preniez votre plaisir à l'honneur de votre Christ, et que vous envoyiez sur ce sacrifice votre Saint-Esprit, témoin de la passion du Seigneur Jésus, pour faire ce

tenue de ce concile, regarde comme une chose certaine, d'après les preuves qu'il apporte, que ce concile a été commencé l'an 691. Bossuet, qui le place ici en 707, le met plus bas en 682. Mais Pagi nous paraît bien prouver que l'un et l'autre sentiments sont aussi mal fondés. — *Voy. Critic. in Annal. Baron.*, t. III, p. 129 et seq. (*Ed. de Déforis.*) — [1] *La Roq.*, p. 61. — [2] Pag. 218. — [3] Tom. IV, p. 156.

[1] *La Roq.*, tom. IV. p. 170. — [2] Pag. 171. — [3] *Const. apost.* lib. VIII, c. 12.

pain le corps de votre Christ, et ce calice son sang, afin que ceux qui y participent soient confirmés dans la piété, et obtiennent la rémission de leurs péchés. » De peur qu'on ne me chicane sur la version, j'avertis que je transcris celle de M. de la Roque. En bonne foi, M. le Sueur, qui voulait décrire le sacrifice de l'Eucharistie, comme il était offert par les anciens, et qui citait pour cela les *Constitutions apostoliques*, [1], devait-il en omettre les principales paroles? Et puisque, pour confirmer ce qu'il disait du sacrifice, il alléguait, comme un monument digne de croyance, les anciennes liturgies, et en particulier celle de l'Eglise romaine, fallait-il taire qu'on trouve partout dans ces liturgies, comme dans les *Constitutions apostoliques*, cette prière de faire avec le pain et le vin, le corps et le sang de Jésus-Christ, ou, comme porte une de ces anciennes liturgies [2], *d'en faire le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ*, et encore, *en les changeant par le Saint-Esprit*, c'est-à-dire par une efficace et une opération également sainte et toute-puissante? Si ce ministre avait rapporté toutes ces choses, peut-être n'aurait-il pas dit, avec autant d'assurance qu'il a fait, que les paroles de la liturgie ne *se peuvent dire du propre corps de Jésus-Christ*. Mais enfin, demeurons-en à ce qu'il nous donne, et reconnaissons la consécration ou oblation de l'Eucharistie, comme une action distinguée de la communion.

Et de peur qu'on ne veuille croire que ce qu'avoue M. le Sueur, du IVe et du Ve siècle, ne se trouve pas dans les siècles précédents, un autre docteur protestant va nous aider à le faire remonter plus haut; c'est l'anonyme lui-même, qui, dans l'espérance de s'appuyer de l'autorité de saint Cyprien, a traduit toute la lettre de ce grand martyr à Cécile [3]. Le sujet en est important. Ce saint homme entreprend ceux qui, au lieu d'offrir du pain et du vin dans le sacrifice, pour en faire le corps et le sang de Notre-Seigneur, y offraient du pain et de l'eau, et il les confond par ces paroles : « Qui est celui « qui mérite mieux d'être appelé le souverain « sacrificateur de Dieu, que Notre-Seigneur « Jésus-Christ, qui, offrant un sacrifice à son « Père, a offert la même chose que Melchisédech, à savoir du pain et du vin, c'est-à-dire « son corps et son sang [4]? » Encore une fois, Messieurs, ce n'est pas de la réalité que nous disputons; et s'il en fallait disputer, nous vous ferions voir que Jésus-Christ lui-même, qui venait être notre victime, n'a pu offrir à son Père seulement du pain et du vin : d'où il s'ensuit qu'il ne lui a offert le pain et le vin qu'en tant qu'il les a changés en son corps et en son sang pour les lui offrir. C'est ce qui paraît clairement dans les paroles de saint Cyprien, que le ministre a un peu déguisées, mais que nous allons traduire de mot à mot : « Car si Jésus-Christ notre Seigneur et notre Dieu, est lui-même le Souverain Pontife de Dieu le Père; *si Jesus Christus Dominus noster ipse est Summus Sacerdos Dei Patris*; et s'il s'est offert lui-même le premier en sacrifice à son Père, et s'il a commandé de faire la même chose en sa mémoire : *et sacrificium Patri seipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit :* certainement le vrai sacrificateur, qui fera la fonction de Jésus-Christ, sera celui qui imitera ce qu'il a fait; *utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur* : et alors il offre dans l'Eglise à Dieu le Père, un vrai et plein sacrifice, s'il offre selon qu'il voit que Jésus-Christ a offert : *et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.* » Saint Cyprien pose donc pour fondement que, pour offrir comme il faut à Dieu le Père le sacrifice de l'Eucharistie, il faut y offrir ce que Jésus-Christ y a offert, et ce qu'il nous a commandé d'y offrir à son exemple. Or, ce qu'il y a offert, selon saint Cyprien, « c'est lui-même, *sacrificium Patri seipsum obtulit*; et c'est aussi ce qu'il nous a commandé d'offrir, *et hoc fieri in sui commemorationem præcepit.* » Il paraît donc, comme nous venons de le dire, qu'il n'a offert à son Père du pain et du vin, que parce qu'en les changeant en son corps et en son sang, en les offrant à son Père, il s'y est aussi offert lui-même. Voilà qui est convaincant, sans doute, mais en attendant que nos adversaires reconnaissent cette vérité, du moins seront-ils forcés d'avouer que dès le temps de saint Cyprien, on croyait que le Fils de Dieu, en instituant l'Eucharistie, n'avait pas seulement présenté un don céleste à ses disciples, mais encore qu'il avait offert un sacrifice à son Père; et qu'ensuite, lorsqu'on célébrait l'Eucharistie dans l'Eglise, il fallait observer, comme deux actions distinguées, le sacrifice offert à Dieu, et la communion donnée au peuple.

Or, c'était cette oblation en laquelle, comme on a vu, consistait la consécration, qu'on omettait dans l'office des présanctifiés : et c'est en quoi on le distinguait du sacrifice parfait, où l'on faisait la consécration et l'oblation avec la

[1] *Hist. eccl.*, part. I. c. 7, p 75. — [2] *Liturg, Basil.*, *Oper.* t. II, *Append.* p. 669. — [3] Anonyme, part. II, p. 271. — [4] *Cyp.*, epist. 63, *ad Cæcil.*, p. 109.

communion de l'Eucharistie. Car, comme nous venons de le voir, dans le sacrifice parfait, lorsqu'on apportait d'abord les dons à l'autel, ils n'étaient pas encore consacrés, et on les y consacrait. Mais dans le service des présanctifiés, le mystère était déjà consommé et parfait; c'est-à-dire qu'on apportait le pain déjà consacré; et c'est pourquoi on lui rendait une adoration parfaite, comme l'explique Cabasilas [1], célèbre interprète de la liturgie parmi les Grecs. Telle était donc la première différence de l'office des présanctifiés d'avec le sacrifice qu'on nommait entier ou parfait.

De cette première différence il en naissait une seconde, qui fait davantage à notre sujet : c'est que dans l'Office des présanctifiés, et cinq jours de la semaine durant tout le Carême, on communiait dans l'Eglise même et à l'assemblée des fidèles, sous la seule espèce du pain. J'ai dit que cette seconde différence venait de la première, et la raison en est assez aisée à entendre. Car, selon toute la tradition, le sacrifice de l'Eucharistie dépend tellement de la consécration des deux espèces, qu'on ne lit jamais aucun exemple où l'on n'y en voie qu'une seule. Si donc l'Office des présanctifiés eût été un sacrifice parfait, il eût fallu nécessairement qu'on y vît paraître les deux espèces, puisqu'on les y aurait nécessairement consacrées. Mais parce qu'on n'y consacrait pas, et qu'à vrai dire on n'y offrait pas le sacrifice, on n'y était pas astreint aux deux espèces; de sorte qu'on y communiait comme dans la communion domestique, comme dans celle des malades, en un mot comme dans les communions qui se faisaient ordinairement par la réserve, avec la seule espèce du pain. De là vient, comme il a été remarqué dans le *Traité de la communion* [2], et comme on le peut voir dans l'Eucologe des Grecs [3], que la première chose qu'on voit dans l'Office des présanctifiés, est la manière dont les pains qu'on y employait doivent avoir été consacrés dans un sacrifice précédent. On voit donc qu'on ne conserve et qu'on ne réserve que le pain : on apporte ce qui s'appelle *ἀρτόφοριον*, c'est le vaisseau où l'on réserve le pain sacré, et on y met ces pains consacrés, qui doivent servir dans les jours suivants. Quand on commence l'office des présanctifiés, il est dit qu'on apporte *le pain consacré sur la patène sacrée avec grande vénération* [4] : on l'encense, on le couvre selon la coutume, on l'élève sans le découvrir, le prêtre en « approche sa main avec une grande révérence, et prend le pain sacré avec beaucoup de vénération et de crainte [1]. » Et après : « mettant la main sur les dons divins qui sont couverts, il touche le pain vivifiant avec grande révérence et tremblement, et ensuite le découvrant il achève la communion des dons divins. »

Il est vrai qu'on voit aujourd'hui dans la rubrique de l'Office des présanctifiés, qu'en consacrant les pains qu'on doit réserver, *on met avec la cuiller du sang précieux en forme de croix sur chaque pain* [2]. C'est ce que je n'ai pas dissimulé dans le *Traité de la communion* [3]. Car s'il faut écrire, ce doit être pour rendre témoignage à la vérité, et non pas pour remporter la victoire à quelque prix que ce soit. Mais j'ai fait voir clairement qu'avec ces gouttes de sang sur chaque pain qu'on réservait, notre argument n'en est pas moins fort, pour deux raisons.

La première, c'est que quelques gouttes de sang sur un pain entier sont un trop faible secours pour donner la communion sous les deux espèces après la réserve de quelques jours, et après encore que, selon la coutume des Grecs, on a fait passer les pains consacrés sur le réchaud, pour y dessécher entièrement ce qu'il y aurait de liqueur. Il paraît donc clairement, comme je l'ai remarqué, que les Grecs n'ont pas en « vue, dans ce mélange, la communion sous les deux espèces, qu'ils eussent données autrement s'ils les avaient crues nécessaires; mais l'expression de quelque mystère, tel que pourrait être la résurrection de Notre-Seigneur, que toutes les liturgies grecques et latines figurent par le mélange du corps et du sang; parce que la mort de Notre-Seigneur étant arrivée par l'effusion de son sang, ce mélange du corps et du sang est très-propre à représenter comment cet Homme-Dieu reprit la vie. »

Mais la seconde raison est encore plus décisive; puisque j'ai prouvé clairement que cette légère infusion du sang de Notre-Seigneur sur son sacré corps n'est pas ancienne parmi les Grecs [4]. Car Michel Cérularius, patriarche de Constantinople, qui vivait dans le milieu du XI[e] siècle, écrivait encore dans la Défense de l'Office des présanctifiés, « qu'il faut réserver pour cet Office les pains sacrés qu'on croit être et qui sont en effet le corps vivifiant de Notre-Seigneur, sans répandre dessus aucune goutte de sang précieux. » Et l'on trouve dans Harménopule [5], célèbre canoniste de l'Eglise de Constantinople, *que selon la doctrine du bienheureux Jean*, patriarche de Constantinople (soit que ce soit saint Jean Chrysostome, ou saint Jean l'Aumônier, ou

[1] *Nic. Cabas.*, *Exp. lit.*, c. 24, tom. II *Bibl. PP. Gr.-L.* — [2] Part. I, n. 6. — [3] *Euchol. græca; Goar, Bibl. PP. Gr. L.*, tom. II, p. 190. — [4] *Ibid.*, p. 191.

[1] *Ibid.*, p. 192. — [2] *Ibid.*, p. 90. — [3] Part. I, n. 6. — [4] *Tr. de la comm.*, p. I, n. 6. — [5] *Harm.*, *Epist. can.*, sect. 2, tit. 6.

saint Jean le Jeûneur, ou quelque autre), *il ne faut point répandre le sang précieux* sur les présanctifiés qu'on veut réserver; « et c'est, » dit-il, « la pratique de notre Église. » Ces deux passages, cités dans le *Traité de la communion*, sont demeurés sans réplique. Comme donc ni M. de la Roque, ni l'anonyme, de si rigoureux censeurs, n'ont rien eu à y opposer, le fait demeure pour avéré. Ainsi, quoi que puissent dire les Grecs modernes, leur tradition est contre eux, et il doit passer pour constant que le pain sacré se réservait seul dans l'Office des présanctifiés.

Aussi le patriarche Cérularius a-t-il pris une autre méthode, pour trouver les deux espèces dans cet Office; et M. de la Roque produit avec moi un passage de ce patriarche dans l'ouvrage que nous venons de citer, où il dit « qu'on met « le pain saint présanctifié, et auparavant devenu « parfait, » c'est-à-dire déjà consacré, dans le « calice mystique; et ainsi le vin qui y est, est « changé au sacré sang du Seigneur; » et l'on croit « qu'il y est changé, » sans qu'on ait dit sur ce vin, de l'aveu de ce patriarche et de M. de la Roque, « aucune des oraisons mystiques et « sanctifiantes; » par où il paraît clairement que Michel Cérularius ne mettait pas la communion des deux espèces dans l'infusion, qu'on fait à présent parmi les Grecs, de quelques gouttes de sang sur un pain consacré.

De dire qu'il la faille mettre dans la consécration du vin, qui se ferait par le mélange du corps, c'est ce que nous détruirons bientôt par des raisons si démonstratives, que j'espère qu'il n'y aura aucune réplique; observant seulement, en attendant, que le premier qui ait écrit que le vin est changé au sang par le mélange du corps, est le patriarche Michel, environ en l'an 1050 de Notre Seigneur, sans que M. de la Roque, qui nous vante ici l'antiquité grecque et latine, ait pu nommer un seul auteur ni grec ni latin qui ait dit la même chose avant ce temps.

Et sans aller plus avant ni approfondir davantage la question, on voit déjà l'absurdité de cette doctrine : puisque par une telle imagination le patriarche Michel détruit l'Office des présanctifiés, qu'il avait dessein d'établir. Car cet Office consiste à donner sans consécration les mystères déjà consacrés dans le sacrifice précédent. M. de la Roque en est convenu, comme on l'a vu; et c'est la même définition qu'il nous a donnée de cet office, disant en termes formels qu'on l'appelle l'Office ou la *liturgie des dons présanctifiés, à cause qu'on n'y faisait pas* DE NOUVELLE CONSÉCRATION. Or, pour conserver cette notion des mystères présanctifiés, il ne fallait non plus consacrer le sang que le corps; et l'on ne voit pas comment la consécration de l'un s'accommodait mieux que celle de l'autre à la sainte tristesse du jeûne; outre qu'on ne voit aucun exemple, dans toute l'histoire ecclésiastique, où l'on ait jamais consacré une des espèces de l'Eucharistie, sans en même temps consacrer l'autre. C'est donc une illusion contraire à toute la tradition, et contraire en particulier au dessein des présanctifiés, que de s'imaginer ici la consécration du vin par le mélange du pain consacré; et, M. de la Roque, qui croit se sauver par une si mauvaise défaite, se contredit ouvertement lui-même.

Concluons donc que le service des présanctifiés était un service où, publiquement et dans l'assemblée des fidèles, comme nous l'avons déjà dit, à chaque semaine du carême, tout le clergé et le peuple communiaient cinq fois sous la seule espèce du pain, il y a pour le moins mille ans.

CHAPITRE XXXVI.

Antiquité de l'Office des présanctifiés.

J'ai dit : il y a pour le moins mille ans. Car au reste on ne peut douter qu'il n'y ait beaucoup davantage que l'Office des présanctifiés est en usage dans l'Église d'Orient; et c'est une erreur manifeste que d'en attribuer l'institution, comme fait M. de la Roque [1], au concile tenu *in trullo*. C'est une faute perpétuelle de tous les ministres, de mettre l'origine d'une chose à l'endroit où ils s'imaginent en avoir trouvé la première mention. Par exemple, ils ne craignent pas d'établir la date de la prière des saints au temps de saint Grégoire de Nazianze, parce qu'ils veulent qu'il soit le premier à en parler. Mais, sans rapporter les autres preuves qu'on en a dans les siècles précédents, il ne fallait pas oublier que saint Grégoire de Nazianze en parle comme d'une chose déjà établie, et qui est venue de bien plus haut. Quand donc M. de la Roque a trouvé dans le concile *in trullo* l'Office des présanctifiés, il devait faire voir qu'on y en parle comme d'une chose nouvelle que l'on institue; mais voici au contraire ce qui en est dit : « Que dans tous les jours du jeûne du saint Carême, on fasse l'Office sacré des présanctifiés, excepté le dimanche et le samedi et le jour de l'Annonciation [2] : » où l'on parle visiblement de cet Office, comme d'une chose connue, dont on détermine les jours, mais dont on suppose le fond déjà établi. Aussi M. de la Roque n'apporte-t-il aucune raison de son sentiment. « Je rapporterai, » dit-il [3], « volontiers l'origine de cet Office au concile *in*

[1] *La Roq.*, p. 61, 218. — [2] *Conc. in trull.*, can. 52; *Labb.*, tom. v, col. 1166. — *La Roq.*, p. 218.

trullo. » Je vois bien qu'il le ferait *volontiers*, et que *volontiers* il reculerait le plus qu'il pourrait une pratique qui lui est contraire ; mais le canon qu'il rapporte ne le souffre pas ; et une chose déjà établie dans toute l'Eglise orientale, sans doute ne commençait pas alors. Bien plus, on voit cet Office plus de soixante ans avant ce concile, sous le patriarche Sergius, qui mourut en l'an 639, plus de quarante ans avant le concile, qui, comme nous avons vu, a été célébré en 682. C'est dans la *Chronique d'Alexandrie* à l'olympiade 348, et cinq ans après l'empire d'Héraclius, c'est-à-dire vers l'an 648, que nous trouvons le service des présanctifiés, mais comme une chose établie. Car il y est dit : qu'en ce temps, sous Sergius, patriarche de Constantinople, « pendant qu'on porte les dons présanctifiés de la sacristie sur l'autel, incontinent après la prière DIRIGATUR : Que nos vœux soient dirigés, et après que le prêtre a dit : PAR LE DON DE VOTRE CHRIST, le peuple commence à chanter ces mots : MAINTENANT LES PUISSANCES CÉLESTES VONT ADORER INVISIBLEMENT AVEC NOUS, CAR VOILA QUE LE ROI DE GLOIRE FAIT SON ENTRÉE, VOILA QUE LE SACRIFICE MYSTIQUE EST PORTÉ EN DON : » et le reste. C'est la prière que l'on dit encore dans le même endroit de cet Office ; et pour le remarquer en passant, dès ce temps-là on disait, en apportant le pain consacré : « Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée : » et le peuple joignait alors ses adorations à celles des anges. Mais ce qui fait à notre sujet, c'est que, dans une si grande antiquité, on nous parle de l'Office des présanctifiés, comme étant déjà tout formé ; puisqu'on marque seulement l'endroit où l'on commença alors à placer une certaine prière. La *Chronique d'Alexandrie* est écrite au VIII[e] siècle, et lorsque la mémoire de cette pieuse introduction était encore récente. Ainsi l'Office des présanctifiés ne nous paraît, il y a déjà tant de siècles, que comme ancien et formé, sans que personne en marque le commencement. Et en effet, je ne comprends pas la difficulté que peut trouver M. de la Roque à le reconnaître dès les premiers temps ; puisqu'après tout, cet Office, selon ce ministre, n'est autre chose que la communion avec l'Eucharistie consacrée dans les jours précédents ; chose que la communion domestique et celle des malades nous fait voir dès les premiers siècles du christianisme. Aussi voyons-nous cet Office fondé manifestement sur le concile de Laodicée, dont l'année[1] est incertaine ; mais qui fut tenu constamment au IV[e] siècle. Voici donc ce que dit ce saint concile[1] : « Qu'il ne faut pas offrir le pain durant « le Carême, si ce n'est le samedi et le diman- « che. » On y voit donc dès ce temps la défense *d'offrir* et de consacrer aux jours de jeûne. Mais nous avons déjà vu que ce n'était que l'oblation et le sacrifice, ou ce qui est la même chose, la consécration, et non pas la communion, que l'on jugeait répugnante à la tristesse du jeûne. Encore donc qu'on s'abstînt de consacrer, rien n'empêchait qu'on ne communiât ; et c'est pourquoi nous voyons dans le concile de Laodicée qu'il est défendu *d'offrir*, et non pas de communier : « Il ne faut pas, » dit-il, « offrir le pain. » En défendant seulement de l'offrir, il approuve tacitement qu'on le mange, comme nous voyons en effet qu'on le faisait ; et il ne parle que du pain, pour montrer qu'en communiant sous cette espèce sacrée, on le mangeait à la vérité les jours de jeûne, mais sans l'offrir ni le consacrer : chose qui se rapporte si bien à l'office des présanctifiés que les Grecs conservent encore, qu'on ne peut douter qu'il ne vienne de cette source. Que dis-je, de cette source ? Le concile de Laodicée n'institue rien de nouveau, et il ne fait qu'affermir ou renouveler ce qu'il trouvait établi. Ainsi, et le sacrifice des présanctifiés et la communion que l'on y faisait sous une espèce, sont de la première antiquité dans l'Eglise grecque.

Contre de si solides fondements, M. de la Roque n'oppose rien que trois témoignages[2] : l'un de Nicétas Pectoratus, au milieu du XI[e] siècle : l'autre de Michel Cérularius, du même temps ; et le dernier de Siméon de Thessalonique, « qui vivait, » dit ce ministre, « il y a plus de trois « cents ans. » Voilà toute l'antiquité qu'il a pu donner à sa consécration par le mélange. L'anonyme y ajoute Cabasilas, auteur encore plus récent : et il est vrai que ces quatre auteurs, dont le plus ancien passe à peine six cents ans, pour trouver dans leur Office des présanctifiés la communion sous les deux espèces, ont dit que, sans aucune des paroles sanctifiantes, le vin était consacré par le seul mélange du corps. Mais c'est par leur nouveauté que nous prouvons invinciblement l'ancienne tradition de la communion sous une espèce. Car tous ces auteurs reconnaissent qu'on ne réservait que le pain pour célébrer l'Office des présanctifiés, et c'était sans contredit l'ancienne pratique. C'est aussi ce qu'on voit encore dans l'Eucologe des Grecs. L'infusion de quelques gouttes de sang, qu'on y a depuis ajoutée, n'est, de l'aveu de ces auteurs, ni suffisante ni ancienne. Elle n'est pas suffisante, puisque quelques gouttes sur un pain ne suffisent

[1] Pagi se fondant sur Godefroi, et sur les raisons que cet auteur tire de Philostorge, pour appuyer ses conjectures, pense qu'il est très-probable que ce concile a été assemblé l'an 363. *Voy.* PAG., *Crit. histor. chronol.*, tom. 1, pag. 377. (*Edit. de Déforis.*)

[1] Can. 49. — [2] *La Roq.*, p 220.

pas pour sauver les deux espèces. Elle n'est pas ancienne, puisque Michel Cérularius en a reconnu la nouveauté. La consécration par le mélange n'en est pas moins nouvelle; puisque déjà, sans aller plus loin, il paraît que Michel Cérularius, ou les auteurs de son temps, sont les premiers qui l'ont avancée; et nous verrons, qu'elle est opposée à toute la tradition précédente. Il ne reste donc rien d'ancien dans l'Office des présanctifiés, selon la propre tradition de l'Eglise grecque, que la réserve du pain et la communion sous une espèce.

Il faut néanmoins répondre à quelques difficultés que nous font nos adversaires. La première est tirée de l'Office même et du nom même des *présanctifiés*. Car on les appelle *présanctifiés* au nombre pluriel. On criait avant la communion : « Les choses saintes présanctifiées, » ou « les saints dons présanctifiés, sont pour les saints : » donc il y en avait plusieurs, donc on donnait les deux dons; c'est-à-dire le corps et le sang.

Cette objection est trop faible pour être tant répétée et tant exagérée par d'habiles gens. Car les dons présanctifiés ne sont visiblement autre chose que les pains déjà consacrés, que l'on avait réservés du dimanche, ou les particules de ces pains, qu'on allait distribuer au peuple. Ces particules s'appelaient les dons, et de l'aveu des ministres, on ne peut entendre autre chose par les dons présanctifiés; puisque selon eux, et selon les anciens Grecs qu'ils allèguent, le vin, qu'on allait mêler avec le corps, n'était pas présanctifié ou consacré auparavant; mais qu'il l'allait être, s'il les en faut croire, par ce mélange. Il n'y a donc rien de plus vain que cette objection. Mais il y a une autre chose qui paraît plus digne de remarque, et qu'aussi je n'ai pas voulu oublier dans le *Traité de la communion :* c'est qu'encore qu'il paraisse assez, comme on a vu dans toute la liturgie des présanctifiés, que c'est le pain seul qu'on réserve, qu'on apporte de la sacristie, qu'on élève, qu'on encense et qu'on distribue ; néanmoins on ne change rien dans la formule ordinaire des prières, et on nomme le corps et le sang, comme on fait quand on donne également l'un et l'autre. C'est de quoi on ne peut rendre de raison que par la doctrine de l'Eglise catholique, et par les exemples, dont nous avons déjà vu un si grand nombre, où on ne laisse pas de nommer le corps et le sang, quoiqu'en effet on ne donne qu'une seule espèce, par la puissante impression qu'on a toujours eue, que leur substance comme leur vertu sont inséparables.

CHAPITRE XXXVII.

Le corps et le sang nommés, quoiqu'il n'y ait qu'une espèce; parce que leur substance et leur vertu sont inséparables.

L'anonyme ne peut souffrir cette réponse, et il veut que je l'appuie par quelque bon témoignage [1]. Il en a déjà vu plusieurs des plus authentiques, et celui-ci n'est pas des moindres. Mais l'anonyme le tourne d'une autre manière; et pour ne rien oublier, il ne faut pas laisser passer sa conjecture sans examen.

Voici donc comment il fait l'histoire de l'Office des présanctifiés : « Il est vrai, dit-il, que les Grecs (durant le Carême) consacraient seulement le samedi et le dimanche; mais il est constant aussi qu'ils réservaient suffisamment du pain et du vin pour la communion des autres jours. » Voilà ce qu'il pose pour constant; et il conjecture que dans la suite « peu à peu on a gardé peu de vin [2] ; et enfin, par une sotte crainte que le vin ne s'aigrît ou ne se gâtât, ils se sont contentés de mêler quelques gouttes de ce vin sacré sur le pain qu'ils voulaient réserver. Mais quoique leurs rites aient changé, on n'a rien changé dans ces Rituels anciens de l'Eglise, et on reconnaît encore aujourd'hui dans leur langage quelle était la foi et la pratique ancienne. »

La conjecture est ingénieuse, et pourrait avoir quelque vraisemblance, si ce n'était que ce que cet auteur pose d'abord *pour constant*, par malheur, selon lui-même, n'est pas sûr, et qu'absolument il est faux. « Il est constant, » dit-il, « que les Grecs réservaient suffisamment du pain et du vin pour la communion des autres jours; et c'est, poursuit-il, ce que nous apprend en termes formels Nicétas Pectorat, moine grec, dans sa Dispute contre les Latins, environ l'an de grâce 1053. » Voilà un fait bien articulé, voilà ce que l'anonyme donne pour constant. Mais c'est sans en être trop assuré; puisqu'aussitôt après il varie. « Il est, » dit-il, « évident que les Grecs gardaient autrefois le pain et le vin sacrés; ou bien s'ils ne gardaient que le pain comme M. Bossuet assure qu'ils font maintenant qu'en le mêlant au vin non consacré, ils le consacraient par ce mélange : ce qui fait dire à Cérularius, patriarche de Constantinople, que le vin, dans lequel on mêle le corps réservé, est changé au sang précieux par ce mélange. »

Voilà manifestement assurer ce qu'au fond on sent bien qu'on ne sait pas. *Il est constant qu'on réservait du pain et du vin;* témoin Nicétas : *il est évident* que si l'on ne réservait que le pain, on s'en servait pour changer au sang le vin qu'on ne réservait pas; témoin Cérularius. Et ce qu'il

[1] Anonyme, p. 246. — [2] Pag. 249.

y a de plus important, c'est que l'un de ces faits visiblement détruit l'autre. Car si, sans réserver le vin, on le consacrait *par le corps réservé*, selon Cérularius; on ne réservait pas le pain et le vin, selon Nicétas : et ce qu'il y a encore de pire, c'est que Cérularius était le patriarche de Nicétas, et que c'était sous les ordres de ce patriarche que Nicétas disputait contre les Latins. C'était donc dans le même temps, et dans la même Eglise de Constantinople, que *constamment*, selon Nicétas, on réservait le vin sacré, et que *constamment*, selon Cérularius, on ne réservait que le pain avec lequel on changeait le vin au sang précieux. Quelle plus grande confusion peut-on jamais imaginer dans un auteur? Et que dirait l'anonyme s'il trouvait de pareilles contradictions dans nos écrits?

Mais enfin, au fond, dira-t-on, peut-être se trouvera-t-il que Cérularius et Nicétas, le patriarche et le moine à qui il a confié la défense de son Eglise, assurent des faits contraires. Pour le voir une bonne fois et n'y jamais revenir, il faut encore répéter l'endroit où l'anonyme cite Nicétas. « Il est constant, » dit-il [1], « que les Grecs réservaient suffisamment du pain et du vin pour la communion des autres jours. C'est ce que nous apprend, en termes formels, Nicétas Pectorat, moine grec, dans sa Dispute contre les Latins, environ l'an de grâce 1053. Nous sanctifions, dit-il [2], les dons le samedi, desquels nous en gardons suffisamment pour toute la semaine; et dans les autres jours, nous élevons le pain présanctifié, donnons les choses saintes aux saints, par la communion du pain et de la coupe des mystères de Jésus-Christ. »

Deux choses sont ici certaines : l'une, que Nicétas parle de son temps : *Nous sanctifions*, dit-il, *nous gardons, nous élevons, nous donnons*. Voilà visiblement un homme qui parle de son temps. L'autre chose, également certaine, est que l'anonyme produit ce passage pour prouver *qu'il est constant* que l'Eglise grecque réservait le vin aussi bien que le pain consacré; de sorte qu'il sera vrai qu'à la face de l'univers, le patriarche et son religieux déposeront en même temps de deux faits contraires à l'égard de la même Eglise de Constantinople. Mais comme c'est une absurdité qu'on ne peut pas soutenir, aussi n'y a-t-il rien de plus facile que de concilier ces contemporains sur un fait qu'ils voyaient tous deux tous les jours. Car Nicétas ne dit pas qu'on garde le pain et le vin, mais seulement qu'on garde *les dons*; c'est-à-dire les pains réservés et les parcelles qu'on en faisait pour les distribuer : ce que la coutume appelait les dons. Il ne dit pas qu'on élève le pain et le vin présanctifiés; mais qu'on élève *le pain présanctifié*, comme la partie du sacrement qu'on réservait seule, et que seule on consacrait le jour précédent; et s'il parle de la coupe des mystères, c'est qu'il suppose avec Cérularius son patriarche, selon l'erreur que l'on commençait d'établir alors, qu'elle devenait sacrée, et *la coupe des mystères*, par le mélange.

Mais comme cette doctrine ne remonte pas au-dessus de Cérularius et de Nicétas, et qu'avant ce temps il est impossible de trouver un seul homme qui l'ait enseignée, ce qui reste pour constant, c'est que la tradition, que ces auteurs ont trouvée dans l'Eglise, est celle de réserver et de ne donner qu'une espèce dans l'Office des présanctifiés; et cette tradition devait nécessairement venir de plus haut. Car si l'on avait ici changé quelque chose de ce qui se pratiquait au commencement, ce changement serait marqué comme les autres. Lorsque l'on a ajouté dans cet Office, entre les autres prières, cette hymne d'adoration : *Maintenant les puissances célestes*, et le reste que nous avons rapporté; on a marqué cette addition, et il est marqué qu'elle a été faite sous le patriarche Sergius. On a introduit dans ce même Office la coutume de mettre quelques gouttes du sang précieux sur le corps que l'on réservait. La nouveauté en est observée; et l'on doit croire, par cet exemple, que, si l'on avait innové quelque autre chose de considérable dans cet Office, on aurait remarqué cette innovation. Puis donc qu'on n'a point marqué que jamais on ait réservé ni donné au peuple autre chose que le pain sacré, on doit croire qu'il est ainsi de tout temps immémorial. Le concile de Laodicée, où il n'est parlé que du pain, confirme l'antiquité de cette tradition : d'où il s'ensuit que l'Office des présanctifiés, à la réserve des innovations que nous venons de marquer, est le même qu'il a été dans son origine : qu'on n'y donnait que le corps; et que si l'on y parle du sang, ce n'est pas à cause des deux espèces, puisqu'on ne les y donnait pas; mais c'est à cause que la substance avec la vertu du sang se trouvait effectivement dans le corps.

Et c'est de quoi, sans aller plus loin, nous avons la preuve assurée dans cet Office, puisque nous y avons vu l'adoration qu'on rendait à l'Eucharistie, lorsque de la sacristie on la portait sur l'autel. Car c'est alors qu'on disait : *Maintenant les vertus célestes vont adorer avec nous*, et : *Voilà le Roi de gloire qui fait son entrée*. Il y a constamment plus de mille ans qu'on a fait cette prière. Ni les Paschases n'avaient paru, ni Bérenger n'avait été condamné; et l'Eglise orientale chantait déjà en voyant passer l'Eucharistie : *Voilà le*

[1] *Anonyme*, p. 215. — [2] *Nicet., Disp. cum Latin.*

Roi de gloire qui fait son entrée, et les puissances célestes l'adorent avec nous. Ce Roi de gloire n'était pas un cadavre sans âme et sans sang : c'était Jésus-Christ entier, Dieu et homme, et par conséquent son sang avec son corps. Mais c'en est assez sur le service des présanctifiés comme on le faisait dans l'Eglise grecque. Voyons de quelle sorte on le célébrait parmi nous et dans l'Eglise latine.

CHAPITRE XXXVIII.

De l'Office des présanctifiés parmi les Latins.

On ne célèbre parmi les Latins l'Office des présanctifiés que le seul jour du vendredi saint. La coutume est donc de consacrer le jeudi saint le corps de Notre-Seigneur, non-seulement pour ce jour-là, mais pour le jour suivant. On le réserve avec soin : on l'apporte le lendemain à l'autel avec révérence, où on le prend avec le vin consacré. Comme cette coutume est ancienne, j'en ai tiré une preuve de l'ancienne tradition de la communion sous une espèce[1]; et parce que je trouve, dans les anciens livres, que ce n'était pas le seul prêtre, comme à présent, mais tout le peuple qui communiait de cette sorte, j'ai conclu que la communion sous une espèce était publique et générale le vendredi saint.

Au reste, comme il faut en toutes choses agir de bonne foi et défendre la vérité sans prendre sur son lecteur de faux avantages, je n'ai pas voulu dire que cette coutume ait toujours été établie dans toutes les Eglises d'Occident[2]. J'ai cru que je ne devais rien assurer que de l'Eglise gallicane, dont étaient les auteurs que j'ai allégués; et j'ai expressément marqué que la date de ces auteurs n'était pas au-dessus du huitième siècle, me contentant d'assurer que la coutume dont ils parlaient étant alors établie sans qu'on en marquât le commencement, elle devait nécessairement venir de plus haut. Au reste, c'en était assez pour établir ma preuve, et j'ai cru que l'autorité de l'Eglise gallicane et les témoignages du VIII[e] siècle pouvaient contenter les sages.

Les réponses de mes adversaires semblent maintenant demander que je m'explique plus précisément sur l'antiquité de cette coutume, et sur les lieux où elle était établie. Je dirai donc, avant toutes choses, qu'il ne me paraît pas qu'elle le fût dans l'Eglise romaine. J'accorde sans peine à M. de la Roque[3], que du temps du pape saint Innocent, qui est mort au V[e] siècle, cette Eglise, comme dit ce Pape[4], *ne célébrait en aucune sorte les sacrements*; et encore que ce mot de *célébrer* ait été pris dans la suite, comme nous verrons, en divers sens, j'accorde encore au ministre[1] que, selon qu'on l'entendait du temps d'Innocent, il excluait, non-seulement la consécration, mais encore *la distribution du sacrement*; de sorte que l'Office des présanctifiés, que nous faisons à présent le vendredi saint, n'était pas en usage à Rome. Ce qui me le persuade, c'est que plusieurs siècles après, pendant qu'on célébrait parmi nous l'Office des présanctifiés le vendredi saint, les Romains ne le faisaient pas. Alcuin y est exprès, au VIII[e] et au IX[e] siècle. Le jour du vendredi saint, » dit-il[2], « on ne consacre pas le corps du Seigneur; et si l'on veut communier, il faut avoir du sacrifice du jour précédent, ce que les Romains ne font pas. » Amalarius, dans le même siècle, n'est pas moins clair. Il assure qu'à Rome, le vendredi saint, *dans la station où le Pape saluait la croix, personne ne communiait*. Ce que cet auteur dit avoir appris de l'archidiacre de Rome; et il ajoute, *que selon cet ordre, après avoir salué la croix, chacun devait retourner dans sa maison* : par conséquent sans communier, puisque la communion ne se faisait qu'après la salutation ou l'adoration de la croix. On voit même par la dispute du cardinal Humbert contre Nicétas, dans le XI[e] siècle, que l'Office des présanctifiés n'était pas encore en usage à Rome, puisque, s'il eût été en usage, ce cardinal ne l'aurait pas ignoré, et n'aurait pas repris si sévèrement dans les Grecs, comme contraire à toute raison, cet Office des présantictifiés, ou, comme il parle, *la Messe imparfaite ou la Messe sans consécration*[3], dont il aurait vu à Rome même un exemple si solennel le vendredi saint.

C'est donc ici de ces choses où les Eglises varient, puisque même l'Eglise romaine ne les a faites que tard. Et il ne faut pas objecter que cette coutume de communier un vendredi saint avec le pain consacré la veille, se trouve dans l'Ordre romain, et même dans le Sacramentaire de saint Grégoire : d'où il semble qu'on doive conclure qu'elle était dans l'Eglise romaine avant le temps que nous disons. Car il faut avouer de bonne foi que ce que l'on appelle l'Ordre romain, ne dit pas toujours ce qui se pratiquait à Rome. Depuis que, selon la liberté qui est donnée aux Eglises, de varier dans les choses indifférentes, la France eut quitté son ancien usage pour prendre celui de Rome (ce qui fut fait, comme on sait, sous Charlemagne); les Eglises transcrivirent l'Ordre romain pour leur usage, et comme elles retenaient beaucoup de leurs anciennes cérémonies, elles les inséraient dans ce livre. De là vient que

[1] *Tr. de la com.*, part. I, n. 6. — [2] *Ibid.* — [3] *La Roq.*, part. I, ch. 8, p. 203. — [4] *Innoc. I, Epist. ad Decent.*, *Epist. Roman. Pont.*, col 859.

[1] *La Roq.*, *ibid.* p. 204. — [2] Tom. X, *Bibl. PP.* cap. *De Cana.*, col. 240. — [3] *Humb.*, *Repr. Nic.*, ap. Baron., *App.*, tom. XI, p. 771, 772.

ces anciens interprètes de l'Ordre romain, comme Alcuin et Amalarius, y remarquent beaucoup de choses, et entre autres la Messe des présanctifiés, qu'on ne faisait pas à Rome[1]. D'où il est aussi arrivé que l'on trouve l'Ordre romain en tant de manières. Nous en avons en effet divers exemplaires dans la Bibliothèque des Pères, tous sous le titre de l'Ordre romain, dans l'un desquels nous trouvons : « Après les bénédictions ponti- « ficales, comme on a coutume de les donner en « ce pays-ci[2], » en distinction de celles qu'on donnait à Rome : en un autre endroit : « Que « nous ne faisons pas; » et dans un autre exemplaire : « On ne bénit pas ainsi à Rome[3]; » et un peu après, dans l'office du samedi saint[4] : « *Ici* le diacre dit **Ite missa est**, selon l'Ordre ro- « main; mais l'usage de l'Eglise ne le permet « pas à cause des Vêpres. En cette nuit, on ne « parle point chez les Romains de l'Office des « Vêpres, ni devant ni après la Messe; mais parmi « nous, un de l'école, » c'est-à-dire un des chantres, « commence alleluia pour Vêpres; » et le reste, comme on le fait encore parmi nous. On trouve encore ce titre dans ce même livre, au commencement de l'Office de Pâques : «Encore selon les Romains[5]. » En un autre endroit : « On allume sept lampes, » ou, comme un autre Ordre veut, « deux cierges[6]. » Tout est plein de choses semblables, qui montrent combien on diversifiait l'Ordre romain ; et qu'enfin ce livre de l'Ordre romain n'est pas toujours de l'ordre romain, selon qu'il se pratiquait à Rome, mais que c'est souvent l'ordre romain, selon que les Eglises l'appropriaient à leurs usages, en conservant le nom d'Ordre romain; parce que l'Ordre romain en était le fond, et qu'on en gardait ordinairement les principales observances.

Selon cette notion de l'Ordre romain, il ne faut pas croire que tout ce qui en porte le titre soit toujours d'une même antiquité. Ce n'est pas que ce livre ne soit très-ancien, considéré en lui-même, puisque des auteurs du VIII[e] ou du IX[e] siècle l'ont rapporté. Mais, comme de temps en temps les Eglises l'accommodaient à leur usage, et qu'on y faisait des gloses, la règle la plus assurée pour fixer l'antiquité des usages que nous voyons, c'est d'en établir la date par celle des volumes où on les trouve, ou des auteurs qui les rapportent, ou, en tout cas, par le rapport de ce qu'on y trouve, avec des actes d'une antiquité certaine. C'est aussi selon cette règle que je n'ai donné à l'Ordre romain, dans l'Office du vendredi saint, que l'antiquité d'Alcuin et d'Amalarius, qui sont les premiers auteurs où il soit produit.

Il faut dire la même chose du Sacramentaire de saint Gélase, ou de saint Grégoire, lequel Sacramentaire était l'Ordre romain suivant que ces grands Papes l'avaient rédigé. Le Sacramentaire de saint Grégoire, que le docte Menard nous a donné, et qu'on appelle la Messe de saint Eloi, est le plus ancien que nous ayons; et, selon les savantes remarques de cet auteur[1], il paraît accommodé aux usages de l'Eglise de Noyon aux environs du VIII[e] siècle.

Voici donc ce que nous lisons, dans ce livre, pour l'office du jeudi saint[2] : « Cela fait, après avoir lavé les mains, le pontife va devant l'autel, et tout le peuple communie en son rang, et on garde de ce même sacrifice pour le lendemain, afin qu'on en communie. » Et pour montrer qu'on ne gardait que le corps, on voit dans l'office du vendredi saint : « Les deux premiers prêtres, après avoir salué la croix, s'en vont incontinent dans la sacristie, ou à l'endroit où l'on aura posé le corps du Seigneur, qui a été réservé de la veille, le mettant sur la patène : un sous-diacre tient, devant eux, le calice avec du vin non consacré, et un autre porte la patène avec le corps du Seigneur; l'un des prêtres prend de leurs mains la patène, et l'autre le calice, et les portent sur l'autel nu; » c'est-à-dire sans aucun parement; car on les ôtait à ce jour comme on fait encore. « Le pontife cependant se tient assis jusqu'à ce que le peuple ait achevé de saluer la croix ; et pendant que le pontife ou le peuple salue la croix, on répète toujours l'antienne : **Voila le bois de la croix**; » qui est celle que nous chantons encore aujourd'hui, à la fin de laquelle il y a ces mots : « Venez et adorons-le.» Aussi, ce qu'on appelle en ce passage salutation de la croix, s'appelle adoration, en d'autres endroits, du temps même d'Alcuin. Cet auteur, en interprétant dans l'Ordre romain la salutation la croix, dit[3] : « Quan d nous adorons la croix il faut que tout notre corps s'attache à la terre, et que nous ayons dans l'esprit celui que nous y adorons, comme y étant attaché; et nous adorons la vertu qu'elle a reçue du Fils de Dieu. » Ainsi, poursuit-il, « selon le corps nous sommes prosternés devant la croix; mais, selon l'esprit, devant le Seigneur.» Revenons au Sacramentaire. « Après avoir salué la croix, et l'avoir remise à sa place, le pontife descend à l'autel, et dit : *Oremus : Præceptis salutaribus*; jusqu'à ces mots : *Et ab omni perturbatione securi :* » qui sont les mêmes prières dont nous accompagnons encore

[1] *Alc., De div. offic.*, cap. *De Cœna Dom. Amalar.*, l. I, c. 12, tom. x; *Patrol.*, t. XCIX, c. 8885, édit. Migne.—[2] *Loc. cit.*—[3] *Ibid.* —[4] *Ibid.* — [5] *Ibid.* — [6] *Ibid.*

[1] *Men., Præf.* —[2] *Men., Lit. sac.*, p. 69. —[3] *De div. offic.*, cap *De offic. Parasc.*, col. 252.

aujourd'hui l'Oraison dominicale, au vendredi saint comme aux autres jours. Après qu'on a dit *Amen*, le pontife prend de la sainte hostie, et la met dans le calice sans dire mot, et tout le monde communie en silence : et ainsi tout l'office est accompli : *Et expleta sunt universa* : les autels demeurent nus depuis le soir du jeudi saint, jusqu'au matin du samedi. »

Les Catholiques liront ici avec une singulière consolation, l'antiquité de leur Office ; et je crois que les gens de bien souhaiteraient seulement que tout le peuple communiât, comme autrefois, à ce saint jour. Si l'on en avait la dévotion, il ne tiendrait pas à l'Eglise qu'on ne le fît. Mais, sans entrer dans cette matière, contentons-nous de demander à nos réformés s'ils veulent condamner depuis neuf cents ans nos pères, qui, après avoir adoré la croix, communiaient avec le corps seul réservé du jour précédent.

Le Sacramentaire de saint Grégoire [1], tiré du Vatican, dit, de mot à mot, la même chose. L'Ordre romain y est conforme, et nous y lisons ces mots le jeudi saint : « Le pontife, venant à l'autel, divise les oblations, afin qu'on les rompe ; et tout le peuple communie en son rang, et il prend des oblations entières parmi les autres, pour les garder jusqu'au matin du vendredi saint, afin qu'on communie sans le sang de Notre-Seigneur ; et le sang se consume entièrement à ce jour-là [2]. » Après quoi le vendredi saint, comme dans le Sacramentaire de saint Grégoire, on va quérir dans la sacristie « le corps de Notre-Seigneur, on l'apporte sur la patène : on dit l'Oraison dominicale. Le prêtre prend de la sainte hostie, et en met dans le calice sans dire mot, si ce n'est qu'il veuille dire quelque chose secrètement [3] » La même chose se trouve dans Alcuin, et dans tous ces deux endroits on lit ces mots : « Or le vin non consacré est sanctifié, et tout le monde communie en silence ; et ainsi s'achève tout l'Office [4]. »

Pour peu qu'on eût de bonne foi, le sens de ces paroles serait aisé à entendre, et on demeurerait d'accord que le mot de sanctifier se peut prendre en plusieurs manières. Il se prend en premier lieu pour tout ce qui est dédié aux saints usages. Ainsi *le pain qu'on donnait aux catéchumènes*, selon saint Augustin [5], *devenait saint, encore qu'il ne fût pas le corps de Notre-Seigneur* ; ainsi les linges qui servent à l'Eucharistie, le corporal où l'on pose le corps de Notre-Seigneur, et qui est le sacré symbole du linceul où Jésus-Christ fut enseveli, le calice, et les autres vaisseaux sacrés sont sanctifiés par l'attouchement du corps de Notre-Seigneur, ou parce qu'ils sont employés à son ministère ; et sans sortir du pain de l'Eucharistie, dès qu'on l'offre à Dieu pour le sacrifice, qu'il est posé sur l'autel, qu'on l'a béni, il cesse d'être regardé comme profane, encore qu'il n'ait pas été encore consacré pour être le corps de Notre-Seigneur. Mais, outre cette sanctification plus générale, où les choses de profanes deviennent saintes et sacrées, il y a une autre sanctification du pain et du vin, lorsqu'ils sont consacrés et sanctifiés pour être le corps et le sang de Notre-Seigneur.

Il est donc aisé de comprendre qu'ici le vin est sanctifié de la première manière, dans la signification la plus étendue du terme de sanctifier ; et qu'encore qu'on se serve du même terme pour le pain sanctifié le jour précédent, c'est-à-dire véritablement consacré, que pour le vin qui y est sanctifié par l'attouchement de ce pain sacré, on peut aisément connaître qu'il y a une sainteté d'un autre ordre dans le pain qui communique la sainteté, que dans le vin qui la reçoit. Voilà une explication simple et naturelle qui, parmi des gens de bonne foi, devrait faire cesser d'abord toute la difficulté : mais comme nous avons affaire à des esprits contentieux, il ne faut pas espérer qu'ils se rendent si facilement, et nous allons écouter leurs raisons.

CHAPITRE XXXIX.

Que le vin n'est point consacré dans le mélange du corps.

Les paroles de l'Ordre romain que nous avons récitées, font conclure à M. de la Roque et à l'anonyme qu'on croyait alors la consécration du vin par le mélange [1] ; et pour agir en tout de bonne foi, je veux bien leur avouer que quelques-uns le croyaient ainsi, déçus par l'autorité de cette rubrique mal entendue. Mais que ce fût l'intention de l'Ordre romain, ou de l'Eglise romaine, ou des auteurs tant soit peu instruits des sentiments de l'Eglise, je démontre que cela n'est pas possible : premièrement par Alcuin même, qui le premier nous a rapporté ces paroles de l'Ordre romain. Car lui-même dans ce même ouvrage, en continuant l'explication du divin service, et expliquant le canon de la Messe, en vient enfin à ces paroles [2] *qui pridie quam pateretur*, etc. ; c'est-à-dire, *la veille de sa passion Jésus-Christ prit du pain de ses mains sacrées*, etc., *et dit :* Ceci est mon corps. » *Puis prenant ce sacré calice*, etc., *il dit :* « Ceci est mon sang, « etc., faites ceci en mémoire de moi. » Après quoi Alcuin poursuit ainsi : « Les apôtres ont

[1] *Greg.*, tom. III, pag. 69. — [2] Tom. X. *Bibl. Patr.*, col. 67. — [3] *Ibid.* col. 75. — [4] *Ibid.*, col. 76 et 255. — [5] Lib. II, *De peccat. mer. et remiss.*, cap. 26, n. 42.

[1] *La Roq.*, *Rép.*, part. II, ch. 7, pag. 241. — [2] *Alc.*, *De div. offic.*, cap. *De celebr missæ. Patrol.* tom. X, édit. Migne.

usé de ces paroles incontinent après l'ascension de Notre-Seigneur, afin que l'Eglise sût par où elle peut célébrer la perpétuelle mémoire de son Rédempteur. Jésus-Christ l'a montré à ses apôtres, et les apôtres à toute l'Eglise, par ces paroles, sans lesquelles nulle langue, nul pays, nulle ville, nulle partie de l'Eglise ne peut consacrer ce sacrement. » Et incontinent après : « C'est donc par la vertu et par les paroles de Jésus-Christ qu'on a consacré au commencement le pain et le calice, qu'on le consacre à présent, et qu'on ne cessera de le consacrer ; parce que Jésus-Christ prononçant encore par les prêtres ces mêmes paroles, fait son saint corps et son saint sang par une céleste bénédiction. » C'est donc croire que l'on consacre le sang aussi bien que le corps ; et Alcuin n'a pas entendu qu'on pût consacrer le sang par le seul mélange sans prononcer aucune parole, ni que ce fût le sens de la rubrique qu'il rapportait.

Ici M. de la Roque se tait : il ne dit pas un seul mot à ce passage d'Alcuin, quoique je l'eusse rapporté : sentant bien en sa conscience qu'il n'y a point de meilleur interprète d'Alcuin, ni de la rubrique qu'il nous a rapportée le premier, qu'Alcuin même. Il s'ensuit donc clairement que si l'on prend le pain sacré dans du vin, c'est une espèce d'ablution pour en faciliter le passage, et entraîner toutes les parcelles de l'Eucharistie qui pourraient rester dans la bouche ; et que s'il est dit que le vin soit sanctifié par le mélange du pain sacré, c'est de cette sanctification extérieure, où les choses qui ne sont pas saintes par elles-mêmes le deviennent en quelque façon par l'attouchement des choses sacrées, comme le calice, le corporal et les autres vaisseaux sacrés sont sanctifiés et cessent d'être profanes par l'attouchement du corps et du sang. C'est ainsi, dit saint Bernard [1], « que le vin mêlé avec l'hostie consacrée, quoiqu'il ne soit pas consacré de cette manière solennelle et particulière qui le change au sang de Jésus-Christ, ne laisse pas d'être sacré en touchant le corps de Notre-Seigneur. »

Quand j'explique de cette sorte avec saint Bernard cette sanctification du vin mêlé avec le corps de Notre-Seigneur, l'anonyme, contre la coutume des autres ministres, qui témoignent peu de déférence pour ce saint dévot à la Vierge, dit que « quand Bernard de Clairvaux aurait été dans le sentiment de l'Eglise romaine d'aujourd'hui, il faut voir ce qu'en croyait l'Eglise romaine d'alors [2]. » Que ne répondait-il donc à l'autorité si expresse d'Alcuin, auteur du temps, qui nous a le premier parlé de la rubrique dont ils abusent? Pouvait-il décider plus clairement qu'on ne peut consacrer le sang sans la parole, qu'en disant, comme il vient de faire, que sans ces paroles : « CECI EST MON CORPS, CECI EST MON SANG, nulle ville, nulle partie de l'Eglise n'a jamais pu consacrer? »

Qu'on ne m'aille pas chicaner sur ce qu'on prétend que cet Alcuin n'est pas l'Alcuin précepteur de Charlemagne. C'est tout ce que l'anonyme a su répondre à ce passage. Mais que ce soit cet Alcuin ou un autre, quoi qu'il en soit, il est constant que c'est un auteur du temps : que c'est le premier dont nous avons cette rubrique de l'Ordre romain : que Remy d'Auxerre, auteur du temps, a transcrit de mot à mot ce chapitre de la célébration de la Messe dans l'ouvrage qu'il a composé sur la même matière [1] : que Florus, autre auteur du temps, très-célèbre par sa piété et par son savoir, en a fait autant [2] ; et qu'il n'y a rien de plus constant que cette doctrine.

Amalarius n'égale pas le savoir de Florus ni d'Alcuin : mais, soutenu par le même esprit de la tradition, il assure, en expliquant le canon, que la consécration s'y fait par le prêtre, en faisant ce qu'a fait Jésus-Christ, en prenant comme lui du pain et une coupe pleine de vin et d'eau, en les bénissant à son exemple, en répétant ces paroles, *Verba dominica*, à l'endroit où nous les répétons encore : « C'est, » dit-il [3], « ici que la nature simple de pain et de vin est changée en une nature raisonnable ; c'est-à-dire au corps et au sang de Jésus-Christ : » paroles si expresses et si convaincantes, que ni M. de la Roque, ni l'anonyme n'ont pas seulement tenté d'y répondre. L'anonyme dit seulement [4] : « Cela peut être : j'aurais seulement souhaité que M. Bossuet nous eût rapporté les termes d'Amalarius. » Aussi l'avais-je fait [5] ; et outre cela, j'avais expressément marqué l'endroit où il les aurait pu trouver ; mais il ne fait pas semblant de voir tout cela, et voilà ce qu'on appelle répondre à un livre.

Quand nous n'aurions que ces deux auteurs, qui dans toute l'antiquité eussent seuls fait mention de l'Ordre romain, c'en est assez pour détruire cette consécration faite le vendredi saint par le mélange. Mais il faut encore ajouter qu'elle répugne à l'esprit de cet Office. Car le dessein qu'on a eu, en le faisant, est d'éviter, dans la tristesse où l'on est, à cause de la mort de Notre-Seigneur, la célébrité de la consécration. Les ministres de l'Eglise interdits et comme dissipés

[1] Epist. 69, n. 2. *Patrol.*, tom. CLXXXII Migne. — [2] Anonyme, [illegible].

[1] *Patrol.*, tom. CXXXI, édit. Migne. — [2] *Ibid.* — [3] *Amal.*, l. III. — [4] Anonyme, p. 153. — [5] *Tr. de la comm.*, n. 6.

avec les apôtres, frappés d'étonnement et plongés dans la douleur, semblent avoir oublié la plus divine de leurs fonctions, qui est la consécration des saints mystères. Que si celle du corps sacré n'est pas de ce jour, celle du sang n'en est pas davantage; et si l'on eût fait la dernière, l'autre n'eût pas dû être omise. Aussi voyons-nous que tous les auteurs nous disent unanimement, que l'on ne faisait ni l'une ni l'autre. Et Raban, archevêque de Mayence, le plus savant homme d'alors, dit « qu'en ce jour du vendredi saint on ne célèbre en aucune sorte les sacrements; mais, dit-il [1], après avoir achevé les leçons et les oraisons avec la salutation de la croix, on reçoit l'Eucharistie consacrée au jour de la Cène de Notre-Seigneur. » Il est donc clair, quand il dit qu'on ne célèbre les sacrements EN AUCUNE SORTE, qu'il ne l'entend pas de la communion, comme on le faisait du moins à Rome du temps de saint Innocent, puisqu'il raconte la manière dont on communiait avec l'Eucharistie consacrée la veille; mais de la consécration, qui par conséquent, selon lui, ne se faisant *en aucune sorte* le vendredi saint, celle qu'on imagine par le mélange demeure tout à fait exclue. Amalarius marque aussi, comme une chose qui répugne à la tristesse de ce jour, *d'y faire le corps de Notre-Seigneur* [2]; et comme il n'y répugne pas moins de faire le sang, il dit que ceux « qui consacrent, » c'est-à-dire qui croient consacrer « par le mélange, » car pour lui nous venons de voir combien il est éloigné de ce sentiment : « ceux-là, » dit-il [3], « n'observent pas la tradition de « l'Eglise dont parle le pape Innocent, qui dé« fend de célébrer en aucune sorte les sacre« ments, » c'est-à-dire de les consacrer, comme Raban de Mayence nous l'a fait entendre.

CHAPITRE XL.

Réponses aux preuves des ministres : Ordre romain.

On pourra voir maintenant combien M. de la Roque abuse le monde, lorsqu'il dit que les anciens Grecs et Latins ont admis la consécration par le mélange. Il ne le dit pas seulement à l'occasion de l'Office des présanctifiés, ou de celui du vendredi saint; il le dit à l'occasion de la communion des malades : « Les anciens Chrétiens, grecs et latins, croyaient, dit-il [4], que le mélange du pain sanctifié consacrait par son attouchement et par son union le vin qui ne l'était pas : » et un peu après, parlant du même sujet [5] : « Enfin les Chrétiens étaient persuadés que l'attouchement et le mélange du pain sacré consacrait le vin qui ne l'était pas. » C'est les *anciens Grecs et Latins*, c'est les *Chrétiens* sans limitation, enfin c'est partout l'idée d'une pratique ancienne et universelle. Il s'explique avec la même force touchant la communion domestique, où il a vu par tant de preuves qu'on n'emportait de l'Eglise que le pain seul. Il s'en sauve en disant sans preuve qu'on le mêlait dans le vin à la maison, et qu'on le consacrait par ce moyen. « Car, » dit-il [1], « on croyait dans l'Eglise orientale et occidentale que le mélange et l'attouchement du pain sanctifiait et consacrait le vin qui ne l'était pas. » Il promet de « prouver par plusieurs témoignages, dans les chapitres suivants, que c'était la croyance de l'Eglise grecque et latine. »

Au reste, comme il fait servir la consécration par le mélange, de dénoûment universel, même dans la communion domestique, qu'il avoue dès les premiers siècles, et dès le temps des persécutions, il faut que les anciens Grecs et Latins qu'il nous promet partout, soient de la première antiquité. Aussi ne cesse-t-il d'alléguer *les anciens* [2] indéfiniment, comme ayant été unanimement dans cette doctrine. Mais quand il vient à nous vouloir dire quels sont *ces anciens Grecs et Latins* qu'il vante partout, pour tous anciens parmi les Grecs, il nous allègue Nicétas Pectoratus, auteur du XI[e] siècle, Michel Cérularius du même temps, et Siméon de Thessalonique, « qui vivait, » dit-il [3], « il y a plus de trois cents ans. »

Voilà ce qu'il appelle les anciens Grecs. Au lieu de nous produire les Basile, les Grégoire, les Chrysostome, que nous espérions d'entendre quand il nous a promis les anciens Grecs, au lieu de produire au moins, s'il voulait descendre plus bas, quelque auteur avant le schisme; il nous produit ceux qui l'ont commencé au milieu du XI[e] siècle, un Michel Cérularius qui en est l'auteur, un Nicétas qui le défendait alors, un Siméon de Thessalonique, qui a vécu tant de siècles après la rupture ouverte. Ceux-là on dit que par l'union du corps sacré *le vin est changé au sang*. Qu'ils l'aient dit tant qu'on voudra; puisqu'ils l'ont dit les premiers, c'est une conviction contre ceux qui, ayant promis de produire les anciens, ne peuvent pas remonter plus haut.

Voilà pour ce qui regarde les anciens Grecs. Pour ce qui est des anciens Latins, il est vrai qu'il cite trois fois un canon du premier concile d'Orange, de l'an 441. Mais à la réserve de ce canon, dont nous traiterons à part avec M. de la Roque, auquel nous démontrerons par lui-

[1] *De inst. cler.*, liv. II, cap. 37. — [2] Lib. I, c. 12. — [3] *Amal.*, l. I, cap. 15. — [4] *La Roq.*, p. 108. — [5] Pag. 114.

[1] Pag. 131. — [2] Pag. 215, 223. — [3] Pag. 220.

même que ce canon ne fait rien à la question dont il s'agit ; le premier ancien qu'il cite est l'Ordre romain, rapporté dans des auteurs du IXe siècle : le second est Amalarius, du même temps, et qu'on lui conteste : le troisième est le Micrologue, dans le siècle XIe : le quatrième est, dans le XIIe, l'abbé Ruppert, qui n'en dit mot ; et il n'en sait pas davantage touchant l'antiquité latine.

Pour commencer par l'Ordre romain, il est vrai que dès le IXe siècle on y lisait ces paroles, dans l'Office du vendredi saint : « Que le vin non consacré est sanctifié par le pain sanctifié. » Mais je ne trouve déjà plus ici ce que disait Michel Cérularius, que le vin par cette union est « changé au sang. » Je trouve le mot de « sanctifié, » qui tout au plus est équivoque. Mais quand il faudrait l'entendre, comme le disent mes adversaires, pour la véritable et parfaite consécration, il faudrait encore remonter plus haut pour établir la tradition, et l'autorité de l'Ordre romain n'est pas suffisante.

Mais, me dira-t-on, vous avez vous-même recommandé l'autorité de ce livre, comme étant l'ancien cérémonial de l'Eglise romaine, la mère des Eglises, et du Pape qui en est le chef. Il est vrai, mais j'ai démontré que cette cérémonie du vendredi saint ne regardait en aucune sorte l'Eglise romaine, et que, loin de consacrer, le vendredi saint, par le mélange du pain consacré qu'on réservait dans la veille, elle n'usait pas même de cette réserve, et ne faisait point l'Office des présanctifiés. On ne peut donc alléguer ici l'autorité de l'Eglise romaine ni du Pape.

Et après tout, il faudrait encore distinguer dans ce livre de l'Ordre romain, ce qui est de fait d'avec ce qui est de dogme. Quand un auteur, qui compose un cérémonial, me rapporte un fait, je le crois dans une chose d'usage dont il a ses yeux pour témoins, et pour garant la foi publique. Ainsi, sur la parole de celui qui a écrit les rubriques de l'Ordre romain, je ne nie point du tout qu'on ait mêlé le pain sacré dans du vin qui ne l'était pas. Mais si le rubricaire sortait de ses bornes, et que, devenant docteur, il décidât de son autorité que la parfaite consécration se peut faire par le mélange, comme si l'on ne pouvait pas prendre le vin par forme d'ablution ; il n'aurait plus la même autorité, et je voudrais qu'on me montrât la tradition par d'autres preuves.

Respectons néanmoins ce rubricaire quel qu'il soit, à cause de l'autorité des auteurs qui l'ont rapporté au VIIIe ou IXe siècle. J'ai démontré clairement, par ces auteurs, que la sanctification du vin, dont il parle, ne peut pas être la consécration de l'Eucharistie, puisqu'ici constamment on n'en dit mot, et que la consécration, selon ces auteurs, ne se peut faire que par la parole. Et quand je n'aurais pas ces auteurs, j'aurais pour moi l'office même dont on excluait la consécration, et par conséquent celle du sang aussi bien que celle du corps : et quand je n'aurais pas toutes ces raisons, le mot de *sanctifier*, qui est équivoque, devrait être déterminé par toute la tradition précédente ; et jamais on ne prouvera par aucun passage que le vin soit changé au sang par le mélange, ou enfin qu'un sacrement soit fait sans parole.

L'anonyme s'élève ici contre nous [1], en disant qu'autrefois, par le commun sentiment des Grecs et des Latins, « la consécration ne se faisait pas par la prononciation des paroles de Jésus-Christ, mais par la prière ; et, poursuit-il, M. Aubertin et M. Daillé l'ont prouvé si clairement et si fortement, que je m'étonne qu'on veuille encore chicaner sur un sujet si éclairci. » Je le veux : j'ai lu M. Aubertin et M. Daillé, et j'y ai vu mille beaux passages (car ces messieurs prouvent admirablement ce que personne ne leur conteste) pour prouver que les sacrements, et entre autres l'Eucharistie, et le sang aussi bien que le corps, se consacrent par la prière ; ce qui aussi est indubitable en un certain sens, comme nous le verrons. M. de la Roque parle de même dans son *Histoire eucharistique* [2], M. le Sueur en dit autant dans son *Histoire de l'Eglise* [3], comme nous l'avons déjà vu. Tous en un mot prouvent très-bien que l'on consacre par une *prière mystique*, qui sans doute ne se fait pas sans parler. Mais que l'on consacrât par le mélange et sans dire mot, ce qui est pourtant ici notre question, ni Aubertin n'a entrepris de le prouver, ni Daillé n'y a songé, ni M. le Sueur ne l'a dit, ni même M. de la Roque ne l'a établi dans son *Histoire eucharistique* ; et c'est la nécessité de se sauver de la communion, trop certaine sans cela, sous une espèce, qui l'a jeté dans ce sentiment, sur de trop faibles témoignages.

CHAPITRE XLI.

Suite des réponses aux preuves des ministres : premier concile d'Orange.

Il est vrai qu'il a d'abord ébloui le monde par le nom du premier concile d'Orange, tenu en 441, sous le pontificat de saint Léon [4]. Comme durant neuf cents ans il n'a que ce té-

[1] Anonyme, p. 252. — [2] *La Roq.*, *Hist. de l'Euch.*, part. I, c. 7. — [3] *Le Sueur*, t. IV, p. 170 ; tom. VI, p. 119, 419, 601. — [4] *Conc. Araus.*, I, can. 17 ; *Conc. Gal.*, tom. I ; *Labb.*, tom. III, col. 1450.

moignage, il tâche de le faire valoir de toute sa force, et le fait passer par trois fois devant nos yeux [1]; comme ces rusés capitaines, qui, pour effrayer l'ennemi par l'idée d'une nombreuse armée, font faire de grands mouvements au peu de troupes qu'ils ont, et les montrent coup sur coup en plusieurs endroits. Mais par malheur, de son aveu propre, ce canon, qu'il a tant vanté, ne fait rien à la question. Le voici, comme le traduit M. de la Roque peu exactement, comme on verra : « Qu'on doit offrir le « calice, afin qu'il soit consacré par le mélange « de l'Eucharistie. » Cette version peut donner l'idée qu'il n'est point parlé dans ce canon de l'oblation du pain sacré, mais de la seule oblation du calice; et encore la version fait-elle paraître que le calice n'est offert que pour être consacré par le mélange. Mais sans m'arrêter à toutes ces petites finesses, que ce ministre peut avoir entendues dans sa version imparfaite, voici comment il faut traduire de mot à mot : *Avec le vase,* ou la boîte, ou enfin le réceptacle tel qu'il soit, CUM CAPSA, *il faut aussi offrir le calice, afin qu'il soit consacré par le mélange de l'Eucharistie* : CUM CAPSA ET CALIX OFFERENDUS EST, ET ADMIXTIONE EUCHARISTIÆ CONSECRANDUS. Le mot *capsa* vient de contenir et de recevoir, *a capiendo* : et c'est, dans Odilon, abbé de Cluny [2], et dans un très-ancien exemplaire de l'Ordre romain, le vaisseau ou le réceptacle tel qu'il soit, où l'on mettait l'Eucharistie. On peut bien s'être servi d'un vaisseau semblable pour présenter au pontife l'hostie qu'il devait consacrer. Voilà donc la *capse* bien entendue, pour ce qui contient le pain qu'on devait offrir : et le dessein du canon d'Orange est très-clair, en ce qu'il ordonne qu'on offre d'abord le pain et le vin ensemble, chacun dans son vaisseau propre comme on fait encore aujourd'hui; et qu'ensuite on les mêle ensemble, comme on a fait de tout temps dans la liturgie latine, un peu devant la communion, en disant ces mots : « Ce mélange et cette consécration « du corps et du sang de Notre-Seigneur nous « donne en le prenant la vie éternelle : » où il est clair que le mot de *consécration* ne signifie pas la *consécration* à faire, puisqu'on la suppose déjà faite, et le corps déjà corps comme le sang déjà sang, ainsi que les paroles le démontrent. Il n'est donc pas ici parlé de la consécration proprement dite, où le pain est changé au corps, et le vin au sang; mais de la consécration dans une signification plus étendue, qui comprend avec le canon toutes les prières mystiques.

[1] Pag. 108, 185, 214.— [2] *Patrol.*, tom. CXLII, col 831, édit. Migne.

La chose est trop assurée pour pouvoir être révoquée en doute par d'habiles gens. Mais M. de la Roque a bien vu qu'il avait affaire à des lecteurs peu versés pour la plupart en ces matières, et qu'il pouvait leur dire tout ce qu'il voudrait. Dans le désir qui me presse de leur rendre la vérité aisée à connaître, et tout ensemble de leur faire sentir les artifices dont on se sert pour les amuser, je n'ai qu'à leur produire l'*Histoire de l'Eucharistie* de ce même M. de la Roque, qui les a voulu tromper dans sa réponse.

Donc dans l'*Histoire de l'Eucharistie*, à l'endroit où il est traité de la consécration et de l'oblation, ce ministre fait deux choses, qui toutes deux convainquent de faux le sens qu'il donne au canon d'Orange.

La première, c'est qu'en expliquant la consécration, il raconte [1] qu'elle se fait en l'Eglise grecque, lorsqu'après avoir récité les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps, ceci est « mon sang, etc., » on dit ces mots : « O Seigneur! envoyez votre Saint-Esprit, afin qu'il fasse ce pain le sacré corps et ce vin le sacré sang de Jésus-Christ. » Il ne se contente pas de nous montrer cette prière dans les *Constitutions apostoliques*; il en trouve de toutes semblables dans la liturgie de saint Jacques et de saint Marc : « et aussi, » poursuit-il, « en celles de saint Basile, de saint Chrysostome, et généralement en toutes, à la réserve de la liturgie latine : je dis en celle d'aujourd'hui, car je ne saurais dissimuler qu'il n'en était pas ainsi anciennement, et que selon toutes les apparences on a retranché de cette liturgie, je veux dire du canon de la Messe, les prières qui suivaient, comme dans les autres, les paroles de l'institution, et par lesquelles prières LES CHRÉTIENS FAISAIENT LA CONSÉCRATION PENDANT L'ESPACE DE MILLE ANS. » Ils ne la faisaient donc pas par le mélange, sans parole : ils la faisaient par des prières, et celle du sang comme celle du corps; car il s'agit ici de l'une comme de l'autre, et l'on ne dit pas moins à Dieu : « Faites de ce vin « le sang du Sauveur, » qu'on lui dit : « Faites « de ce pain son corps. »

Il dira qu'il a décrit en ce lieu la consécration accoutumée, de la manière qu'elle se fait dans toutes les Messes de l'année avec *ses cérémonies ordinaires* [2]. Car c'est ce qu'il insinue dans la Réponse qu'il a faite contre moi; mais c'est par où je le prends. Car, dans le canon d'Orange, ce n'est pas d'une Messe du vendredi saint, d'une Messe des présanctifiés, ou d'une Messe imparfaite, qu'il s'agit : c'est de la Messe à l'ordinaire

[1] *Hist. de l'Euch.*, part. I, ch. 7, p. 73. — [2] *LaRoq.*, p. 215.

où l'on offre *le calice avec le pain*, ce qui ne se faisait pas le vendredi saint, ni dans la Messe des présanctifiés. Donc à la Messe dont il est parlé dans ce canon, la consécration, même du calice, se faisait à l'ordinaire *par la prière*, et non sans paroles par le mélange; et en ce lieu le mot *consécration* nécessairement veut dire autre chose que la consécration proprement dite, où le vin est changé au sang; donc M. de la Roque abuse le monde.

N'importe qu'il favorise les Grecs d'aujourd'hui, et qu'en avouant qu'on trouve dans toutes les liturgies avec les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, les prières pour changer les dons; il aime mieux attribuer un si merveilleux effet à la prière des hommes, qu'à la parole de Jésus-Christ : n'importe qu'il accuse à faux l'Eglise romaine d'aujourd'hui d'omettre la prière, où l'on demande que *le pain soit fait le corps, et le vin le sang*; puisque nous la faisons encore aussi bien que les Grecs, et que la seule différence qu'il y ait entre eux et nous, c'est que nous la faisons devant, et eux après les paroles de l'institution : n'importe qu'envenimé contre l'Eglise romaine, il l'accuse sans fondement d'avoir tronqué son ancienne liturgie, au préjudice de la pratique qu'elle avait suivie durant mille ans. Tout cela est vain, tout cela est faux; la liturgie de l'Eglise romaine se trouve de mot à mot comme on la dit aujourd'hui, dans des volumes et dans des auteurs qui ont neuf cents ans et mille ans d'antiquité, qui devaient donc, selon lui, avoir précédé ce retanchement qu'il prétend avoir été fait. Mais enfin quand tout cela serait aussi vrai qu'il est visiblement faux, ceci nous demeurera toujours que, *dans l'Occident* comme dans l'Orient, durant mille ans, on a fait la consécration, du moins ordinaire, tant celle du sang que celle du corps, par des paroles : donc les Pères d'Orange, qui vivaient en 441, la faisaient ainsi, et ne la faisaient pas par conséquent par le mélange : donc la consécration dont ils parlent n'est pas celle dont il s'agit, où le vin est changé au sang : donc, encore une fois, M. de la Roque abuse de la foi publique.

La seconde chose par où il s'est lui-même convaincu de faux, c'est ce qu'il dit de l'oblation. Car voici comment il raconte l'ordre de la Messe, et les oblations qui se font dans les anciennes liturgies [1]. La première est celle du peuple, qui présente ses dons à l'autel; c'est-à-dire, son pain et son vin : le seconde, selon lui, est l'oblation « qu'on faisait à Dieu de ces mêmes « dons dans le propre moment qu'on les consa« crait; » et ici il rapporte encore une fois les paroles consécratoires. Continuant à nous raconter la suite de la liturgie [1], il dit qu'après cette oblation où la consécration se faisait, on venait à la fraction, qui par ce moyen supposait la consécration déjà faite. Or le mélange dont il est parlé dans le concile d'Orange suit la fraction; puisque sans doute on ne mettait pas un pain entier dans le calice, mais la parcelle d'un pain rompu. Ce mélange donc, qui supposait la fraction, supposait à plus forte raison la consécration au sens dont il s'agit en ce lieu. Et voilà, pour la troisième fois, M. de la Roque qui abuse des mots contre sa propre conscience et contre ce qu'il a lui-même enseigné, quand il a écrit la chose à fond. Il ne fait donc qu'éblouir les simples et les ignorants, et il attire sur lui la malédiction de celui qui dit : « Maudit l'homme qui fait errer « l'aveugle dans son chemin, et qui lui met un « empêchement devant ses pieds pour le faire « trébucher [2]. »

Qu'est-ce donc que cette consécration dont parle le canon d'Orange, et que M. de la Roque fait tant valoir? D'un côté, je ne suis pas obligé de m'en mettre en peine; puisque déjà, de l'aveu de M. de la Roque, ce n'est pas ce que M. de la Roque prétend; mais d'un autre côté, la chose est si aisée et si triviale, que j'aurais tort de la taire à nos frères. Personne n'ignore les divers sens que les anciens interprètes de la liturgie donnent au mot *consécration*. Il se prend ordinairement et dans sa propre signification pour l'endroit précis où les dons sont changés au corps et au sang : il se prend aussi quelquefois pour ce qu'on fait dans la liturgie envers le corps et le sang, pour honorer les mystères de Jésus-Christ et signifier la sanctification de son corps mystique. Le corps et le sang mêlés ensemble dans l'Eucharistie, comme nous l'avons déjà dit, représentent dans leur union, celle qui fut faite à la résurrection de Notre-Seigneur : le sang est uni au corps, comme à la source d'où il est sorti pour notre salut, et découvre au peuple fidèle un nouveau principe de grâce dans la résurrection de Notre-Seigneur. Voilà le sacré mystère et la consécration que ce mélange contient. Que les ministres disent ce qu'il leur plaira de ce langage mystique : il est certain qu'il est ecclésiastique et bien connu des anciens; et s'ils veulent quelque chose de plus simple, Alcuin leur dira que ce mélange du corps et du sang s'appelle *consécration* par cette raison particulière, « à cause que par ce moyen le calice de Notre« Seigneur contient toute la plénitude de son

[1] *Hist. de l'Euch.*, part. I, ch. 8, p. 88, 89.

[1] *Ibid.*, ch. 9, p. 109. — [2] *Deut.*, XXVII, 18; *Levit.*, XIX, 14.

« sacrement [1]. » Mais, quoi qu'il en soit, toujours demeurera-t-il pour constant qu'en ce lieu le mot *consécration* ne peut signifier ce que M. de la Roque a prétendu. Tout ministre de bonne foi interrogé par un protestant l'avouera sans peine. Ainsi, après nous avoir vanté les anciens Grecs et les anciens Latins, M. de la Roque destitué du canon d'Orange, où il avait mis sa principale confiance et la seule *preuve authentique* qu'il ait rapportée, n'aura pour tout ancien parmi les Grecs que Michel Cérularius, qui commença le schisme en 1050, et n'aura parmi les Latins qu'une parole équivoque de l'Ordre romain, neuf cents ans après les Apôtres.

CHAPITRE XLII.

Ce que signifie le mot *sanctifié* dans l'Ordre romain.

Mais M. de la Roque prétend qu'il n'y a point d'équivoque dans l'Ordre romain, et il tâche de le prouver par le texte même, qu'il rapporte ainsi [2] : « Le vin non consacré est sanctifié par le pain consacré, et tous communient avec silence ; c'est-à-dire, poursuit le ministre, comme chacun voit, sous les deux espèces. Cette glosse pourrait passer, si l'on avait oublié ce qui précède immédiatement, qui est, comme nous l'avons déjà rapporté, que c'est *le corps* qu'on a réservé, et que c'est *le corps* qu'on pose sur l'autel ; de sorte qu'il faut entendre que c'est avec le corps que l'on communie. Et ce qui est dit entre deux, de la sanctification du vin par le corps, n'est pas pour dire que le vin soit changé au sang, ce qui ne s'est jamais fait que par la parole ; mais pour avertir l'officiant, que cette ablution n'est pas comme à l'ordinaire ; puisqu'on y a mis le corps de Notre-Seigneur, si essentiellement saint et sacré, que non-seulement tout ce qui le touche, mais encore tout ce qui sert à son ministère, ne peut plus être profane.

Mais je veux que ce terme de *sanctifier* soit équivoque et puisse recevoir un double sens. Par où faut-il déterminer un terme ambigu, si ce n'est, comme nous faisons, par toute la tradition? Il est question de savoir si ç'a jamais été l'esprit de l'Eglise de consacrer par le seul mélange et sans paroles. C'est de quoi on ne trouve rien neuf cents ans durant, et le ministre en convient; si ce n'est qu'on veuille compter pour quelque chose le canon d'Orange, qui, selon le ministre même, dans son *Histoire de l'Eucharistie*, ne regarde pas cette question. Au contraire, on trouve toujours la consécration par la parole. Aubertin, Daillé, le Sueur, en un mot tous les ministres en conviennent, et M. de la Roque même avec eux tous. Mais peut-être qu'au IX[e] siècle on aura changé cette doctrine. Non : Alcuin y persiste comme on vient de voir : elle est dans Amalarius; on l'a vu aussi, Isaac de Langres, leur contemporain, l'a enseignée, et il attribue la consécration aux paroles de Jésus-Christ répétées dans le canon : « Paroles, » dit ce grand évêque [1], « qui ont toujours leur effet, parce que le Verbe, qui est la vertu, dit et fait tout à la fois; de sorte qu'il se fait ici à ses paroles, contre toute raison humaine, une nouvelle nourriture pour l'homme nouveau, un nouveau Jésus né de l'Esprit, une hostie venue du ciel. » On a vu le sentiment de Remy d'Auxerre : on a vu celui de Florus, tous auteurs du temps : et afin qu'on n'ignorât pas celui des siècles suivants, j'ai produit Hildebert du Mans [2], depuis transféré à Tours, qui explique formellement que, « par les paroles de Jésus-Christ répétées, le pain et le vin acquièrent de nouvelles forces : que la nature est changée sous le signe de la croix et sous la parole : que le pain honore l'autel en devenant corps, et le vin en devenant sang [3]. » Tout ceci a été produit dans le *Traité de la communion*, et a passé sans contredit. Mais, dit M. de la Roque, tous ces Pères parlaient de la consécration à l'ordinaire. Mais cette consécration extraordinaire, où paraît-elle? Est-ce dans l'Ecriture sainte? M. de la Roque ne songe pas seulement à l'y trouver. L'Ecriture ne nous marque pas une autre manière de consacrer le baptême que par les paroles évangéliques. Elle nous apprend de même qu'il faut bénir l'Eucharistie, et non-seulement le pain, mais encore le calice; puisque même c'est du calice que saint Paul a dit spécialement : « Le calice de bénédiction que « nous bénissons. » Il faut donc ici des paroles, quelles qu'elles soient; car ce n'est pas de quoi nous avons ici à disputer. L'Eglise n'en a jamais douté, et je n'ai pas besoin de le prouver à M. de la Roque, puisqu'il en convient. Pourquoi donc inventer ici une manière de consacrer extraordinaire, et d'où vient que cette nouvelle consécration ne se trouve que le vendredi saint? Que dirait-on de celui qui s'irait imaginer qu'il y aurait quelque jour de l'année où l'on pourrait baptiser sans les paroles solennelles? Une telle absurdité est-elle jamais entrée dans l'esprit? Cette vertu de changer le vin en sang par son attouchement, ne se trouve-t-elle qu'un seul jour dans le corps de Jésus-Christ? Et d'où vient que dans tout le cours de l'année on ne se sert jamais de cette formule muette? Si c'est à cause que ce sacrement ne se doit régulièrement consacrer que par la parole, où

[1] *Patrol.*, tom. C, col. 101, édit. Migne. — [2] *La Roq.*, p. 213.

[1] *Patrol.*, tom. CXXIV, col. 1071, édit. Migne. — [2] *Tr. de la com.*, p. 1, n. 6 — [3] *Patrol.*, tom. CLXXI, col. 9, édit. Migne.

a-t-on vu que l'office du vendredi saint ait été dispensé de cette règle? Qui empêchait de réserver le vin sacré, comme on réservait le pain du jour précédent, puisqu'aussi bien qu'il ne s'agissait de le réserver qu'un seul jour? S'il est vrai, comme le prétendent nos adversaires, que la réserve du sang fût dans l'Eglise aussi ordinaire que celle du corps; d'où vient qu'on n'aimait pas mieux s'en servir dans l'office du vendredi saint, que d'y introduire une manière de consacrer, dont jusqu'alors on n'avait point trouvé d'exemple?

Mais enfin, dit le ministre, c'est un fait. C'est un fait, qu'il se trouve dans l'Ordre romain que *le pain sanctifié sanctifie le vin* [1] : mais, que cette sanctification signifie ce qu'on lui veut faire dire, ou qu'elle doive être prise dans un autre sens, ce n'est plus un fait constant; c'est une question à décider. Mais par où expliquera-t-on une expression ambiguë, si ce n'est par ce qui a toujours passé pour constant? Il y a des singularités si absurdes et des choses si inouïes, qu'on ne doit pas présumer qu'elles tombent dans la pensée de l'Eglise. Mais pénétrons ce que veut dire M. de la Roque, lorsqu'il prétend ici nous réduire au fait: « Il ne s'agit pas ici, » dit-il [2], « du droit, mais du fait; il ne s'agit pas ici de la consécration en elle-même, il s'agit de la croyance et de la pratique des anciens. » Je l'entends: il ne veut pas garantir *cette croyance et cette pratique*, qu'il attribue aux anciens; puisqu'en effet il n'en peut trouver aucun fondement dans l'Ecriture. Suivons-le dans son raisonnement. C'est un fait, dites-vous, que « les anciens ont cru que cette consécration, sans parole et par le mélange, a la même vertu que celle qui se faisait avec toutes les cérémonies accoutumées. » Nommez-nous donc ces anciens. L'Ordre romain au IX[e] siècle? Est-ce là tout ce qu'on appelle les anciens? Mais c'est de cet Ordre romain que nous disputons; et c'est de cet Ordre romain dont il faut déterminer le sens ambigu par la tradition constante. Car enfin, quel que soit celui qui a composé l'Ordre romain, il n'a pas prétendu être novateur: ce n'est pas le dessein de ceux qui travaillent à de tels ouvrages. Et puisqu'on nous parle ici du fait, c'en est un qu'on ne peut nier, que le mot de *sanctifier* et celui de *consacrer*, se peuvent prendre en divers sens. Nous venons de voir un de ces sens dans le concile d'Orange, qui n'est pas celui dont nous parlons ici. Sans sortir de la matière de l'Eucharistie, nous trouverons le terme de *sanctifier* cent fois employé pour les linges, pour les vaisseaux et pour tous les autres ministères, sans que par là on veuille dire *faire un sacrement*. Ce fait est indubitable. Que la sanctification, qui fait du pain et du vin le corps et le sang de Notre-Seigneur, se fasse par la parole seule; c'est un autre fait si constant, que, neuf cents ans durant, on n'apporte pas seulement une conjecture pour prouver le contraire. Maintenant, qu'au IX[e] siècle on s'avise tout d'un coup de croire autrement, il n'y a ni vérité ni vraisemblance; d'autant plus que dans ce temps même, et dans tous les âges suivants, on convient qu'on trouve toujours la même doctrine de la consécration par la parole. Il n'y a donc rien de plus raisonnable que d'interpréter avec nous cet endroit douteux du IX[e] siècle, d'une manière conforme à la doctrine de tous les temps et de tous les âges.

[1] *La Roq.*, p. 115. — [2] *Ibid.*, p. 215.

CHAPITRE XLIII.

La nouvelle manière de consacrer, imaginée par les ministres, est sans fondement, et ils n'en peuvent tirer aucun avantage.

Les ministres croient aisément que l'Eglise peut varier dans sa doctrine, et il ne leur faut pas donner pour principe qu'elle n'a pu en changer au IX[e] siècle sur la manière de consacrer l'Eucharistie. Ainsi, pour ne refuser aucune sorte d'éclaircissement à nos frères, et pour tourner de toutes les sortes une prétention où ils mettent le dénoûment de toute la question des deux espèces, examinons avec eux s'il est vrai qu'au IX[e] siècle on trouve une manière nouvelle de consacrer l'Eucharistie, dont on n'ait jamais entendu parler dans les siècles précédents. Je dis qu'elle ne s'y trouve pas: je dis que, quand même on l'y trouverait, elle ne serait d'aucun secours à nos adversaires.

Le dernier est indubitable. Car il s'agit nonseulement d'expliquer l'Office du vendredi saint, ce qui est la moindre partie de nos disputes; mais, ce qui est bien plus important, la communion domestique, et ce qui en est une suite, celle des malades: choses que l'on voit paraître universellement dès les premiers siècles. Quand donc on supposerait que la manière de consacrer aurait varié au IX[e] siècle, ce changement arrivé si tard ne pourrait pas servir aux temps précédents, ni avoir, pour ainsi parler, un effet rétroactif jusqu'à l'origine du christianisme. C'est donc se débattre en vain, et vouloir amuser le monde, que de se tant travailler pour établir qu'un tel changement s'est fait au IX[e] siècle.

Que si l'on prétend sauver par ce moyen du moins l'Office du vendredi saint, on se trompe encore; car il faudrait pour cela qu'on pût faire voir cette manière de consacrer par le mélange, comme reçue et établie dans toute l'Eglise, du

moins dès le temps dont nous parlons. Or, démonstrativement cela n'est pas. Premièrement, parce que nous avons ouï Alcuin, Remy d'Auxerre, Florus, non-seulement persister à reconnaître la consécration par les paroles répétées de Notre-Seigneur, mais encore nier constamment qu'on pût consacrer d'une autre sorte, et nous dire, d'un commun accord, « que nulle « ville, nulle langue, nulle partie de l'Eglise » n'a jamais ni consacré ni pu consacrer sans ces puissantes paroles. Secondement, nous avons vu qu'il s'ensuit de là que ces auteurs entendaient l'Ordre romain comme nous, et qu'Alcuin, qui est le premier où nous le trouvons rapporté, rejette le sens que les ministres lui donnent. Troisièmement, nous avons vu que Raban, le plus savant homme de ce temps, a dit positivement que la consécration ne se faisait en aucune sorte le vendredi saint ; d'où il s'ensuit qu'il était donc bien éloigné d'y reconnaître la consécration par le mélange. Quatrièmement, Amalarius dit la même chose, et non content d'avoir mis, avec tous les autres, la consécration par la parole, comme nous l'avons démontré par un texte exprès, nous avons encore fait voir qu'il a nié que l'on consacrât le vendredi saint [1]. En effet, nous avons vu en cinquième lieu, que le même Amalarius met entre les marques de deuil que l'Eglise fait paraître au jour de la Passion, « qu'elle réserve du jeudi saint le pain céleste, « c'est-à-dire le corps du Seigneur, et qu'elle « ne le fait pas le vendredi saint [2]. » Or est-il que, par la même raison, elle ne devait pas non plus faire le sang, dont la consécration n'est pas moins célèbre que celle du corps. J'ajoute que, pour confirmer cette pensée, le même auteur, expliquant comment on prend, le vendredi saint, la nourriture céleste, dit qu'à ce jour solennel, « le peuple qu'on y doit « nourrir a pour son soutien le corps du Sei« gneur [3], » sans parler du sang : ce que cet auteur pousse si loin, qu'il raconte même parmi les tristesses, si l'on peut parler de la sorte, du jour de la Passion, qu'on s'y abstient de la communion du sacré calice, en mémoire de ces paroles de Notre-Seigneur : « Je ne boirai plus « de ce fruit de la vigne [4]. » Tant s'en faut donc qu'il ait cru qu'on le consacrât en ce jour, pour le donner au peuple fidèle, qu'au contraire il a enseigné qu'il s'en fallait abstenir par une raison spéciale. J'ajoute le témoignage de l'ancien Sacramentaire de Corbie, qui a plus de huit cents ans, lequel, dans l'Office du vendredi saint, ne parle que du corps, et où il est expressément porté qu'après la communion « on ne « doit faire dans l'action de grâces aucune men« tion du sang. » J'ajoute enfin qu'il est si certain que l'Eglise n'a pas varié au IX[e] siècle dans la manière de consacrer, que dans les siècles suivants on n'en a point reconnu d'autre : témoin Hildebert, que j'ai cité : témoins Hugues de Saint-Victor et saint Bernard, que nos adversaires nous abandonnent : témoins tous les scolastiques, parmi lesquels on n'en trouvera pas un seul qui ait mis la consécration en autre chose que dans la parole. C'est pourquoi on a toujours conservé dans les Eglises le Sacramentaire de saint Grégoire, où il n'est parlé que du corps, au vendredi saint, sans y faire nulle mention de cette sanctification par le mélange, dont on abuse. Elle ne se trouve pas non plus dans l'Office du vendredi saint, comme il est rapporté par l'ancien Coutumier de Cluny [1], qui a plus de six cents ans d'antiquité, ni par celui des Chartreux, qui n'est guère moins ancien ; ni par celui de Cîteaux ou de saint Bernard ; ni enfin par Jean II, archevêque de Rouen, communément nommé Jean d'Avranches [2], à cause qu'étant évêque de cette ville, il dédia son livre des *Offices ecclésiastiques* à Maurille, son archevêque, dont il fut le successeur. Il florissait dans le XI[e] siècle. Enfin tous les auteurs ecclésiastiques dont nous avons les ouvrages, à la réserve du seul Micrologue, auteur de ce même XI[e] siècle, que j'abandonne à mon tour à nos adversaires, persistent unanimement à établir la consécration dans la seule prononciation des paroles mystiques ; et le Micrologue lui-même, qui, déçu par l'équivoque de l'Ordre romain, a mis la consécration en partie dans le mélange, n'a osé s'en tenir à cette formule muette; mais y voulant joindre quelque parole, il a dit que « l'Ordre romain ordonnait de consacrer, le « vendredi saint, avec l'Oraison dominicale et le « mélange du corps du Seigneur [3] : » où il impose manifestement à l'Ordre romain, qu'il ne parle en aucune sorte de l'Oraison dominicale, comme servant à la sanctification du vin. Et nous verrons qu'en mettant la consécration dans l'Oraison dominicale, il montre une parfaite ignorance de la tradition. Maintenant je laisse à penser à nos adversaires si un auteur de cette qualité suffit seul pour rompre la chaîne d'une tradition qui, commencée avec l'Eglise, et continuée, de leur aveu, neuf cents ans durant, sans qu'on puisse pendant tant de siècles alléguer un seul témoignage au contraire, est enfin venue jusqu'à nous et y subsiste encore dans toute sa force.

[1] *Amal.*, lib. I, c. 15. —[2] Lib. I, c. 12, col. 330. —[3] Lib. IV, c. 20. —[4] Lib. I, c. 15.

[1] *Consuet. Clun.*, l. I, c. 12 ; *De Parasc.*, t. IV, *Spic.*, p. 58. —[2] Joan. Abrinc., Rothom. arc., p. 43, 47. —[3] *Microl.*, *De eccles. observ.*, c. 19.

CHAPITRE XLIV.

Amalarius et l'abbé Rupert n'autorisent pas la consécration par le mélange.

Mais enfin, dira-t-on, M. de la Roque prétend avoir pour lui Amalarius au IX[e] siècle, et l'abbé Rupert au XII[e]. Quand cela serait, deux auteurs d'un si bas âge, qui n'auraient pour eux que le Micrologue, que peuvent-ils dans l'Eglise, contre tous les autres? Mais encore M. de la Roque se flatte en vain de leur témoignage.

Pour ce qui est d'Amalarius, voici les paroles que produit M. de la Roque [1] : « J'ai trouvé écrit dans ce livre (c'est le livre de l'Ordre romain dont il parle), que deux prêtres, après la salutation de la croix, doivent aller chercher le corps de Notre-Seigneur qu'on avait réservé du jour précédent, et le calice avec du vin non consacré, afin qu'on le consacre et qu'on en communie le peuple. » Il faut avouer de bonne foi qu'Amalarius, comme quelques autres, déçu par le terme ambigu de *sanctifier*, ne l'a pas entendu comme Alcuin et les autres savants auteurs du temps, et qu'il a cru que l'intention de ce livre était que l'on consacrât par le mélange. Mais la question serait de savoir si, en effet, il a cru cette autorité décisive. Or, manifestement cela n'est pas, puisqu'il dit dans ce même lieu, comme nous l'avons déjà vu, que ceux qui suivent ce livre « n'observent pas la tradition de l'Eglise, » ni la pratique du Pape même ; puisqu'il a marqué, dans ce même lieu, qu'il y a une raison spéciale de ne pas recevoir le sang ; puisque, suivant la même règle, il ne donne que le corps seul pour toute nourriture aux fidèles qui jeûnent le vendredi saint ; et qu'enfin, en expliquant son sentiment propre sur la consécration, il l'a établie, comme les autres, dans la prononciation des paroles sacramentales.

La doctrine de l'abbé Rupert n'est pas moins claire dans le second livre de l'Office divin. Là, en expliquant le canon, quand il en vient à l'endroit où l'on récite l'institution de l'Eucharistie et les paroles de Notre-Seigneur, il remarque qu'on vient alors « au sommet du souverain « sacrement et au véritable esprit du saint sa- « crifice; » de sorte que « la langue devient « inutile, et qu'on ne trouve plus de paroles pour « s'expliquer [2] : » nous montrant que c'est alors que se fait cette opération ineffable, par laquelle l'Eucharistie est consacrée. Ce qu'il confirme en disant « que Jésus-Christ le souverain « pontife, prêt à retourner au ciel, sacrifie « d'une manière admirable selon son ordre, » selon l'ordre de Melchisédech, et « selon le rit « du sacrifice céleste. » Là, pour montrer comment se fait la consécration, il rapporte les paroles de notre canon, et nous montre que Jésus-Christ sacrifie, « en prenant du pain, » poursuit-il, « en « ses saintes et vénérables mains ; » IN SANCTAS ET VENERABILES MANUS SUAS, comme porte notre canon ; « et disant : Ceci est mon corps : et pre- « nant ce glorieux calice de vin ; » HUNC PRÆCLARUM CALICEM, comme porte le même canon ; « et « disant : Ceci est mon sang. » C'est donc en cela qu'il met le sacrifice de Jésus-Christ et le nôtre, sa consécration et la nôtre, et la consommation du saint mystère.

Mais voyons s'il prendra un autre principe, quand il s'agira d'expliquer l'Office du vendredi saint. Il dit qu'à ce jour la joie nous est ôtée ; parce « qu'encore que nous devions nous réjouir de la bonté de Dieu qui livre son Fils, et de la charité du Fils, qui se livre lui-même, nous devons aussi nous affliger de ce que nous avons causé tant de tourments et la mort à un Maître si grand et si bon [1]. » C'est pour cela qu'il dit qu'on nous a ôté la joyeuse célébrité de la Messe, et qu'on ne nous permet pas de nous réjouir, pendant que les Juifs seuls étaient en joie. En poursuivant, il enseigne « que nous devons dif- « férer nos joies jusqu'au troisième jour où « Jésus-Christ ressuscita [2]. » « Mais, » continue-t-il, « en ce jour de la passion de Notre-Seigneur, prenons part à ses souffrances, afin d'avoir part à sa gloire : ne sacrifions point, parce qu'on nous arrache celui qui est notre victime : que ses amis ne le sacrifient pas, pendant que ses ennemis le tuent. » On ne sacrifie donc pas, c'est-à-dire, comme il l'a lui-même expliqué, on ne consacre point en ce jour. Car que ce soit la seule consécration, et non pas la communion, dont nous devions être privés en ce saint jour, il le déclare dans la suite par ces paroles [3] : « Aujourd'hui, au vendredi saint, à ce sixième jour de la semaine, on ne fait point le corps de Notre-Seigneur, mais on réserve de la veille ce que nous devons prendre le lendemain ; » et encore : « Aujourd'hui donc que Jésus-Christ, notre hostie salutaire, est tué par ses ennemis, c'est avec beaucoup de raison qu'on ensevelit en quelque manière parmi nous l'honneur du sacrifice ; » c'est-à-dire, comme on a vu, qu'on n'y fait point de consécration ; et « parce qu'on ne trouve plus parmi nous la manne céleste, on réserve du jeudi ce que nous devons prendre en ce jour. « D'où il s'ensuit, pour deux raisons, qu'on n'y prend pas le sang de Notre-Seigneur : la première, parce qu'on ne le réserve pas, et qu'on ne prend, comme on voit,

[1] *La Roq.*, p. 213 ; *Amal.*, l. III, c. 15. — [2] *Amal.*, l. II. *De div. Offic.*

[1] *Amal.*, *De div. Off.*, l. VI, c. 2. — [2] *Ibid.*, c. 3. — [3] *Ibid.*, c. 22

que ce qu'on réserve : la seconde, parce qu'on ne le consacre pas de nouveau, puisqu'à ce jour, comme il vient de le dire, la consécration est interdite.

C'est pourquoi, en continuant l'explication de l'Office, il fait mention des deux prêtres, « qui apportent à l'autel le corps du Seigneur qu'on avait réservé de la veille [1]. Après, » poursuit-il, « on couvre le calice où est le corps, pour montrer qu'il a été enseveli : les deux prêtres qui portent le corps à l'autel représentent le juste Joseph d'Arimathie et Nicodème qui demandèrent le corps de Jésus pour l'ensevelir. » Et après avoir tant parlé du corps, il ajoute incontinent après, et sans dire rien davantage : « Nous communions en silence ; » nous montrant que la communion se faisait avec le corps seul, lequel aussi on a consacré et réservé seul de la veille.

Quand donc aussitôt après tout ce discours qu'il fait du corps, et sans rien mettre entre deux, il ajoute ce que nous objecte M. de la Roque [2] : « Ce sang que nous prenons crie à Dieu de notre bouche comme il est écrit : LE SANG DE TON FRÈRE ABEL CRIE A MOI DE LA TERRE : car nous, c'est-à-dire l'Eglise, nous sommes cette terre qui ouvre la bouche et qui boit fidèlement le sang d'Abel, c'est-à-dire le sang de Jésus-Christ, que Caïn, c'est-à-dire le peuple juif, a cruellement répandu : « c'est encore ici visiblement un de ces exemples dont nous avons déjà vu un si grand nombre, où l'on dit qu'on reçoit le sang, encore qu'on ne reçoive le sacrement que sous l'espèce du corps, à cause que leur substance, comme leur grâce et leur vertu, sont inséparables.

Et visiblement il n'est pas possible de l'entendre d'une autre sorte, puisqu'il est certain par toute la suite qu'on ne réservait pas le sang de la veille, et qu'on ne le consacrait pas le jour où le sacrifice et la consécration ne se faisaient pas. De dire qu'il veuille parler de la consécration solennelle, comme s'il y en avait de deux sortes, c'est se moquer, et lui faire dire ce qu'il ne dit pas, ni en ce lieu, ni en aucun autre : et au contraire, tournant tout d'un coup au sang, après avoir, durant deux chapitres et dans toute la suite du discours, parlé du corps seul, c'est une preuve certaine que ce n'est aussi que dans le corps qu'il a trouvé ce sang, *qui crie de nos bouches.*

CHAPITRE XLV.

La coutume de mêler le sang de Notre Seigneur avec du vin n'a jamais été approuvée. — Dans les églises où l'on communiait le Vendredi Saint sous les deux espèces, elles étaient toutes deux réservées de la veille.

Au reste, quoique le vin dans lequel on met le corps de Notre-Seigneur, demeure toujours du vin, et ne puisse devenir le sang par ce mélange, c'est avec beaucoup de raison que l'Ordre romain nous avertit de la *sanctification* qu'il a contractée. Car si les fidèles prennent avec respect le pain que l'Eglise leur bénit en signe de communion et en mémoire de l'Eucharistie, si les linges et les vaisseaux qui servent à ce saint mystère ont de tout temps été réputés saints et sacrés ; si nous apprenons de saint Ambroise [1] « que le calice qui a reçu dans son or brillant le sang de Jésus-Christ, en reçoit aussi en même temps une impression de la vertu par laquelle nous avons été rachetés : » ne doit-on pas croire que le vin, où le corps de Jésus-Christ est mêlé, devient par cette union quelque chose de saint ? Aussi l'a-t-on toujours reçu avec révérence, encore que n'étant pas consacré par les paroles célestes, on ne l'ait pas cru la matière de la communion.

Il n'en est pas de la même sorte du vin consacré qu'on mêle dans d'autre vin qui ne l'est pas, selon qu'il est remarqué dans un exemplaire de l'Ordre romain [2]. Car alors, à la manière des liqueurs qu'on mêle ensemble, le vin consacré, qui ne perd rien de ses qualités ordinaires, se répand et se mêle si parfaitement dans le vin commun, qu'on peut dire avec une certitude morale que, pour petite que fût la goutte de vin qu'on prendrait, il s'y trouverait infailliblement quelque partie de vin consacré, c'est-à-dire le sang du Sauveur tout entier. Ainsi toute cette masse deviendrait la matière de la communion. C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner qu'on lise dans cet exemplaire de l'Ordre romain : Que le vin non consacré, mais mêlé avec le sang de Notre-Seigneur, est sanctifié en toutes manières : SANCTIFICATUR PER OMNEM MODUM. » Et il ne faut pas s'imaginer que cette parole : *est sanctifié en toutes manières,* soit mise ici inutilement. Car on ne dit pas la même chose au vendredi saint, où le solide est mêlé avec le liquide ; et on y dit simplement *que le vin est sanctifié par le pain qui l'est.* Mais lorsque, dans l'union du vin consacré avec celui qui ne l'est pas, il se fait un parfait mélange, et des deux liqueurs une même masse, toute cette masse est *sanctifiée en toutes manières ;* c'est-à-dire non-seulement par cette sainteté extérieure et intérieure que l'attouchement du corps communique au vin, mais encore à cause que, par ce mélange parfait, chaque goutte de vin qui n'est pas consacrée entraîne avec elle quelques gouttes de vin qui l'est, dont la moindre est suffisante pour commumier au sang de Notre-Seigneur :

[1] *Ibid.*, c. 21, *col.* 967. — [2] *Ibid.*, c. 23, col. 967 ; *La Roq.*, 1re *Rép.*, p. 209.

[1] Lib. II, *Offic.*, c. 28, n. 138. — [2] *Ord. Rom.*. tom X, *Bibl. PP.*, col. 21 ; *La Roq.*, p. 226.

en sorte que toute la masse, *sanctifiée en toutes manières*, devient aussi la matière de la communion. Et quand M. de la Roque en a conclu la consécration par l'attouchement, il n'a pas songé à la nature des liqueurs, ni à cette multiplication qu'on appelle par ampliation, qui va, comme le savent les physiciens, à des divisions incroyables.

Quoique la chose soit ainsi, et que manifestement il n'y ait rien à conclure contre nous de cet endroit de l'Ordre romain, la bonne foi ne me permet pas d'avouer que la manière qu'on y remarque de donner le sang de Notre-Seigneur, soit autorisée dans l'Eglise romaine. Il a été démontré que l'Ordre romain n'est pas toujours l'ordre pratiqué à Rome ; mais très-souvent l'Ordre mêlé de gloses, ou approprié à d'autres Eglises particulières. De là nous avons conclu que la date de ce qu'on y lit ne se peut prendre que de celle du volume où on le trouve, ou des auteurs qui le citent, ou en tout cas du rapport avec d'autres actes d'une antiquité certaine. Or, l'endroit où il s'agit à présent de l'Ordre romain ne se trouve dans aucun ancien auteur, ni dans Amalarius, ni dans Alcuin, ni même dans le Micrologue, ni dans Hugues de Saint-Victor, ni enfin dans aucun auteur connu. Personne ne nous a dit de quelle antiquité en sont les manuscrits, ni même où ils ont été trouvés [1]. On ne sait donc pas en quel temps, ni par où, ni en quelle Eglise cette glose aura été mise dans l'Ordre romain. De quatre exemplaires de cet Ordre, où la Messe est représentée uniformément, il n'y a que le dernier où cette glose se trouve [2]; e. c'est, en effet, manifestement une glose d'un autre ordre plus simple comme plus ancien, où il est dit seulement « que l'archidiacre ayant versé un peu du calice où le Pape a communié, dans la coupe que l'acolyte tient entre ses mains, es évêques viennent au siége du Pape, pour communier de sa main, et les prêtres après eux, selon leur rang ; après quoi le premier évêque prend le calice de la main de l'archidiacre pour confirmer, » c'est-à-dire pour communier avec le sang, « les ordres suivants jusqu'au primicier. » Ensuite l'archidiacre prend le calice de la main de cet évêque, et en verse dans la coupe dont nous venons de parler, qui est celle que l'acolyte tenait ; et il rend le calice au sous-diacre, qui lui donne un petit vaisseau avec lequel il confirme le peuple ; « c'est-à-dire qu'il lui donne le sang précieux. On ne voit dans ces paroles de l'Ordre romain qu'une division et subdivision du sang contenu dans le calice, dans de plus petits vaisseaux, pour en faire la distribution au peuple. Or, l'Ordre qu'on nous objecte ne fait que répéter la même chose ; si ce n'est que sans rapporter aucun nouveau fait, et sans dire qu'on prenne du vin non consacré, mais après avoir seulement récité que « l'archidiacre verse un peu « de sang dans le grand calice, » ou coupe « que « tient l'acolyte, afin qu'on en communie le « peuple, il ajoute cette raison : « parce que le « vin non consacré est sanctifié en toutes maniè- « res quand il est mêlé au sang : » ce qui est manifestement, non un fait du cérémonial, mais une réflexion du copiste, qui a cru qu'il y avait déjà du vin dans le calice où l'on versait du sang. Mais on ne voit ni ce fait ni cette réflexion dans les autres ordres, ni dans les Sacramentaires de saint Grégoire ; c'est-à-dire, ni dans celui de saint Menard, ni dans celui du Vatican, ni dans aucun autre. Et enfin le premier auteur certain où je trouve cette coutume de mêler le sang du Sauveur avec le vin [1], est Durand, évêque de Mende, auteur du XIVe siècle, qui encore l'a remarquée comme étant non de l'Eglise universelle, mais seulement « de quelques lieux [2] ; » sans dire quels sont ces lieux, ni si cette coutume est autorisée. Mais clairement il rejette dans le même endroit l'opinion de ceux « qui croient que le vin est changé au sang du Sauveur par ce mélange [3] » ; ce qu'il montre entièrement impossible en d'autres endroits par des raisons manifestes [4]. Et certainement, sans aller plus loin, si l'on eût cru que le vin eût pu être changé au sang par le contact, c'eût été la dernière des absurdités, comme le remarque le même auteur, d'en prendre par ablution, comme on le fait par toute l'Eglise ; puisque ce vin de l'ablution, loin d'emporter, comme on en a le dessein, ce qui aurait pu rester du sacrement dans le calice ou dans la bouche, n'eût fait que le consacrer de nouveau jusqu'à l'infini. Mais je n'ai pas besoin de rapporter toutes les raisons de Durand, après qu'on a vu si clairement que jamais la tradition de l'Eglise n'a connu de consécration que par les paroles sacramentales.

Il résulte, de ces raisons, qu'il n'y a aucune coutume approuvée de donner le sang de Notre-Seigneur, par le moyen de ce mélange avec de

[1] Dom Mabillon nous a indiqué le lieu et la date des manuscrits dont il s'est servi pour former son recueil des ordres romains. Plusieurs de ceux qu'il a consultés ont environ huit cents ans d'antiquité ; et sur l'article dont il sagit ici, il observe qu'il n'a trouvé aucun exemplaire qui puisse faire distinguer si la glose de la sanctification du vin par le sang a été insérée après coup dans le troisième des Ordres romains. — *Voy. Musæi Ital.* t. II, p. 52. (*Edit. de Déforis.*) — [2] Tom. x, *Bibl. PP*, col. 1, 7, 10, 17 ; *La Roq.*, p. 175.

[1] Il est fait mention de cet usage dans les deux premiers des ordres romains, comme dom Mabillon le montre dans son *Commentaire*, où il rapporte des extraits de plusieurs sacramentaires beaucoup plus anciens que Durand, qui attestent cette pratique. *Voy.* D. MABILL., *Comment in Ord. Rom.*, p. 57, 58 et seq. (*Edit. de Déforis.*) — [2] *Dur.* Mim., l. IV, c. 42, n. 1. — [3] *Ibid.*, n. 8. — [4] Lib. VI, c. 76, n. 11, 12.

simple vin ; et qu'au contraire la coutume était de distribuer seulement, pour la communion, le vin qui était dans le calice au temps de la consécration. Car il paraît qu'on avait soin, autant qu'on pouvait, d'en mettre, comme des hosties, une quantité suffisante ; et on ne lit pas que jamais il en restât, comme on le lit si souvent du pain consacré. Que s'il manquait quelquefois, il n'y a nulle difficulté que ceux pour qui il n'en restait plus, ne se dussent contenter du corps, de la suffisance duquel il y avait, comme on a vu, tant d'exemples, et publics et particuliers également connus dans toute l'Église.

Il ne reste plus qu'une objection de M. de la Roque ; mais elle ne nous fera pas beaucoup de peine. C'est qu'il montre qu'en quelques endroits, même en France, et selon quelques sacramentaires, on communiait sous les deux espèces le vendredi saint. C'est ce que je n'ai pas nié. Afin que la communion paraisse libre sous une espèce, qui est tout ce que je prétends, il suffit que je la trouve bien autorisée à la vue de tout l'univers dans la plus grande partie de l'Église gallicane ; et que cette coutume l'ayant emporté dans tout l'Occident, elle soit venue jusqu'à nous sans être blâmée ni suspecte : personne ne pouvant croire qu'on ait choisi le vendredi saint et le jour de la Passion de Notre-Seigneur pour en profaner le mémorial sacré, ni qu'on se soit préparé à la communion pascale par un sacrilége.

Et je me trouve si peu incommodé de quelques exemples qu'on pourrait trouver de communion sous les deux espèces, le vendredi saint, que je veux bien alléguer ici avec respect un ancien et vénérable sacramentaire de l'Église romaine, sans néanmoins pouvoir garantir, pour les raisons que j'ai dites, à l'usage de quelle Eglise il a été fait. J'y ai donc remarqué ces mots dans l'office du vendredi saint : [1] « Après ces prières achevées, les diacres marchent dans la sacristie, et viennent avec le corps et le sang de Notre-Seigneur, qui est resté du jour précédent, et ils le mettent sur l'autel ; et l'officiant vient à l'autel, adorant et baisant la croix, il dit: Oremus, præceptis salutaribus moniti, etc. Ce qui étant achevé, tout le monde adore la croix et communie. » Je vois donc ici le corps et le sang, mais je le vois réservé de la veille et porté de la sacristie, pour montrer qu'on ne songeait pas à cette consécration par le simple mélange, que nos ministres allèguent ici comme un dénoûment universel ; encore que, de leur aveu, il ne s'en trouve aucun vestige, neuf cents ans durant ; qu'on n'en trouve au IXe siècle qu'une très-fausse conjecture ; et enfin que dans tous les siècles elle ne se trouve suivie en Occident que d'un seul auteur, et d'aucun en Orient que depuis le schisme. Voilà ce qu'on nous donnait, avec une incroyable confiance, pour la doctrine des anciens Grecs et Latins, et pour celle des Chrétiens indéfiniment de l'Église orientale et occidentale.

[1] *Cod. S. R. E. Thomas*, l. I, c. 41, p. 76.

CHAPITRE XLVI.

Absurdités et excès de l'anonyme pour trouver la consécration du vin dans l'Office du Vendredi Saint.

Ne nous lassons pas de démêler les chicanes de nos adversaires, quelque ennuyeux que soit ce travail. Ils nous donneront occasion d'expliquer nos saints mystères, et d'en inspirer le respect à ceux à qui Dieu ouvrira le cœur pour les entendre. Outre les objections qui sont communes à l'anonyme avec M. de la Roque, il en a de particulières. Nous avons vu qu'il a prétendu que les Grecs réservaient autrefois les deux espèces pour l'office des présanctifiés, et il a été convaincu du contraire par les mêmes auteurs qu'il a produits. Comme il a eu peu de confiance en cette preuve, et qu'il n'y avait aucune apparence à dire qu'on eût jamais réservé le vin, il a vu qu'il en fallait venir à dire qu'on le consacrait sans parole, et que la consécration n'en demandait pas; ou bien qu'on le consacrait par le mélange, en vertu de la parole prononcée dans les jours précédents; ou bien que le jour même, on le consacrait par les prières qu'on disait dans cet Office, et que, pour consacrer l'Eucharistie, toute prière indéfiniment, et même l'Oraison dominicale, était suffisante. Enfin il a osé avancer tant de choses en cette matière, qu'il peut servir d'exemple aux protestants de ce que leurs écrivains sont capables d'entreprendre pour les éblouir ou pour les lasser. En effet, si, fatigués par tant de questions qu'on remue pour leur embrouiller les matières, ils aiment mieux abandonner tout et demeurer comme ils sont, que de chercher davantage, leur salut est désespéré ; mais si, au contraire, ils veulent entendre la vérité, et que pendant que nous tâchons de leur en faciliter la recherche, ils ne se lassent point de nous suivre, la lumière leur paraîtra bientôt. C'est ce qu'on va voir, en examinant chacune des propositions de cet auteur. Commençons par la plus hardie; la voici : « A n'examiner que l'Ecriture, je dis hardiment qu'il ne faut point de paroles pour faire un sacrement ; c'est-à-dire qu'il n'y a aucune nécessité de prononcer tels et tels formulaires de prières ou de discours, en faisant un sacrement [1]».

[1] Anonyme, p. 255.

Que veut-il dire? Quoi! que tous les chrétiens ont tort d'attacher la sainteté du baptême à une formule fixe, ou peut-être qu'ils ont raison, mais que cette raison n'est point fondée sur l'autorité de l'Ecriture? Car c'est ce qu'il insinue dans ces mots par où il commence : *A n'examiner que l'Ecriture.* Il serait bon que ces gens hardis disent franchement leurs pensées, et que nous vissions une bonne fois qu'*à n'examiner que l'Ecriture,* ils ne savent comment établir une chose aussi nécessaire à la religion, que la forme du baptême. Mais peut-être qu'il se veut restreindre à l'Eucharistie, et qu'il prétend que c'est à ce sacrement que la parole n'est pas nécessaire. Il ne fallait donc pas être si hardi, ni prononcer indéfiniment que *la parole n'est pas nécessaire à un sacrement.* Mais pourquoi l'Eucharistie n'aura-t-elle pas ses paroles comme le baptême? Dans cette nouvelle supposition de l'anonyme, que devient l'analogie de la foi, dont ces messieurs parlent tant, et le rapport des mystères? Et pour laisser maintenant à part les autres preuves, que veut dire cette parole de saint Paul : *Le calice de bénédiction que nous bénissons* [1]*?* L'anonyme ne s'en embarrasse pas. « Je ne vois pas, » dit-il [2], « que cette bénédiction se doive nécessairement expliquer d'une prière faite sur le pain. » Non, sans doute, puisque l'Apôtre parle du calice. Mais, au fond, les Chrétiens grecs et latins qui, dès l'origine du christianisme, ont cru que le pain comme le vin devait être consacré par la parole, ou, si l'anonyme l'aime mieux ainsi, par la prière, se sont-ils trompés? Car enfin, le fait est constant de son aveu. Pour les Grecs, « il est constant, » dit-il [3], « qu'ils font tous consister la consécration dans les prières qui suivent et qui précèdent les paroles de l'institution. » A la bonne heure : il faut donc des prières, et, pour le dire en passant, des prières où les paroles de l'institution soient insérées. Ce fait est constant, et l'anonyme l'avoue maintenant, comme a fait tout à l'heure M. de la Roque. Voilà pour l'Eglise grecque : et pour l'Eglise romaine, « Je soutiens, » poursuit l'anonyme, « que l'Eglise romaine elle-même a cru, pendant plus de mille ans, que la consécration se faisait par la prière. »

Ne parlons pas des paroles de l'institution. Je ne crois pas que l'anonyme ose nier qu'elles ne se trouvent dans la liturgie romaine, et dans tout ce que nous avons de liturgies latines; mais contentons-nous de prendre ce qu'il nous donne. Un homme qui reconnaît le consentement de l'Eglise universelle, et des Romains comme des Grecs, à consacrer par la prière, ose dire après cela qu'il ne voit pas que la prière, faite sur le pain ou sur le vin y soit nécessaire.

S'il n'a pas encore compris à ma voix sa prodigieuse témérité, qu'il écoute M. de la Roque, qui, après avoir établi, dans son Histoire de l'Eucharistie, la consécration avec la parole, par le témoignage unanime des Grecs et des Latins, nous avertit gravement, avec Vincent de Lérins, « qu'il faut suivre le consentement des grands docteurs qui sont d'accord entre eux, et qu'il n'est pas permis de se séparer de l'autorité d'un sentiment communément, publiquement et généralement reçu [1]. »

Il est vrai que l'anonyme lui pourra répondre qu'il s'en est séparé lui-même, lorsque, malgré ce consentement si universel durant mille ans, il se voit forcé avec tous les autres, et avec l'anonyme même, d'établir une consécration extraordinaire et une formule muette, dont jamais on n'avait entendu parler, et encore de l'établir dans cette partie de l'Eucharistie où la parole est le plus expressément requise par saint Paul; c'est-à-dire dans le calice, dont cet Apôtre a dit avec tant de force : *Le calice de bénédiction que nous bénissons.*

Mais l'anonyme a trouvé un nouveau moyen de se tirer de ce mauvais pas. Il suppose que ceux qui ont cru la consécration par les paroles de Jésus-Christ même, et tout ensemble sans parole [2], par le seul mélange, pouvaient croire « que cette nouvelle sanctification était de même ordre que la première; parce que c'était toujours en vertu de la première consécration qu'elle était opérée; qu'ainsi, la première étant faite par la force des paroles de Jésus-Christ, prononcées sur le pain qu'on mêlait au vin non consacré, la dernière était aussi faite par ces mêmes paroles, puisqu'elle n'était rien qu'une suite de la première.»

De quel embarras de paroles est-on obligé de se charger, quand on veut embarrasser une chose claire? L'anonyme veut dire, en un mot, que, dans cette supposition, le vin serait consacré par cette parole : *Ceci est mon corps.* Mais s'il avait ainsi parlé tout court, l'absurdité manifeste de la supposition aurait d'abord frappé tous les esprits. Car où veut-il qu'on allât rêver que le vin est changé en sang, en disant : *Ceci est mon corps?* Comme le corps avait sa parole, le sang n'avait-il pas la sienne? et pourquoi l'une eût-elle paru plus nécessaire que l'autre? Que sert d'avoir de l'esprit, quand on l'emploie à inventer de tels prodiges?

Le malheureux anonyme, poussé « par mes « puérilités et mes chicanes d'écolier, et de petit « écolier [3] » (car c'est ainsi qu'il me traite dans sa colère), ne trouve plus de ressource que de

[1] *I Cor.*, x, 16. — [2] Anonyme, p. 258. — [3] Pag. 252.

[1] Pag. 83. — [2] Pag. 254. — [3] Anonyme, p. 248, 251.

dire enfin que dans l'office des présanctifiés, comme dans celui du vendredi saint, on consacrait par la parole, puisqu'on y disait plusieurs prières, et entre autres le *Pater noster*, avec lequel les apôtres, au dire de saint Grégoire, ont consacré [1]. Là-dessus il nous cite Valafridus Strabo, auteur du IX[e] siècle, et il croit s'être échappé par ce moyen. Mais son erreur est visible, et il ne faut plus, pour la découvrir, qu'un moment de patience.

CHAPITRE XLVII.

Il est absurde de prétendre que la consécration se fait dans l'Office du Vendredi Saint par le *Pater*.

Remarquons avant toutes choses la conduite de ces messieurs les protestants. Si nous entreprenions de leur prouver que les apôtres ont consacré l'Eucharistie en disant l'Oraison dominicale, qui sans doute n'a pas été dictée pour cette fin, et que nous leur alléguassions pour le prouver, l'autorité de saint Grégoire ou de Strabo qui le suit, ils nous diraient que ces auteurs sont venus bien tard pour nous exposer les sentiments des apôtres, dont nous ne trouvons rien dans leurs écrits. Puis donc qu'ils font tant valoir des autorités auxquelles eux-mêmes ils ne croient pas, on voit bien qu'ils n'ont d'autre but que d'embrouiller la matière ou d'éblouir les ignorants. Que s'ils répondent qu'ils nous les opposent, parce que nous les recevons, qu'ils apprennent donc avec quel soin il les faut produire, quand on en veut faire un usage sérieux.

La première chose qu'il faut faire, c'est de bien établir le fait. Par exemple, à l'occasion de saint Grégoire, qui dans une de ses lettres dit que « les « apôtres consacraient à la seule Oraison domi« nicale [2], » il fallait dire que ce saint Pape a écrit ces mots pour répondre au reproche qu'on lui faisait d'avoir pris dans la coutume des Grecs beaucoup de choses qu'il avait ajoutées à la liturgie. Parmi ces choses qu'on lui reprochait d'avoir ajoutées de nouveau, on y mettait celle-ci, « qu'in« continent après le canon, MOX POST CANONEM, « il avait fait dire l'Oraison dominicale. » On voit donc qu'auparavant l'Eglise romaine ne la disait pas; puisqu'on accuse saint Grégoire d'avoir introduit cette nouveauté [3]. En passant, on peut voir ici combien on était attentif aux moindres innovations qu'on faisait dans la liturgie, et combien on se serait élevé, si l'on eût ajouté quelque chose de douteux ou de suspect; puisque même ce fut un chef d'accusation contre saint Grégoire d'y avoir ajouté l'Oraison dominicale.

Ce grand Pape ne nie pas le fait, et ne se défend pas de cette addition; mais il soutient qu'il avait eu raison de la faire, et voici comment il le prouve : « Incontinent après la prière, nous disons l'Oraison dominicale; parce que c'a été la coutume des apôtres de consacrer l'hostie que nous offrons, à cette seule oraison. » Il ajoute les paroles suivantes : « Il m'a semblé fort déraisonnable de dire sur l'oblation la prière qu'un scolastique (c'est-à-dire un homme savant) avait composée, et de ne point réciter sur le corps et sur le sang de Notre-Seigneur l'oraison que Notre-Seigneur a lui-même composée. » Ces paroles de saint Grégoire démontrent clairement, d'abord qu'il était infiniment éloigné de mettre la consécration dans l'Oraison dominicale : premièrement, parce qu'on a vu qu'il la faisait dire *incontinent après la prière*, MOX POST PRECEM; c'est-à-dire, comme il avait dit auparavant, *incontinent après le canon*, MOX POST CANONEM, qui est encore l'endroit où nous la disons. Ce n'était donc pas son intention de la faire dire pour consacrer les mystères; puisqu'il la faisait dire après le canon, où la consécration est comprise. En effet, et c'est une seconde raison qui n'est pas moins démonstrative, saint Grégoire remarque expressément que l'Oraison dominicale *se disait*

[1] Pag. 244, 245, 252, 254. — [2] Lib. VII, ind. 2, epist. 64, nunc lib. IV, epist. 12.

[3] Toutes les liturgies attestent que, avant saint Grégoire, c'était une coutume de l'Eglise universelle de dire le *Pater* pendant la célébration de la Messe. Tertullien, saint Cyprien, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Augustin, saint Optat et plusieurs autres, font mention de cet usage commun aux églises grecque et latine. Saint Jérôme en fait remonter l'institution aux apôtres, qu'il dit avoir appris du Seigneur à oser, dans la célébration du sacrifice, parler à Dieu, en l'appelant notre Pere : *Sic docuit apostolos suos, ut quotidie in corporis illius sacrificio credentes audeant loqui* PATER NOSTER (*a*). Et saint Augustin nous apprend qu'on disait tous les jours l'Oraison dominicale : *In ecclesia enim ad altare Dei quotidie dicitur ista dominica Oratio* (*a*). Il nous assure que presque toute l'Eglise termine, dans l'action du sacrifice, ses demandes et ses prières par cette oraison : Precationes *accipimus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici :* Orationes, *cum benedicitur et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica Oratione concludit* (*b*). Personne ne doute, selon l'observation de l'abbé Renaudot (*c*), qu'une discipline si générale, *ubique observata*, appuyée de l'exemple de tous les siècles, ne soit fondée sur le précepte même de Jésus-Christ. *Cum nemo dubitet quin præcepto Christi et omnium sæculorum exemplo hæc disciplina stabiliatur* (*d*). Or, est-il probable que l'Eglise romaine, si attentive à observer les traditions apostoliques, eût omis dans sa liturgie l'Oraison dominicale, qui tenait, au rapport de saint Grégoire, la principale place dans celle des apôtres. Tout ce qu'on peut donc conclure des paroles de ce saint Pape, c'est qu'il avait changé l'ordre de la prière en transposant l'Oraison dominicale, qui se récitait dans quelque église, ou avant la consécration, ou avant la communion. En effet, le reproche auquel saint Grégoire répond ne tombait pas sur ce qu'il avait introduit l'Oraison dominicale dans la liturgie, mais sur ce qu'il la faisait dire immédiatement après le canon : *Quia orationem dominicam mox post canonem dici statuistis*. Et saint Grégoire ne se justifie pas d'avoir inséré l'Oraison dominicale, mais seulement d'avoir établi qu'on la réciterait aussitôt après la prière qui forme le canon : *Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus*, etc. Vide. *Not. ad epist. S. Greg.*, nov. edit., et D. Hog. Men., *Not. ad Sacram. S. Greg.;* ejusd. Oper., t. III, *Liturg. Rom. vet. Dissert.*, p. 55. (*Ed. de Déforis.*)

(*a*) Lib. III, *Advers. Pelag.*

(*a*) Serm. 58, t. V. — (*b*) Epist. 119, *ad Paul.*, n. 16. — (*c*) *Liturg. Orient.*, t. 1, p. 12. — (*d*) *Ibid.*, p. 24.

sur le corps et sur le sang. Ainsi, loin d'en faire la consécration, elle les supposait déjà consacrés. Enfin, on mettait si peu la consécration dans l'Oraison dominicale, qu'il paraît même, comme on vient de voir, qu'avant saint Grégoire l'Eglise romaine ne la disait pas à la Messe, puisqu'il avoue que c'est lui qui l'y a ajoutée. Ce n'était donc pas la tradition de l'Eglise romaine, que les apôtres eussent fait la consécration proprement dite de l'Eucharistie avec la seule Oraison dominicale, que saint Grégoire y venait d'ajouter : et ainsi la consécration dont parle ici ce grand Pape, n'est pas la consécration proprement dite, en tant qu'elle renferme les paroles par lesquelles le pain et le vin sont consacrés et changés; mais c'est la consécration dont nous avons déjà parlé, en tant qu'elle est répandue dans toutes les oraisons et dans toutes les cérémonies de la liturgie mystique.

Il est maintenant aisé d'entendre les paroles de Valafridus Strabo, lorsque, suivant saint Grégoire, il parle ainsi [1] : « Ce que nous faisons maintenant par tant de prières, par tant de chants, et par tant de consécrations, TOT CONSECRATIONIBUS, les apôtres et ceux qui furent les plus proches de leur temps le faisaient, comme on croit, simplement par des prières et par la commémoration de la mort de Notre-Seigneur, ainsi qu'il l'a ordonné... Et nous avons appris, par la relation de nos ancêtres, que dans les premiers temps on disait les Messes à la manière dont maintenant nous avons accoutumé de communier au jour du vendredi saint, auquel jour l'Eglise romaine ne dit point de Messe; c'est-à-dire, qu'en disant auparavant l'Oraison dominicale, et, comme Notre-Seigneur l'a commandé, en employant la commémoration de sa mort, on recevait la communion du corps et du sang de Notre-Seigneur, quand on devait, selon la raison, y être admis. » Cela veut dire, en un mot, qu'afin de rendre facile la célébration des sacrements, dans un temps où les Eglises persécutées, et les apôtres, accablés du soin de l'instruction, avaient si peu de temps et de liberté, on se contentait « de l'essentiel, qui était la commémora-« tion de la mort de Notre-Seigneur » renfermée, comme on le verra bientôt, dans le récit de l'institution, en y joignant seulement peu de prières, et peut-être la seule Oraison dominicale. Mais que la consécration consistât dans l'Oraison dominicale, c'est à quoi Strabo n'a jamais songé, non plus que saint Grégoire, dont il nous a rapporté la relation. Et cela paraît clairement par ces paroles du même chapitre : « Le canon s'appelle « l'action [2], » comme on l'appelle encore aujourd'hui dans notre Missel, « parce que c'est là « que se font les sacrements de Notre-Seigneur : « et on l'appelle canon, » c'est-à-dire règle, « parce que c'est là que se fait la légitime et ré-« gulière consécration des sacrements. » Pour ce qui est de l'Oraison dominicale, il observe « qu'on la met avec raison à la fin de l'action « très-sacrée; par conséquent, non pour faire la consécration déjà faite; « mais afin, » dit-il, « que ceux qui doivent communier soient puri-« fiés par cette prière, et participent dignement « aux choses déjà saintement faites; » c'est-à-dire, « aux sacrements » et au sacrifice dont il venait de parler. C'est donc abuser le monde et vouloir éblouir les simples, que de faire considérer l'Oraison dominicale, dans la Messe du vendredi saint, comme devant faire, selon cet auteur, la consécration proprement dite; puisqu'il explique si clairement qu'elle la suppose déjà faite. J'ai dit, la consécration proprement dite; car, comme il vient de reconnaître dans la liturgie *plusieurs consécrations*, TOT CONSECRATIONIBUS, rien n'empêche que, suivant l'expression de saint Grégoire, nous ne disions que l'Oraison dominicale appartient à la consécration, au sens que nous venons d'expliquer. Mais on voit manifestement, qu'outre *ces consécrations* prises dans une signification plus étendue, il y avait dans le canon, et avant l'Oraison dominicale, une consécration proprement dite, laquelle par conséquent ne pouvait pas être l'Oraison dominicale elle-même.

Que si l'on demande d'où vient donc que cet auteur fait mention de la communion du vendredi saint, à l'occasion de la Messe comme les apôtres la disaient; c'est qu'il en paraît quelque idée dans cet office, où, pour préparer à la communion, on ne dit que l'Oraison dominicale, sans y employer tous les chants et toutes les prières des autres jours.

Voilà clairement tout le dessein de Valafridus Strabo. Amalarius, qui tient un langage semblable [1], doit être entendu de même : et l'un et l'autre, après saint Grégoire, ont suivi la tradition que nous voyons dans saint Augustin, lorsqu'il explique aux nouveaux baptisés l'ordre de cet endroit de la liturgie, que nous appelons à présent le canon : *Vous savez*, dit-il [2], *l'ordre des « sacrements* : *après la prière*, que nous appelons aujourd'hui secrète, *on dit le* SURSUM CORDA, et la suite : on fait la *sanctification du sacrifice :* et après que la *sanctification du sacrifice est achevée, nous disons l'Oraison dominicale*; *et après on donne la paix*, le saint *baiser, et la communion.* Nous faisons encore à présent toutes ces choses

[1] *De rebus ecclesiast.*, c. 22. — [2] *Loc. cit*

[1] Lib. IV, c. 20. — [2] *Serm. ad infant.*, serm. 227, *in die Pasc.*

dans le même ordre; tant il est vrai que dans l'Eglise tout est animé de l'esprit de l'antiquité : et nous suivons distinctement ce que rapporte saint Augustin, qui est de réciter *l'Oraison dominicale après la sanctification du sacrifice.*

Si maintenant on veut savoir ce que c'était que cette *sanctification*, le même saint Augustin l'explique dans le même sermon par ces paroles : « Le pain que vous voyez sur l'autel sanctifié par la parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ; le calice, ou plutôt ce qui est contenu dedans, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang de Jésus-Christ. » Voilà une double *sanctification*, l'une du pain et l'autre du vin; l'une pour faire que le *pain soit corps*, l'autre pour faire que le *vin soit sang*; l'une et l'autre avant l'Oraison dominicale, mais l'une et l'autre *par la parole de Dieu*. Qu'on nous dise ce que c'était que cette *parole de Dieu*, par où le pain distinctement est *sanctifié* pour être *le corps*, et le vin distinctement *sanctifié* pour être le *sang*, si ce n'est celle que nous employons encore aujourd'hui distinctement à la consécration proprement dite : « Ceci est mon corps, » sur le pain : « Ceci est mon sang, » sur le calice.

C'est ce qui paraîtra bientôt avec une entière évidence. Mais pour ne rien embrouiller, il nous paraît que saint Augustin, qui fait précéder la consécration et suivre l'Oraison dominicale, ne fait que la même chose que saint Grégoire a suivie, et que Valafridus Strabo suit encore en suivant saint Grégoire.

Que si nous voyons dans saint Grégoire l'Oraison dominicale omise dans la liturgie de l'Eglise romaine, cela sert encore à confirmer ce que dit le même saint Augustin, lorsque, parlant en un autre endroit de la bénédiction de l'Eucharistie, il observe que « presque toute l'Église la termine « par l'Oraison dominicale; » FERE OMNIS ECCLESIA [1]; par où il fait assez entendre qu'il y avait quelques Eglises où cela ne se faisait pas; et saint Grégoire nous apprend que l'Eglise romaine elle-même était de ce nombre.

C'était en effet une chose indifférente de dire ou de ne pas dire dans la liturgie l'Oraison dominicale. Mais quand on avait à la dire, de la mettre, comme a fait saint Grégoire, dans une place où elle fût manifestement distinguée de la consécration proprement dite, ce n'était pas une chose indifférente; c'était la commune et ancienne tradition de toutes les Eglises.

Concluons donc qu'on ne peut pas dire, sans une manifeste absurdité, que le *Pater* se dit dans l'Office du vendredi saint, pour consacrer l'Eucharistie; et puisque notre adversaire ne trouve point dans cet office d'autres paroles consécratoires que l'Oraison dominicale, concluons encore que cela confirme ce que nous avons déjà démontré, qu'en ce jour-là il n'y avait point de consécration; de sorte qu'on n'y prenait que le corps déjà consacré la veille.

[1] Epist. 59, *ad Paulin*, n. 16.

CHAPITRE XLVIII.

Dans l'Office des présanctifiés des Grecs, il n'y a aucune prière à laquelle on puisse attribuer la consécration. — La doctrine constante des Grecs, et des Latins est que la consécration du calice, comme celle du pain, se fait par les paroles de Jésus-Christ.

A l'égard de ce que dit l'anonyme [1], que les Grecs, dans l'Office des présanctifiés, consacrent véritablement, parce qu'ils disent une partie « des « prières qui précèdent et qui suivent dans leur « liturgie le récit de l'institution du sacrement, » il ne pouvait pas nous montrer par une preuve plus claire, que, sans rien connaître du tout dans leur doctrine, il jette au hasard ce qui lui vient dans l'esprit, pour s'échapper comme il peut. Car tous ceux qui ont traité de cette matière parmi les Grecs, et entre autres le patriarche Cérularius, dont l'anonyme fait son fort, aussi bien que M. de la Roque, enseignent positivement que dans l'Office des présanctifiés, « on ne dit aucune des oraisons mystiques et sanctifiantes [2]. » Le passage en a été cité dans le *Traité de la communion* [3] et il a passé sans réplique. Aussi la chose parle-t-elle d'elle-même; et il est clair que si l'on avait besoin de ces prières sanctifiantes, ce ne serait plus l'Office des présanctifiés. Mais afin de le mieux entendre, il faut savoir que parmi ces prières mystiques et sanctifiantes, il y en a de préparatoires, il y en a de consécratoires, il y en a qu'on peut appeler consommatives et applicatives. Ces trois genres de prières se trouvent également dans les liturgies grecques et latines. Les préparatoires sont celles qu'on fait lorsque les fidèles présentent leurs oblations, lorsqu'on les met chez les Grecs sur la prothèse ou sur la crédence, lorsqu'on les apporte à l'autel et que le pontife commence à les bénir. Les consécratoires comprennent deux choses, dont l'une est le récit de l'institution de l'Eucharistie et la répétition des paroles de Notre-Seigneur; et l'autre est la prière où l'on demande que le pain soit changé au corps et le vin au sang. Or, soit que cette prière se fasse devant ou après les paroles de l'institution, et soit que les paroles de l'institution soient tenues essentielles ou non, je n'ai pas besoin de m'en enquérir pour convaincre l'anonyme; puisqu'il est certain qu'il ne se dit rien de tout cela

[1] Anonyme, p. 252. — [2] Mich. *Cerul.*, *De Offic. præs.* — [3] *Tr. de la comm.*, part. I. n. 6.

dans l'Office des présanctifiés, ni parmi les Grecs durant tout le Carême, ni parmi les Latins le vendredi saint; d'où il s'ensuit qu'il ne se dit aucune des paroles consécratoires. Je n'ai pas besoin de parler des consommatives ou applicatives; puisque, quand on les dirait, elles ne font rien à notre propos, et que, loin d'opérer la consécration, elles la supposent déjà faite.

C'est donc une erreur grossière à l'anonyme, sous prétexte que l'antiquité grecque et latine aura mis la consécration dans la prière, de croire que toute prière, et l'Oraison dominicale comme une autre, y soit également bonne. Car il y avait dans l'Eucharistie, comme dans le baptême, une formule déterminée et de certaines paroles affectées à la consécration. C'est ce que dit saint Augustin en termes formels lorsque parlant du pain de l'Eucharistie : « Notre pain, » dit-il [1], « n'est pas mystique et sacré ; mais il est fait tel par une certaine consécration, CERTA CONSECRATIONE. » Saint Grégoire de Nazianze n'est pas moins formel à l'endroit où il représente la Messe que saint Grégoire, évêque de Nazianze, son père, vint dire, quoique malade, la nuit de Pâques. « Il célébra, » dit-il [2], « les mystères en peu de paroles, et autant qu'il en pouvait proférer. » Mais il ajoute distinctement qu'il dit, *selon la coutume, les paroles de l'Eucharistie.* Par là nous apprenons à la vérité, ce qui paraît encore ailleurs, que toutes les Eglises n'avaient pas alors peut-être des prières fixes qui composassent la liturgie, et que les évêques les composaient suivant qu'ils étaient poussés par l'esprit de Dieu, ce qui leur donnait la liberté de les étendre ou de les abréger selon la prudence. Mais nous apprenons en même temps que pour la consécration il y avait une formule fixe et des paroles expresses, qu'on appelait *les paroles de l'Eucharistie, τὰ τῆς εὐχαρίστιας ῥήματα*, qu'une coutume inviolable ne permettait pas d'omettre. De ces paroles mystiques, s'il y en avait pour le corps, il y en avait pour le sang, selon ce que nous disait saint Augustin [3]: » Le pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ; le calice, ou plutôt ce qui est dedans, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang de Jésus-Christ. » Et afin de faire toujours marcher l'Eglise grecque avec la latine, saint Isodore de Damiette, à peu près dans le même temps, disait aux ennemis de la divinité du Saint-Esprit [4] : « Comment osez-vous dire que le Saint-Esprit n'est pas égal aux deux autres personnes, lui qui dans la table mystique fait d'un pain commun le propre corps de l'incarnation » qu'il a opérée? Et ailleurs, il en dit autant du sang : « Gardez-vous bien, » dit-il [1], « de vous enivrer, et souvenez-vous que c'est des prémices du vin que le Saint-Esprit fait le sang de Notre-Seigneur; » ce que ce grand homme a dit par un manifeste rapport à l'invocation du Saint-Esprit, que font toutes les liturgies grecques dans la consécration du corps et du sang. Il ne fallait donc pas s'imaginer, ni que le sang pût être consacré d'une autre manière que le corps, c'est-à-dire sans paroles, ni que toutes paroles y fussent bonnes, mais croire qu'il fallait employer les paroles spécialement destinées à cette sainte action.

Quelles étaient ces paroles? saint Basile l'explique assez dans cet excellent discours où il recommande si gravement les traditions non écrites : « Lequel des saints nous a laissé par écrit les paroles d'invocation dont nous nous servons en consacrant le pain de l'Eucharistie et le calice de bénédiction; car nous ne nous contentons pas de celles dont l'Apôtre et l'Evangile font mention; mais nous en ajoutons devant et après, comme faisant beaucoup au mystère, et c'est de la tradition que nous les avons reçues. » Tout parle pour nous dans ce discours. Il y paraît que la substance et pour ainsi dire le fond de la consécration est dans les paroles *dont l'Apôtre et l'Evangile font mention;* c'est-à-dire manifestement les paroles de l'institution; et c'est cette commémoration de la mort de Notre-Seigneur dont, selon Valafridus Strabo, les apôtres faisaient le fond de la célébration de l'Eucharistie; mais on y joignait d'autres paroles apprises par la tradition, dont saint Basile se contente de dire *qu'elles font beaucoup au mystère.*

Produisons encore deux témoins, saint Chrysostome pour l'Orient et saint Ambroise pour l'Occident, qui tous deux ont illustré le même siècle. Le premier parle en ces termes [2]: « Ce n'est point l'homme qui fait des dons proposés le corps et le sang de Jésus-Christ ; mais c'est le même Jésus-Christ qui a été crucifié pour nous. Le pontife en accomplit la figure en disant ces paroles ; mais la vertu et la grâce en viennent de Dieu. CECI, dit-il, EST MON CORPS: par ces paroles sont changées les choses posées sur la sainte table. » Visiblement ce n'est pas seulement par ces paroles une fois proférées de la bouche de Jésus-Christ; mais encore c'est par ces paroles répétées à l'autel par le pontife comme accomplissant la figure de Jésus-Christ et représentant sa personne. Il tient toujours constamment le même langage [3] ; et si les Grecs d'aujourd'hui

[1] *Contra Faust.*, l. XX, cap. 13. — [2] Orat. 19. — [3] *Vide* sup. — [4] Lib. I, epist. 109.

[1] *Ibid.*, epist. 313. — [2] *De prodit. Judæ.*, hom. 1, n. 6. — [3] Hom. 2 *in II Tim.*, n. 81, tom. XI; *in Matth.*, etc.

s'éloignent de cette doctrine, ils sont convaincus par celui de tous leurs Pères qu'ils ont le plus en vénération.

Qui veut voir combien est accablant ce passage de saint Chrysostome, n'a qu'à entendre M. de la Roque[1], lorsqu'il dit que saint Chrysostome et ceux qui ont parlé comme lui « n'ont attribué la consécration à ces paroles : CECI EST MON CORPS, que comme à des paroles déclaratives de ce qui ÉTAIT DÉJA ARRIVÉ au pain et au vin de l'Eucharistie. » Quoi ! ces paroles sacrées, que saint Chrysostome nous représente comme accompagnées de *grâce et de vertu, comme faisant tout le changement, comme donnant toute la force au sacrifice,* ainsi que le même Père l'ajoute encore, ne seront que déclaratives, et il y aura dans la célébration des mystères quelque chose de plus efficace que les paroles de Jésus-Christ? C'est ainsi qu'on élude tout et qu'on trouve tout ce qu'on veut dans tous les discours.

Ecoutons maintenant saint Ambroise dans l'instruction admirable qu'il donne aux initiés, ou à ceux qui avaient été baptisés nouvellement. Il dit que, dans le mystère de l'Eucharistie, « c'est par la bénédiction, plus forte que la nature, que la nature même est changée ; que dans cette divine consécration c'est la parole de Notre-Seigneur qui opère : *que cette parole de Jésus-Christ,* qui a pu faire ce qui lui a plu de ce qui n'était pas, a bien pu changer ce qui était en ce qu'il n'était pas [2]. » Il ajoute aussitôt après que *par ces paroles célestes* et par cette bénédiction de Notre-Seigneur le *sang* autant que le pain est consacré, et par ce moyen il nous apprend à ne chercher pas pour le vin une autre sorte de consécration.

L'anonyme répond [3] que lorsque saint Ambroise dit que tout se fait « par la parole de Jé- « sus-Christ ; » c'est-à-dire « par sa vertu et selon « son institution. » Mais il n'a pas voulu songer que constamment, selon saint Ambroise, on répétait ces paroles de Jésus-Christ : « Ceci est « mon corps, ceci est mon sang ; » et que c'est à ces paroles, ainsi répétées, que ce Père attribue la consécration et le changement. « Jésus-Christ crie : CECI EST MON CORPS : devant la bénédiction de ces paroles célestes on nomme une autre espèce. » c'est-à-dire du pain : « après la consécration, on exprime que c'est le corps de Jésus-Christ, Il dit que C'EST SON SANG : devant la consécration on nomme une autre chose ; » c'est-à-dire on nomme du vin : « après la consécration on nomme du sang ; et vous dites, AMEN, il est vrai. Que votre esprit confesse au dedans ce que votre bouche prononce [1]. »

Qui ne voit donc qu'il parle ici de ce qui se fait dans l'Eglise à la célébration des mystères, et que c'est aux paroles de Jésus-Christ, qu'on y répète, qu'il attribue la vertu? Et cependant l'anonyme s'emporte contre moi, comme si j'avais falsifié les paroles de saint Ambroise : « Hé donc, « faut-il après avoir corrompu la foi des Pères ! « corrompre et falsifier leurs témoignages [2]? » Laissons-lui passer son exclamation, pourvu du moins qu'on reconnaisse la coutume perpétuelle des protestants de faire la contenance la plus triomphante, quand ils savent le moins où ils en sont.

Notre auteur montre bien la confusion où il est, lorsqu'il fait semblant d'ignorer le passage du livre *Des Sacrements* ; et il dit qu'il y répondra quand j'en aurai marqué l'endroit. Je l'avais marqué à la marge ; et s'il avait seulement ouvert les yeux, il y aurait vu l'endroit que j'y ai marqué : il y aurait lu ces paroles : « Voulez-vous savoir comment la consécration se fait par des paroles célestes? Le prêtre dit : Rendez-nous cette oblation approuvée, raisonnable, ratifiée, qui est la figure du corps et du sang [3]. » Le ministre a cru peut-être que le mot de *figure* me ferait peur, et que je n'oserais jamais produire ces paroles. Il se trompe ; car la suite va faire voir que si avant la consécration l'oblation n'est encore qu'une figure, elle devient la vérité aussitôt après. Car cet excellent auteur expliquant la suite de la consécration, en attribue la vertu aux paroles de Jésus-Christ, qu'on répète : Devant, dit-il, « qu'on ait consacré, c'est du pain ; mais quand les paroles de Jésus-Christ sont prononcées, c'est le corps de Jésus-Christ. » Il en dit autant du sang, afin qu'on ne s'aille pas imaginer qu'il puisse être consacré d'une autre sorte : « Devant les paroles de Jésus-Christ, poursuit ce Père, c'est un calice plein de vin et d'eau : quand les paroles de Jésus-Christ ont fait leur opération, là est fait le sang de Jésus-Christ qui a racheté le monde. Voyez donc, conclut-il en combien de manières la parole de Jésus-Christ est puissante pour tout changer. »

Qu'importe que cet auteur soit un autre que saint Ambroise, ou saint Ambroise lui-même ; puisqu'il est constant d'ailleurs que c'est un auteur ancien qui n'a fait qu'étendre et expliquer, mais toujours avec la même douceur et un semblable génie, ce que saint Ambroise a compris en moins de paroles dans l'instruction des nouveaux baptisés? Nos adversaires ne gagnent rien dans ces disputes, et en divisant les auteurs, ils ne

[1] *Hist. de l'Euch.*, part. I, ch. 7, p. 83. — [2] *De iis qui inil. seu de myst.*, c. 9, n. 50, — [3] Anonyme, p. 257.

[1] *Ambr., De iis*, etc. — [2] Anonyme, p. 257. — [3] Lib. IV, c. 5, t. II.

font que multiplier les témoins qui déposent contre eux. Pour l'anonyme, qui fait ici semblant de douter de l'instruction des nouveaux baptisés[1], et qui ne veut pas sentir saint Ambroise dans un style si coulant, si doux et si plein d'une solide et tendre piété, il sait bien en sa conscience qu'un tel doute est méprisé de tous les savants, et que la froide critique de quelques auteurs de la religion, pour constater ce livre à saint Ambroise, n'a servi qu'à faire voir qu'il en étaient terriblement incommodé. Et après tout qu'y a-t-il ici de nouveau? On trouve dans ces deux livres ce qu'on trouve dans tous les auteurs de ce temps, ce que les auteurs de ce temps ont reçu de plus haut. Saint Justin a dit, dès le commencement du second siècle, que les aliments ordinaires dont nos corps sont sustentés deviennent l'Eucharistie *par la prière de la parole qui vient de Jésus-Christ*[2]. L'anonyme chicane ici sur le mot de prière, parce qu'il ne veut pas entendre qu'il y a une intention de prière dans les paroles qu'on récite pour obtenir de Dieu un certain effet. Mais enfin il faut céder à ces termes de saint Justin, qui met la consécration de l'Eucharistie *dans la parole qui vient de Jésus-Christ.* C'est en ce sens que saint Irénée a répété par deux fois que le calice « mêlé de vin et d'eau, et le pain rompu, en recevant la parole de Dieu, deviennent l'Eucharistie du corps et du sang de Jésus-Christ[3]. » Quelle parole de Dieu reçoit l'Eucharistie, si ce n'est celle que Jésus-Christ a proférée ? Mais de quelque manière qu'on la veuille prendre, toujours est-ce une parole prononcée sur l'Eucharistie, et autant sur le vin que sur le pain, qui les fait devenir le corps et le sang. Les Pères de tous les siècles le disent également; et avant eux tous saint Paul avait dit: « Le calice de bénédiction que nous bénissons: » et le Maître même a été l'original de ces paroles consécratoires, en ce qu'il a dit séparément sur le pain : « Ceci est mon corps; » et sur le vin : « Ceci est mon sang; » sanctifiant chacun de ces aliments par sa consécration particulière. Qu'on ne dise plus que ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » sont des paroles énonciatives et déclaratives. Car nous avons démontré cent et cent fois, et tous les siècles l'ont cru avant nous, qu'à celui qui est tout-puissant, dire et opérer c'est la même chose; et que sa parole, qui est la vérité même, se vérifie toujours par sa propre force. Ainsi, à cette parole : « Femme, tu es guérie[4], » la maladie disparaît: ainsi, à ces mots puissants: « Enée, le Seigneur Jésus vous guérit[5], » le mouvement et la force reviennent à ce paralytique. Et pour montrer qu'il y a une vertu de commandement dans ces énonciations de Jésus-Christ, et des hommes lorsqu'ils agissent par sa puissance, c'est qu'en même temps qu'il dit : « Vos péchés vous sont remis[1], » on entend que c'est lui qui les remet, et qu'il exerce sa toute-puissance par ces paroles. Selon cette sainte doctrine, comme il y a une intention de commandement dans ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » lorsque Jésus-Christ les prononce ; de même il y a aussi une intention de prière, lorsque nous les répétons en mémoire du premier effet qu'elles ont eu, afin d'avoir encore la même grâce. Quand donc l'anonyme dit qu'on ne peut croire « que le récit de l'institution de l'Eucharistie soit invoquer Dieu; et qu'il faut avoir la cervelle troublée pour croire une telle extravagance[2], » j'entends un froid grammairien qui, servilement attaché au son des paroles, dit des injures à ceux qui en prennent l'intention et l'esprit. Mais qu'il dise ce qu'il lui plaira; qu'il traite d'extravagance la doctrine de tous les siècles, il ne nous échappera pas par ce moyen : puisqu'enfin, soit que les paroles de Jésus-Christ répétées opèrent par elles-mêmes tout le mystère, soit qu'il faille pour en appliquer la vertu, user d'une prière plus expresse, toujours demeurera-t-il pour certain que la parole y est nécessaire, que le calice comme le pain a sa bénédiction et sa consécration particulière ; et que cette vérité est si manifeste, qu'il n'y a pas seulement un auteur ecclésiastique où on ne la trouve très-clairement exprimée ; de sorte que l'anonyme semble avoir entrepris de joindre ensemble toutes les absurdités imaginables, lorsqu'il a dit que l'on consacrait sans paroles, ou avec des paroles prononcées la veille, ou enfin avec des paroles qui n'ont aucun rapport avec l'Eucharistie, soit qu'il ait voulu y faire servir l'Oraison dominicale ou d'autres prières générales et indéfinies ; et qu'enfin tous les protestants montrent la dernière faiblesse, lorsque, pressés non-seulement par l'office des présanctifiés, mais encore par la communion domestique et par celle des malades, ils nous apportent pour tout dénoûment à une telle difficulté, une chose aussi pitoyable et aussi inconnue à l'antiquité que leur consécration par le mélange.

Jusqu'ici j'avais dédaigné de rapporter une solution de l'anonyme, qui ne m'avait paru digne que de mépris. C'est que les Catholiques romains pourraient croire, par l'exemple de l'eau bénite, que le sang peut être également consacré et par la parole et par le mélange : « Puisque, » dit-il[3],

[1] Anon., p. 257. — [2] *Just.*, Apol. 1, n. 66. — [3] *Iren.*, lib. v, c. 2; n. 2 et seq.; *Patrol. græc.*, édit. Migne. — [4] *Luc.*, XIII, 12. — [5] *Act.*, IX, 34.

[1] *Luc.*, VII, 48. — [2] Anonyme, p. 258. — [3] *Ibid.* p. 254.

« pour faire l'eau bénite, il faut dire certains mots et certains formulaires, et qu'on en fait néanmoins autant de nouvelle qu'on veut en la mêlant avec de nouvelle eau, sur laquelle cependant on ne dit aucun formulaire. » Mais encore que cette grossière imagination, durant l'ignorance des derniers siècles, semble en effet être entrée dans quelques têtes, tout ce qu'il y a eu de gens un peu éclairés, ont bien vu qu'elle ne pouvait s'accommoder avec la doctrine catholique, pour deux raisons: la première, parce que l'Eucharistie ne se fait pas par une simple bénédiction extérieure, mais par un très-véritable et très-réel changement dans les substances; la seconde, parce que ce changement, qui ne peut venir que par une opération et une institution divines, demande aussi qu'on se serve du moyen précisément institué de Dieu, et qu'il n'est pas libre à l'Eglise d'en disposer comme il lui plait, ainsi qu'elle peut faire de ses cérémonies. J'ai honte qu'il faille descendre à ces minuties; mais la charité le veut, puisque des esprits prévenus s'y laissent quelquefois embarrasser. La suite sera plus claire; et après que nous sommes sortis des chicanes et des incidents qu'on nous faisait sur les faits, le vérité de notre doctrine va paraître avec toute sa lumière, comme la clarté d'un beau jour, quand le soleil a percé les nuages.

[1] Bossuet n'a point composé la troisième partie de cet excellent ouvrage. Cette dernière partie, suivant le manuscrit que nous avons sous les yeux, devait porter pour titre : *Démonstration de la vérité catholique*. Au reste, cet ouvrage tel qu'il est, et sans la troisième partie, forme un tout et remplit l'objet que le savant auteur s'était proposé. (*Edit. de Paris.*)

LETTRE PASTORALE

AUX NOUVEAUX CATHOLIQUES DU DIOCÈSE

POUR LES EXHORTER A FAIRE LEURS PAQUES, ET LEUR DONNER LES AVERTISSEMENTS NÉCESSAIRES CONTRE LES FAUSSES LETTRES PASTORALES DES MINISTRES.

Jacques-Bénigne, par la permission divine, évêque de Meaux, aux nouveaux Catholiques de notre diocèse, salut et bénédiction en Notre-Seigneur.

A l'approche du saint jour de Pâques, vous devez être touchés d'un saint désir de communier avec vos frères. C'est Jésus-Christ même qui vous invite à ce banquet de paix, et vous devez croire qu'il vous dit par ma bouche: « J'ai désiré « d'un grand désir de manger cette pâque avec « vous [1]. » Car encore qu'il désire toujours de faire la pâque avec ses disciples; que le cénacle et la grande salle où il veut faire ce festin soient toujours prêts, l'Eglise toujours ouverte et la table toujours dressée, c'est néanmoins principalement dans ces saints jours qu'il appelle ses enfants à son banquet; et vous êtes, mes chers Frères, de tous ses enfants ceux qu'il désire le plus de voir à sa table, puisque c'est là que vous donnerez la dernière marque de votre sincère union avec son Eglise.

Souvenez-vous du saint roi Ezéchias et de la pâque solennelle qu'il célébra dans Jérusalem [2]. Il ne se contenta pas d'y appeler tous ceux de Juda, c'est-à-dire ceux qui étaient toujours demeurés dans l'unité du peuple de Dieu, dans le culte du sanctuaire, et dans la soumission au vrai sacerdoce que Dieu avait établi par Moïse. Il résolut, de concert avec le conseil et tout le peuple de Jérusalem, d'envoyer ses messagers aux dix tribus schismatiques, qui, dès le temps de Roboam, s'étaient séparées d'avec Juda et d'avec le temple, et « il leur adressa des lettres, « afin que, convertis de tout leur cœur au Dieu « de leurs pères [1], » ils vinssent avec leurs frères, dont ils avaient abandonné la communion, célébrer la pâque au lieu que le Seigneur avait choisi.

Pendant que les envoyés de ce pieux prince « allaient en diligence de ville en ville, plusieurs « se moquaient d'eux, et quelques-uns acquies- « çant aux conseils d'Ezéchias » et à la douce invitation de leurs frères, « venaient » célébrer la pâque « dans Jérusalem [2], » au lieu d'unité et de paix. C'est, mes Frères, le traitement qu'éprouve l'Eglise. Depuis cette malheureuse défection du siècle passé, depuis cette funeste apostasie qui a arraché à l'Eglise des nations entières, et qui semblait préparer les voies au

[1] *Ibid.*, 5, 6 et seq. — [2] *II Paral.*, XXX, 10, 11.

[1] *Ibid.*, 6, 6 seq. — [2] *II Paral.*, XXX, 10, 11.

règne de l'Antechrist, selon la prédiction de l'Apôtre [1], nous n'avons cessé de rappeler dans la mémoire de nos frères errants, ces bienheureux jours où nos Pères mangeaient ensemble le pain de vie, et gardaient, selon le précepte de saint Paul, le sacré lien de la fraternité chrétienne. Mais plusieurs, prévenus de la haine aveugle que leurs ministres leur inspiraient, se moquaient de nous; et quelques-uns se ressouvenant de notre ancienne unité dont ils portent l'impression dans le sein par le baptême, sont revenus à Jérusalem, c'est-à-dire à l'Eglise catholique, où Dieu a établi pour jamais son nom et la profession du christianisme.

Enfin la grâce de Dieu s'est déclarée abondamment en nos jours. Un roi aussi religieux et aussi victorieux qu'Ezéchias, a invité les prévaricateurs d'Israël à revenir à l'unité de Juda, c'est-à-dire les errants et les schismatiques à revenir aux pacifiques et aux orthodoxes; et nous avons vu quelque chose de ce qui est écrit dans le saint prophète Osée: « En ce temps les en« fants d'Israël s'assembleront et établiront sur « eux un même chef [2], » c'est-à-dire que les Catholiques et les schismatiques reconnaîtront d'un commun accord le chef que Dieu leur a donné, Jésus-Christ dans le ciel, et sur la terre saint Pierre, qui vit dans ses successeurs pour gouverner le peuple de Dieu suivant sa parole. Ainsi les séparés dont il était dit: « Appelez-les ceux « pour qui il n'y a point de miséricorde, » sont venus « en aussi grand nombre que le sable de « la mer, » afin de recevoir la miséricorde: « et « au lieu qu'on leur disait: Vous n'êtes pas mon « peuple, on les nomme les enfants du Dieu « vivant [3]. »

Je ne m'étonne pas, mes très chers Frères, que vous soyez revenus en foule et avec tant de facilité à l'Eglise où vos ancêtres ont servi Dieu. Le fond même du christianisme, et comme je l'ai déjà dit, le caractère du baptême vous y rappelait secrètement: aucun de vous n'a souffert de violence, ni dans sa personne ni dans ses biens. Qu'on ne vous apporte point ces lettres trompeuses, que des étrangers travestis en pasteurs adressent sous le titre de *Lettres pastorales aux protestants de France qui sont tombés par la force des tourments*. Outre qu'elles sont faites par des gens qui jamais n'ont pu prouver leur mission, ces lettres ne vous regardent pas: loin d'avoir souffert des tourments, vous n'en avez pas seulement entendu parler. J'entends dire la même chose aux autres évêques: mais pour vous, mes Frères, je ne vous dis rien que vous ne disiez tous aussi bien que moi. Vous êtes revenus paisiblement à nous, vous le savez. Quand j'ai prêché la sainte parole, le Saint-Esprit vous a fait ressentir que j'étais votre pasteur. Je vous ai vu autour de la chaire avec le même empressement que le reste du troupeau: la sainte doctrine entrait dans votre cœur à mesure qu'on vous l'exposait telle qu'elle est: et les doutes que l'habitude plutôt que la raison élevait encore dans vos esprits, cédaient peu à peu à la vérité. Vous n'avez pu vous empêcher de reconnaître que j'étais à la place de ceux qui ont planté l'Evangile dans ces contrées; vous les avez révérés en ma personne, quoique indigne. Je ne vous ai point annoncé d'autre doctrine que celle que j'ai reçue de mes saints prédécesseurs: comme chacun d'eux a suivi ceux qui les ont devancés, j'ai fait de même. Regardez tout ce que nous sommes d'évêques autour de vous et dans toute l'étendue de ce royaume; nous avons tous la même gloire, que nous ne laisserons pas affaiblir. Dans cette succession on n'a jamais entendu un double langage. Les évêques séparés de notre unité, tels que sont ceux d'Angleterre, de Suède et de Danemark, au moment de leur séparation, ont manifestement renoncé à la doctrine de ceux qui les avaient consacrés. Il n'en est pas ainsi parmi nous: toujours unis à la chaire de saint Pierre, où dès l'origine du christianisme on a reconnu la tige de l'unité ecclésiastique, nous n'avons jamais condamné nos prédécesseurs, et nous laissons la foi des Eglises telle que nous l'avons trouvée. Nous pouvons dire, sans crainte d'être repris, que jamais on ne montrera dans l'Eglise catholique aucun changement que dans des choses de cérémonie et de discipline, qui dès les premiers siècles ont été tenues pour indifférentes. Pour ces changements insensibles qu'on nous accuse d'avoir introduits dans la doctrine, dès qu'on les appelle insensibles, c'en est assez pour vous convaincre qu'il n'y en a point de marqués, et qu'on ne peut nous montrer d'innovation par aucun fait positif. Mais ce qu'on ne peut nous montrer, nous le montrons à tous ceux qui nous ont quittés: en quelque partie du monde chrétien qu'il y ait eu de l'interruption dans la doctrine ancienne, elle est connue; la date de l'innovation et de la séparation n'est ignorée de personne. S'il y avait de tels changements parmi nous, les auteurs en seraient nommés; l'esprit de vérité qui est dans l'Eglise les aurait notés, et le nom en serait infâme, comme celui des Arius, des Nestorius, des Pélage, des Dioscore et des Bérenger. Ainsi tout ce qu'on vous a dit de ces insensibles changements dans la doctrine, dont jamais on n'a produit aucun exemple dans l'Eglise chrétienne,

[1] *II Thess.*, II, 3. — [2] *Osée*, I, 11. — [3] *Osée*, I, 6, 10.

n'est qu'une accusation en l'air, qui ne se trouve soutenue par aucun fait; et lorsque vous entendez la doctrine que je vous annonce, et celle que vous annoncent les autres évêques catholiques, vous ne devez nullement douter que vous n'entendiez dans nos discours ceux qui nous ont les premiers prêché l'Evangile, et dans ceux-là les apôtres, et dans les apôtres celui qui a dit: « Allez, enseignez et baptisez; et voilà, je suis « avec vous jusqu'à la consommation des siè- « cles [1]. »

Ainsi, quand les ministres vous disaient que vous n'aviez point à vous mettre en peine de la succession des chaires et des pasteurs, pourvu que vous eussiez la bonne doctrine et la véritable intelligence de l'Ecriture, ils séparaient ce que Jésus-Christ a voulu rendre inséparable: et c'est en vain qu'ils se glorifiaient de l'intelligence des Ecritures, en rejetant les moyens par où il a plu à Dieu de la transmettre. Il a voulu qu'elle vînt à nous de pasteur en pasteur et de main en main, sans que jamais on n'aperçût d'innovation. C'est par là qu'on reconnaît ce qui a toujours été cru, et par conséquent ce que l'on doit toujours croire: c'est pour ainsi dire, dans ce *toujours* que paraît la force de la vérité et de la promesse; et on le perd tout entier dès qu'on trouve de l'interruption en un seul endroit. « Ce que je vous ai enseigné, » dit saint Paul [2], « laissez-le « comme en dépôt à des gens fidèles, qui puis- « sent eux-mêmes en instruire d'autres. » Séparer la saine doctrine d'avec cette chaîne de la succession, c'est séparer le ruisseau d'avec le canal; et se vanter de l'intelligence de l'Ecriture, quand on reconnaît qu'on a perdu la suite de la tradition dans les pasteurs, c'est se vanter d'avoir conservé les eaux après que les tuyaux sont rompus.

N'écoutez donc pas, mes bien-aimés, les paroles de mensonge, et ne vous laissez pas séduire à ces prétendues lettres pastorales qu'on vous adresse de tant d'endroits et en tant de formes différentes. Celle qui a pour titre: *Lettre pastorale aux protestants de France, qui sont tombés par les tourments*, n'en est pas meilleure, pour être pleine des paroles que ce grand évêque et ce grand martyr saint Cyprien adressait aux fidèles de Carthage, pour les exhorter à la pénitence et au martyre. Ceux qui osent imiter les vrais pasteurs, et qui tiennent le langage de saint Cyprien, devraient considérer s'ils peuvent à aussi bon titre s'attribuer l'autorité pastorale. Qu'ils consultent ce saint martyr, il leur apprendra que l'*Eglise est une, que l'épiscopat est un*, que, pour le posséder légitimement, il faut remonter par une succession continuelle *jusqu'à la source de l'unité* [1], c'est-à-dire jusqu'aux apôtres, et jusqu'à celui à qui Jésus-Christ a dit *uniquement*, pour fonder son Eglise sur l'unité: « Tu es « Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon « Eglise, et les portes d'enfer ne prévaudront « point contre elle: et je te donnerai les clefs du « royaume des cieux, etc. [2]; » et encore après sa résurrection: « Pais mes brebis [3]. » Le même saint Cyprien leur apprendra que, de cette source des apôtres, consommés dans une parfaite unité, sont sortis tous les pasteurs; que c'est par là que l'épiscopat est un, non-seulement dans tous les lieux, mais encore dans tous les temps; que l'Eglise comme un soleil porte ses rayons par tout l'univers, mais que c'est la même lumière qui se répand de tous côtés; qu'elle étend ses branches et fait couler ses ruisseaux par toute la terre; mais qu'il n'y « a qu'une source, un chef, un commun principe, une même souche, et enfin une même mère, riche dans les fruits qu'elle pousse de son sein fécond. » De peur qu'on ne s'imagine qu'il puisse arriver des cas où il soit permis de se séparer de l'unité de l'Eglise, ou de réformer sa doctrine, il ajoute ces belles paroles que je vous prie, mes Frères, de considérer: « L'Epouse de Jésus-Christ ne peut jamais être adultère; elle ne peut être corrompue, et sa pudeur est inviolable. Celui qui se sépare de l'Eglise pour se joindre à une adultère, » c'est ainsi qu'il traite les sectes séparées de l'unité de l'Eglise, « n'a point de part aux promesses de Jésus-Christ; c'est un étranger, c'est un profane, c'est un ennemi. Il ne peut avoir Dieu pour père, puisqu'il n'a pas l'Eglise pour mère. » C'est en vain qu'il en prétend dissiper l'unité sainte: elle est fondée sur l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. « Et on croira, » poursuit-il, « que l'unité, qui est appuyée sur un si ferme fondement, se puisse dissoudre? Celui qui ne tient pas à cette unité de l'Eglise, ne tient pas à la loi de Dieu; il n'a pas la foi du Père et du Fils, il n'a pas la vie et le salut.

Ne sentez-vous pas, mes Frères, combien la méthode dont on se servait dans vos églises prétendues est opposée à celle de saint Cyprien? Vos ministres vous disaient sans cesse que croire l'Eglise sans examiner, c'est sans examiner croire des hommes sujets à faillir; et que, pour connaître la vraie Eglise à qui l'on peut croire, il faut par la discussion des questions particulières, connaître auparavant la vraie foi enseignée par les Ecritures. Mais vous voyez que saint Cyprien prend bien une autre méthode. Pour

[1] *Matth.*, XXVIII, 19, 20. — [2] *II Tim.*, II, 2.

[1] *Cypr.*, *De unit. Eccl.*, p. 195. — [2] *Matth.*, XVI, 18, 19. — *Joan.*, XXI, 17.

confondre *par un argument facile et abrégé* [1], comme il se l'était proposé, les hérésies et les schismes, il allègue l'autorité de l'Eglise : il ne connaît rien de plus manifeste, et, loin de permettre d'examiner l'Eglise par l'examen de ses dogmes, il veut qu'on la connaisse d'abord, et qu'on tienne pour assuré qu'on n'a ni la loi de Dieu, ni la foi, ni le salut, ni la vie, quand on n'est pas dans son unité.

Ce grand homme a toujours suivi la même méthode. Lorsqu'Antonien, un de ses confrères, dans l'épiscopat, hésitait à condamner Novatien, et voulait auparavant être informé de sa doctrine, saint Cyprien lui fit cette grave réponse [2] : « Quant à ce qui regarde la personne de Novatien, puisque vous désirez qu'on vous apprenne quelle hérésie il a introduite, vous devez savoir, mon cher Frère, avant toutes choses, que nous n'avons pas besoin de rechercher curieusement ce qu'il enseigne, puisqu'il enseigne hors de l'Eglise : quel qu'il soit, il n'est pas Chrétien, puisqu'il n'est pas dans l'Eglise de Jésus-Christ. »

Ainsi, quand on sépare de l'unité, et qu'à l'exemple de Novatien, on « envoie de nouveaux apôtres pour établir ses nouvelles institutions [3] » et ses nouveaux dogmes, en un mot, pour dresser une nouvelle Eglise ; quoiqu'on se vante comme lui de réformer l'Eglise, et de la réduire à une doctrine plus pure aussi bien qu'à une discipline plus régulière, loin d'être admis à prouver qu'on est dans la vraie Eglise, à cause de la vraie doctrine qu'on prétend enseigner, on est convaincu, au contraire, qu'on ne peut pas avoir la vraie doctrine quand on n'est pas dans l'Eglise, et qu'on en veut dresser une nouvelle.

Que ces faux pasteurs, qui se sont vantés d'être « extraordinairement envoyés pour dresser de « nouveau l'Eglise tombée en ruine et désola- « tion [4], » écoutent saint Cyprien : qu'ils reconnaissent sur quelles maximes il fondait son épiscopat ; et puisqu'ils ne peuvent pas nous montrer une mission semblable à la sienne, qu'ils cessent d'imiter le langage d'un si grand évêque, et de s'en attribuer l'autorité.

Vous leur avez souvent ouï dire que vous n'aviez pas besoin de vous mettre en peine où était l'Eglise, puisque Jésus-Christ avait prononcé qu' « en quelque lieu que se trouvent deux ou « trois personnes assemblées en son nom, il y « est au milieu d'eux [5]. » Il y a longtemps que les hérétiques et les schismatiques abusent de ce passage ; ils s'en servaient dès le temps de saint Cyprien, pour autoriser les assemblées qu'ils tenaient à part. Mais ce saint martyr les confond par les paroles précédentes, où Jésus-Christ parle en cette manière : « Si deux d'entre vous « s'unissent ensemble sur la terre, mon Père « qui est dans le ciel, leur accordera tout ce « qu'ils demanderont ; » où ce qui paraît d'abord, c'est que ces deux qui s'accordent doivent être dans le corps, dans l'unité chrétienne, dans la commune fraternité. *Si deux*, dit-il, *d'entre vous*, c'est-à-dire comme l'entend saint Cyprien [1], si deux ou trois enfants de l'Eglise, deux ou trois qui soient ensemble dans la communion, s'assemblent au nom de Jésus-Christ, il sera au milieu d'eux, et écoutera leurs prières. Secondement, dit ce saint docteur, il est nécessaire que ces deux ou trois s'unissent. « Et, » poursuit saint Cyprien, « comment peut-on s'unir avec quelqu'un, quand on n'est pas uni avec le corps de l'Eglise, et avec toute la fraternité ? Comment peuvent deux ou trois être assemblés au nom de Jésus-Christ, s'il est constant dans le même temps qu'ils sont séparés de Jésus-Christ et de son Evangile ? CAR CE N'EST PAS NOUS QUI NOUS SOMMES SÉPARÉS D'AVEC EUX ; MAIS C'EST EUX QUI SE SONT SÉPARÉS D'AVEC NOUS ; et puisque les hérésies et les schismes sont toujours postérieurs à l'Eglise, pendant qu'ils se sont formé des conventicules différents et de diverses assemblées, ils ont quitté le chef et l'origine de la vérité. » Prêtez l'oreille, mes Frères, à cette décision de saint Cyprien : c'est ceux qui viennent après, c'est ceux qui se séparent de l'Eglise qu'ils trouvent établie, c'est ceux qui se font de nouvelles assemblées, qui dès là sont incapables de s'assembler au nom de Jésus-Christ : et loin qu'il leur soit permis de justifier leur séparation et leurs nouvelles assemblées, en soutenant qu'ils enseignent l'Evangile, et que Jésus-Christ est avec eux, *il est constant*, au contraire, selon la doctrine de saint Cyprien, qu'ils sont séparés de Jésus-Christ et de l'Evangile, dès qu'ils se séparent de l'Eglise, et qu'ils se reconnaissent obligés à en dresser une nouvelle.

Et afin qu'on entende mieux de quelle Eglise ce saint martyr a voulu parler, c'est de l'Eglise qui reconnaît à Rome le chef de sa communion, et dans « la place de Pierre, l'éminent degré de « la chaire sacerdotale [2] ; » qui y reconnaît « la « chaire de Pierre et l'Eglise principale, d'où « l'unité sacerdotale a tiré son origine [3] ; » enfin, qui y reconnaît un pontife et un sacerdoce si éminent, que l'empereur, qui portait parmi ses titres celui de Souverain Pontife, « le souffrait dans Rome avec plus d'impatience, qu'il ne

[1] *Cypr.*, *De unit. Eccl.*, p. 194. — Epist. 52, *ad Anton.*, p. 73. [3] *Ibid.* — [4] *Conf. de foi*, art. 32. — [5] *Matth.*, XVIII, 19.

[1] *Cypr.*, *De unit. Eccl.*, p. 198. — [2] Epist 52, *ad Anton.*, p. 68 — [3] Epist. 54, nunc 55, *ad Corn.*, p. 86.

souffrait dans les armées un César qui lui disputait l'empire[1]. »

Que ces faiseurs de lettres pastorales, qui se parent des lambeaux de saint Cyprien, ne prennent-ils sa doctrine tout entière? Puisqu'ils se servent des paroles de ce saint martyr pour vous exhorter au martyre, que ne vous disent-ils avec lui[2] : « Qu'il ne peut y avoir de martyr que dans l'Eglise; que, lorsqu'on est séparé de son unité, c'est en vain qu'on répand son sang pour la confession du nom de Jésus-Christ; que la tache du schisme ne peut être lavée par le sang, ni ce crime expié par le martyre : » que la charité ne peut être hors de l'Eglise, et qu'ainsi, quelques tourments qu'on endure hors de son sein, on est de ceux dont saint Paul a dit : « Quand je livrerais mon corps jusqu'à « brûler, si je n'ai pas la charité, tout cela ne « me sert de rien[3]. » Si donc ces prétendus pasteurs veulent parler le langage et s'attribuer l'autorité des véritables pasteurs, qu'ils nous montrent l'origine de leur ministère; et que, comme saint Cyprien et les autres évêques orthodoxes, ils nous fassent voir qu'ils sont descendus de quelque apôtre : qu'ils nous fassent voir parmi eux la chaire éminente, où toutes les Eglises gardent l'unité, où reluit principalement la concorde et la succession de l'épiscopat. Ouvrez vous-mêmes, mes Frères, les livres que vous appeliez votre Histoire ecclésiastique : c'est Bèze qui l'a composée. Ouvrez l'histoire de ces faux martyrs, dont on voudrait vous faire augmenter le malheureux nombre; vous trouverez que les premier qui ont dressé en France les Eglises que vous appeliez réformées, étaient des laïques, établis pasteurs par des laïques qui ont osé toutefois prendre la loi de Dieu en leur bouche, et administrer sans pouvoir les saints sacrements. Souvenez-vous de Pierre Le Clerc, cardeur de laine. Je ne le dis pas par mépris de la profession, ni pour ravilir un travail honnête; mais pour taxer l'ignorance, la présomption et le schisme d'un homme qui, sans avoir de prédécesseur ou de pasteur qui l'ordonne, sort tout à coup de la boutique pour présider dans l'Eglise. C'est lui qui a dressé l'Eglise prétendue réformée de Meaux, la première formée dans ce royaume, en l'an 1546. C'est lui qui a érigé une chaire profane et sacrilége contre le successeur de saint Faron et de saint Sainctin. Ceux qui ont fondé les autres Eglises n'ont rien de plus relevé : tous laïques créés pasteurs par des laïques, contre tous les exemples de l'antiquité contre la pratique universelle de l'Eglise chrétienne, où jamais on n'a vu de pasteur qui ne fût ordonné par

[1] Ep. 52, *ad Ant.*, p. 69. — [2] *De unit. Ec.*, p. 198 et seq. — [3] *I Cor.*, XIII, 3.

d'autres pasteurs; contre l'autorité de l'Ecriture, où le Saint-Esprit ne nous prescrit ni ne nous montre que ce moyen de perpétuer le ministère ecclésiastique. Voilà, mes Frères, l'origine du ministère sous lequel vous étiez. Que si un Luther, un Bucer, un Zuingle, un Pierre Martyr, si d'autres prêtres et d'autres religieux, légitimement ordonnés dans l'Eglise catholique, se sont faits ministres des troupeaux errants, sans parler des autres raisons qui commandent leur témérité, il a fallu, pour exercer ce ministère nouveau, apostasier de la foi de ceux qui les avaient consacrés. On les avait faits prêtres en leur disant qu'on leur donnait le pouvoir de « transformer par leur sainte bénédiction le « pain et le vin au corps et au sang de Jésus-« Christ, et de les offrir en sacrifice pour les « vivants et pour les morts[1] : » ils avaient été consacrés dans cette foi; mais il a fallu y renoncer pour exercer ce nouveau ministère. Ainsi ils portent sur leur front la marque d'innovation : et les troupeaux séparés reconnaissaient si peu l'ordination et la mission qu'ils avaient reçue dans l'Eglise, que cet imbécile évêque de Troyes[2] (je ne le nomme pas ainsi de moi-même, c'est l'Histoire ecclésiastique de Bèze qui nous en donne cette idée[3]), après avoir embrassé la réformation prétendue, n'obtint qu'avec peine et avec beaucoup de prières qu'on lui permît d'être ministre : tant on croyait inutile tout ce qu'on avait reçu auparavant. Ainsi, tous ces fondateurs des Eglises prétendues sont des gens sans autorité et sans mission. C'est de là que sont descendus ceux qui composent ces lettres pastorales : et cependant si Dieu le permet, ils feront les Cypriens et les Athanases. Mais leur erreur est manifeste; et quoiqu'ils tâchent de contrefaire le langage des saints évêques, puisqu'ils n'en ont ni la succession, ni l'autorité, ni la doctrine, vous ne les pouvez regarder que « comme de faux apôtres et des ouvriers « trompeurs, transformés, » comme dit saint Paul[4], « en apôtres de Jésus-Christ. »

Aussi ne voyez-vous, dans les écrits qu'ils vous adressent, qu'un zèle amer, des sentiments outrés, et un abus manifeste de la parole de Dieu. L'auteur de la *Lettre aux protestants tombés par la crainte des tourments*, traite ceux qui *se sont vendus* comme il parle, *avant le combat*, c'est-à-dire sans être tourmentés, comme des gens pour qui il n'y a point de miséricorde; et leur appliquant un passage de saint Paul, par où il ne laisse que le désespoir, il ne daigne même pas les exhorter à la pénitence.

[1] Pontif., *De Ord. sacerd.* — [2] Antoine Caracciol. — [3] *Bèze, Hist eccl.*, liv. II et VI. — [4] *II Cor.*, IX, 13.

Un autre imprime une lettre avec ce titre : *A nos Frères, qui gémissent sous la captivité de Babylone,* et renouvelle par ce seul titre toutes les applications aussi vaines qu'injurieuses de l'*Apocalyse,* qu'on n'a cessé de vous faire pour vous rendre l'Eglise odieuse. Tout y est digne d'un commencement si emporté. Il ne vous parle que « de l'horreur que vous devez avoir du « papisme : » afin de « vous conserver, » comme il parle, « dans cette juste horreur pour le pa- « pisme, et telle qu'il mérite : n'oubliez pas, » poursuit-il, « à vous en mettre continuellement « dans l'esprit toute les laideurs; et ne les re- « gardez pas à travers ces adoucissements, « comme les docteurs du mensonge les font re- « garder aujourd'hui. » Vous entendez bien ce langage. Vous reconnaissez ce même esprit qui a fait dire aux ministres que l'*Exposition de la doctrine catholique* que j'ai publiée, encore qu'elle soit tirée mot à mot du saint concile de Trente, et que pour cette raison tant d'évêques, tant de cardinaux, tant de docteurs, tout le clergé de France, le Pape même et enfin toute l'Eglise l'ait approuvée, n'était pas notre doctrine véritable, mais un adoucissement trompeur, où toute l'Eglise et le Pape même était entré de concert avec moi pour vous surprendre. Quel prodige ne peut-on pas croire, quand on croit de telles choses? Mais ceux qui vous séduisaient n'avaient que ce moyen de conserver l'horreur qu'ils vous inspiraient pour nous dès le commencement de la réformation prétendue. S'ils ne vous eussent déguisé nos sentiments, il n'y eût pas eu ce moyen de pousser jusqu'au schisme *cette horreur* qu'il vous donnaient de l'Eglise. Une haine si violente ne peut être entretenue qu'en continuant les mêmes calomnies; et quand ils vous exhortent à jamais à rejeter *les adoucissements* du papisme pour en considérer sans cesse *toutes les laideurs,* si vous entendez leur langage, c'est-à-dire qu'il faut juger de nos sentiments, non par la profession publique que nous faisons, mais parce que nos ennemis déclarés nous imputent, et ne connaître notre religion que dans leurs calomnies. Sans cela ne voyez-vous pas ce qu'ils n'oseraient dire, comme fait cet auteur emporté, que notre religion *fût la religion du démon;* une religion *de brutaux,* toute pleine d'*idolâtrie* et *de cérémonies judaïques et païennes?*

Ouvrez les yeux, mes chers Frères : reconnaissez la malignité et le zèle amer de ceux qui, dès le commencement, vous ont voulu faire les martyrs du schisme. Je ne prétends pas ici entrer dans des controverses : mais en quelle conscience peut-il vous écrire, qu'on vous « fait dire dans une langue barbare des litanies « à l'honneur des créatures et au déshonneur « du Créateur? » Lisez-les ces litanies, puisque vous les avez entre les mains, non-seulement dans la langue latine, que ces emportés veulent appeler barbares, mais encore dans la langue française. Est-ce dire des litanies *au déshonneur du Créateur,* que de dire d'abord : « Seigneur, « ayez pitié de nous : Christ, écoutez-nous : « Christ, exaucez-nous; Père éternel, qui êtes « Dieu; Fils rédempteur du monde, qui êtes « Dieu : Saint-Esprit, qui êtes Dieu, ayez pitié « de nous : sainte Trinité, qui êtes un seul Dieu, « ayez pitié de nous? » Après avoir posé ce fondement de notre espérance, est-ce parler *à l'honneur de la créature et au déshonneur du Créateur,* que de dire : « Sainte Marie, priez pour nous : sainte « Mère de Dieu, priez pour nous : saints anges, « priez pour nous : saint Pierre, priez pour « nous : » et le reste? Cette manière de nommer les saints dans les litanies, ne les met-elle pas visiblement, comme l'ont enseigné tous nos docteurs, plutôt au rang de ceux qui prient, qu'au rang de ceux qui sont priés? Mais quelque utiles que nous paraissent leurs prières, ce n'est pas là que s'arrêtent nos dévotions. Nous revenons aussitôt à Jésus-Christ, que nous conjurons par tous ces mystères, et par tous les noms qu'il a pris pour nous assurer de ses bontés, de nous délivrer de tous les maux, dont le plus grand et le plus terrible est la mort dans le péché. Nous continuons la litanie, en priant Dieu de bénir tous les enfants de l'Eglise, et de les combler de ses grâces, dont on fait un pieux dénombrement. Enfin on invoque par trois fois l'Agneau qui ôte les péchés du monde; et après un psaume admirable, et plusieurs autres prières adressées à Dieu, le pontife lui expose les vœux de son peuple, qu'il le prie d'écouter favorablement pour l'amour de son Fils Jésus-Christ Notre Seigneur. Voilà ces litanies qu'on chante *à l'honneur des créatures et au déshonneur du Créateur.* Est-ce donc s'éloigner de Dieu, est-ce faire injure au Créateur, que de commencer par lui, de finir par lui, et au milieu, de se joindre à la troupe de ses amis, afin de le prier en compagnie? Qu'a-t-on à dire après tout contre cette prière : *Priez pour nous*? N'est-elle pas de mot à mot de saint Paul[1] en plusieurs endroits? En est-elle plus injurieuse envers le Créateur, quand on l'adresse dans le même esprit aux saints qui vivent avec lui? Laissons à part cette chicane, s'ils nous entendent ou non : chicane, dis-je encore une fois, puisqu'on ne peut pas dire des saints anges qu'ils ne nous entendent

[1] *I. Thes.,* v, 25.

pas, eux dont il est écrit expressément qu'ils présentent à Dieu nos prières [1]. Cette raison n'empêche donc pas qu'on ne leur dise : *Anges saints, priez pour nous ;* et il en faudrait venir à cette chicane, de distinguer les âmes bienheureuses d'avec les saints anges, avec lesquels elles sont unies par les mêmes lumières, par les mêmes grâces et par une éternelle société. Mais laissons encore une fois cette chicane : pour décider la question si nos litanies sont du déshonneur du Créateur, n'est-ce pas assez qu'il soit clairement révélé de Dieu, que cette prière : *Priez Dieu pour nous*, n'éloigne pas de Dieu? Mais la chose n'est-elle pas évidente par elle-même? A-t-on le cœur éloigné de Dieu, où met-on sa dernière fin, où met-on son cœur et sa confiance, quand on dit : *Priez Dieu pour nous*, si ce n'est en Dieu? Mais par qui demandons-nous que les saints prient, si ce n'est par Jésus-Christ? Le concile de Trente et toutes les prières de l'Eglise ne font-elles pas foi que les saints mêmes ne sont écoutés, et ne peuvent rien obtenir pour nous, que par Jésus-Christ? Ainsi démonstrativement, la prière que nous leur faisons de prier pour nous, loin d'affaiblir notre confiance envers Dieu et envers le Sauveur, la présuppose tout entière, autant qu'une semblable invitation que nous faisons à nos frères qui sont sur la terre.

Mais on veut que nos images, et l'honneur que nous leur rendons, fassent horreur. Encore une fois, mes Frères, ne disputons pas, ne nous jetons pas sur la controverse ; mais permettez que je parle en simplicité, et avec une cordialité fraternelle et paternelle, à ceux qui n'ont pas encore eu la force de sortir de leurs vains scrupules. Croiriez-vous faire injure à Dieu de baiser, comme nous faisons, le livre de l'Evangile, de vous lever par honneur, quand on le porte en cérémonie, et d'incliner la tête devant? Les ministres, direz-vous, ne nous ont point appris cela : je le sais, et la sécheresse de leur dévotion ne porte pas à ces actions tendres et affectueuses, encore qu'elles témoignent et qu'elles excitent la dévotion et la ferveur intérieures. Mais cela, reprendrez-vous, n'est pas écrit. Quelle erreur que de vouloir que tout soit écrit jusque dans le moindre détail ! N'est-ce pas assez pour la perfection de l'Ecriture sainte, que les fondements le soient ? et l'Eglise, fidèle interprète des fondements de la foi que l'Ecriture contient, ne peut-elle pas être une garantie suffisante de tout le reste ? Mais, mes Frères, sans disputer, je vous demande : est-il écrit quelque part qu'il soit bon de jurer sur l'Evangile ? en faisait-on difficulté dans la nouvelle Réforme ? et en même temps, est-ce par l'encre ou par le papier ou par les lettres et par les caractères qu'on jure ? n'est-ce pas la vérité éternelle que ces choses représentent ? Comment traiteriez-vous ceux qui craindraient de faire ce serment, et comment appelleriez-vous ce vain scrupule ? ne le traiteriez-vous pas de faiblesse et de crainte superstitieuse ? Mais qu'est-ce que l'image de la croix ? Si cela n'est pas véritable, s'il n'est pas vrai que Jésus-Christ nous ait rachetés par la croix, qu'on cesse, comme disait un saint Pape, de le prêcher et de l'écrire. Que si c'est véritablement un mystère de foi et de piété, pourquoi ne le pas écrire en toutes les manières dont il le peut être ? Et pourquoi cette écriture des images ne serait-elle pas aussi vénérable que celle qu'on fait sur le papier ? le papier et les caractères ne sont-ils pas, aussi bien que les traits de la sculpture et de la peinture, des ouvrages de main d'homme ? Mais qui ne voit qu'on regarde en toutes ces choses, non ce qu'elles sont, mais ce qu'elles signifient, et que ce n'est pas une moindre erreur et une moindre superstition de craindre que l'honneur qu'on rend à l'image se termine au marbre ou au métal, que de craindre qu'on s'arrête au papier et à l'encre, quand on touche l'Evangile pour jurer dessus ?

Vous vous étonnerez, mes Frères (je parle encore aux infirmes qui conservent de malheureux restes de leurs anciennes erreurs) ; vous vous étonnerez, dis-je, qu'on puisse vous traiter de superstitieux ; et vous répondrez que du moins ce n'est pas là votre vice. Mais dites-moi cependant quelle est la crainte qui vous empêche de faire votre prière à Jésus-Christ, à genoux devant son image, aussitôt que devant un pilier ou une muraille ? car enfin, vous serez toujours devant quelque chose. Pourquoi donc ne pas choisir aussitôt une image de Jésus-Christ qu'une paroi blanche ? Cette image est-elle devenue incompatible avec nos dévotions, à cause qu'elle nous en représente le plus cher objet ? Mais je vois, mes bien-aimés, ce que vous craignez : vous craignez que votre génuflexion, au lieu d'aller à Jésus-Christ, n'aille au bois ou à l'ivoire ; comme si cette génuflexion allait par elle-même à quelque chose, et que ce ne fût pas votre intention qui la dirigeât où elle va. Mais ne savez-vous pas bien que votre intention est d'adresser vos vœux à Jésus-Christ même ? Ou craignez-vous que Jésus-Christ ne le sache pas ? ou craignez-vous que ce langage du corps ne lui signifie autre chose que ce que toute l'Eglise et vous-mêmes, qui vous conformez à

[1] *Apoc.*, VIII, 4. 5.

ses intentions, avez dessein de signifier et de faire ? Reconnaissez donc une bonne fois que c'est une grossière ignorance, une pitoyable faiblesse, et une véritable superstition, que de craindre d'honorer, en effet, le bois, quand vous avez intention d'honorer Jésus-Christ.

Mais vous craignez, dites-vous, de ne prendre pas assez à la lettre la défense du *Décalogue*. A la bonne heure : prenez-la donc entièrement à la lettre, et dites qu'il est aussi peu permis de faire des images, parce qu'il est écrit : « Tu n'en « feras pas [1], » que de se prosterner devant, à cause qu'il est écrit : « Tu ne te prosterneras « point devant elles [2]. » Entendez donc, mes chers Frères, qu'il est défendu de faire des images et de se prosterner devant elles, dans l'esprit des païens, en croyant qu'elles sont remplies d'une vertu divine, ou que la divinité s'incorpore en elles. comme les païens le croyaient; en un mot, dans le dessein de les servir, d'y mettre comme eux sa confiance, et de leur dire, avec eux : « Délivrez-moi, parce que vous êtes « mon Dieu [3] : » car c'était là le vrai caractère et le fond de l'idolâtrie, comme Isaïe nous l'apprend en ce lieu, et comme toute l'Ecriture l'enseigne. Et ne dites pas que si les païens eussent cru des choses, ils auraient été grossiers au-delà de toute mesure ; car c'est aussi ce qu'ils étaient : et ce n'est pas en vain que ce saint prophète ajoute, dans le passage que je viens de citer : « Ils ne savent pas, ils n'entendent pas, « ils n'ont point d'yeux, ils n'ont point de sens « ni d'intelligence ; ils ne font point de réflexion « dans leur cœur, et ils ne connaissent ni ne « sentent rien [4]. » En est-ce assez pour vous faire voir que la grossièreté de l'idolâtrie allait, en effet, au-delà de toutes bornes, et jusqu'à incorporer la divinité, qu'elle croyait corporelle, dans la matière ? Lorsque dans la suite des temps les philosophes se sont élevés au-dessus de cette commune erreur du genre humain, il me serait aisé de vous faire voir qu'ils y retombaient toujours par quelque endroit, et qu'en tout cas, comme l'Apôtre les en convainc [5], ils confirmaient l'impiété du culte public en y adhérant. Mais, sans entrer dans ces discussions, et pour nous tenir à l'Ecriture, vous voyez ce qu'elle condamne, quand elle défend les images. Le Catéchisme de la nouvelle Réforme en demeure d'accord [6] : il dit, comme je l'ai remarqué ailleurs [7], et il ne m'est point pénible de le répéter, puisqu'il vous est nécessaire de l'entendre ; il vous dit, ce catéchisme, que les images que Dieu défend dans le Décalogue, c'est celles où l'on croit représenter la Divinité, comme si elle était corporelle, et celles que l'on regarde *comme si Dieu s'y démontrait à nous*. On ne peut dire que nous ayons cette croyance, sans une insupportable calomnie. On avoue que nous croyons de la nature divine et de la création tout ce qu'on en peut croire de plus pur ; avec cette croyance, il est impossible que nous soyons idolâtres. Nous ne servons pas les images, mais nous nous servons des images pour nous rendre plus attentifs aux pieux objets qui excitent notre foi. Quand vous dites que le peuple y attache sa confiance, vous jugez témérairement votre frère : il est soumis à l'Eglise, qui démêle si exactement ce qui appartient à l'original, d'avec ce qui appartient à la représentation ; et puisqu'il est soumis à ses décrets, pourquoi ne vouloir pas croire qu'il y conforme ses intentions et ses sentiments ? Si vous voyez quelquefois un cierge allumé devant l'image d'un saint, vous voulez croire que c'est pour servir l'image. Vous vous trompez ; c'est pour dire que ce saint est la lumière du monde, et qu'il faut en suivre la doctrine, ou imiter les vertus. S'il arrive qu'on jette de l'encens devant les reliques, ou, si vous voulez, devant quelque image, c'est pour dire que la doctrine et les exemples des saints sont la bonne odeur de Jésus-Christ, et qu'il faut qu'à leur exemple, nous répandions devant Dieu et dans l'Eglise un parfum semblable. Lorsque vous en jugez autrement, vous jugez le serviteur d'autrui contre le précepte de l'Apôtre [1]. Mais vous ne persuaderez jamais, ni à un Français, que son langage vulgaire puisse signifier autre chose que ce que l'usage a voulu ; ni aux enfants de l'Eglise, que le langage des cérémonies puisse avoir une autre signification que celle que les décrets et l'usage de l'Eglise y ont attachée. Et quand des particuliers n'auraient pas des intentions assez épurées, l'infirmité de l'un ne fait pas de préjudice à la foi de l'autre. Et quand il y aurait de l'abus dans la pratique de ces particuliers, n'est-ce pas assez que l'Eglise les en reprenne ? Et quand on ne les reprendrait pas assez fortement, autre chose est ce qu'on approuve, autre chose, ce qu'on tolère. Et quand on aurait tort de tolérer cet abus, je ne romprai pas l'unité pour cela, et pour m'éloigner d'une chose qui ne peut me faire aucun mal, je ne m'irai pas plonger dans l'abîme du schisme où je périrais. Saint Augustin avoue qu'il voyait beaucoup de pratiques superstitieuses qu'il ne pouvait approcher, « et qu'il n'osait pas toujours reprendre avec une entière liberté, pour ne point scandaliser des personnes

[1] *Exod.*, xx, 4. — [2] *Ibid.*, 5. — [3] *Isa* XLIV, 17. — [4] *Ibid.*, 18, 19. — [5] *Rom.*, I, 32. — [6] *Cat. des P S.*, dim. 23. — [7] *Avertis. de l'Ex.*

[1] *Rom.*, XIV, 4.

ou pieuses ou emportées et turbulentes [1]. » Il ne laissait pas d'être pur de ce qu'il y avait d'iniquité dans ces pratiques. « L'Eglise, » poursuit le même Père, « au milieu de la paille et de l'ivraie où elle se trouve, tolère beaucoup de choses : mais ni elle n'approuve, ni elle ne fait ce qui est contre la foi et les bonnes mœurs. » Ce que l'Eglise tolère n'est pas notre règle, mais ce qu'elle approuve ; et ceux qui se servent de semblables choses pour vous aigrir contre nous, et empêcher un aussi grand bien que celui de la réunion, sont maudits de Dieu.

Pour ce qui est des *cérémonies païennes et judaïques*, dont cette lettre emportée dit que notre culte est rempli, où sont-elles? Est-ce le signe de la croix? L'avons-nous pris des juifs et des païens, à qui la croix est folie et scandale? Est-ce l'huile que nous employons dans les sacrements, selon le précepte de saint Jacques [2]? Est-ce l'eau bénite que nous prenons en mémoire de notre baptême, ou le pain bénit, reste précieux des agapes ou festins de charité des Chrétiens, et symbole de notre union? Quand on aurait appliqué à de saints usages quelques-unes des cérémonies indifférentes ou des Juifs ou des païens, pour attacher les esprits à de plus saints objets serait-ce un crime? Mais peut-être que vous vous plaignez de ce que le prêtre paraît à la Messe, tantôt les mains élevées au ciel, selon que l'Apôtre l'a prescrit [3], tantôt les mains jointes, pour témoigner plus d'ardeur quand les choses le demandent; ou de ce que, toutes les fois qu'il commence une nouvelle action, il se tourne vers le peuple pour lui donner et en recevoir le salut en signe de communion. Les ministres sont-ils choqués des habits sacrés que leurs frères, les protestants d'Allemagne, et leurs frères, encore plus chers, les protestants d'Angleterre, ont retenus, aussi bien que la plupart des cérémonies? et veulent-ils que ces choses, qui vous paraissent ou utiles ou indifférentes dans les pays étrangers, ne vous inspirent de l'horreur que lorsque vous les verrez pratiquer par vos concitoyens, et dans l'Eglise catholique?

Ils ne songent, en effet, qu'à répandre du venin sur tout ce que nous laissons. J'aurai d'autres occasions de vous instruire du service en langue vulgaire, et je l'ai déjà fait souvent de vive voix. Mais que veut dire cet emporté ministre par ces paroles : « Ne vous accoutumez jamais à ce lan- « gage barbare, qui dérobe aux oreilles du peu- « ple la religion, et qui ne laisse plus rien que « pour les yeux? » N'est-ce pas une visible calomnie d'imputer à l'Eglise catholique qu'elle veuille cacher aux peuples les mystères, après que le saint concile de Trente a fait ce décret [1] : « Que de peur que les brebis ne demeurent sans nourriture, et qu'il ne se trouve personne pour rompre aux petits le pain qu'ils demandent, les pasteurs leur expliqueront, dans la célébration de la Messe, principalement les dimanches et les fêtes, quelque chose de ce qu'on y lit, et quelqu'un des mystères de ce très-saint sacrifice? » Ce n'est donc pas l'intention de l'Eglise de vous cacher les mystères; mais au contraire, de vous en exposer tous les jours quelque partie, avec tant de soin, qu'ils vous deviennent connus et familiers. Les livres qu'on vous a mis entre les mains vous expliquent tout, et ceux qui vous persuadent qu'on veut ôter la connaissance des adorables secrets de la religion, ne songent qu'à vous remplir d'aigreur et d'amertume contre vos frères.

Mais voici la grande plainte : c'est qu'on vous fait adorer du pain. Je vous ai déjà déclaré que je n'entre point dans ces controverses, mais je vous dirai seulement que ce reproche est semblable à celui que nous font les sociniens, et que nous faisaient autrefois les disciples de Paul de Samosaste. En niant la divinité de Jésus-Christ, ils nous accusent d'être idolâtres, et s'imaginent avoir un culte plus pur que le nôtre, à cause qu'ils ne rendent pas les honneurs suprêmes à un homme. Mais, pendant qu'ils se glorifient d'être plus spirituels que nous, et de rendre à la Divinité une adoration plus pure, ils sont en effet charnels et grossiers, parce qu'ils ne suivent que leurs sens et un raisonnement humain, qui leur persuade qu'un homme ne peut pas être Dieu. On vous veut rendre spirituels de la même sorte: on se vante de purifier votre culte en vous obligeant à croire qu'il n'y a, sur la sainte table, que le pain que vous y voyez ; et que le corps de Jésus-Christ, que vous n'y voyez pas, n'y est pas aussi, et n'y peut pas être. En cela, que faites-vous autre chose que de suivre la chair et le sang? Que si, à l'exemple du Catholique, vous vous éleviez au-dessus ; si vous vous rendiez capable de croire que Jésus-Christ a pu se cacher lui-même sous la figure du pain, pour exercer notre foi ; qui vous pourrait empêcher d'entendre aussi simplement ces paroles : « Ceci est mon corps [2], » que ces paroles : « Le Verbe était Dieu, et le « Verbe a été fait chair [3]? » On vous prêchait autrefois que c'était une action inhumaine et contraire à la piété, que de manger par la bouche du corps de la chair humaine, et encore la chair de son père. Ce titre d'anthropophages et de mangeurs de chair humain que les minis-

[1] *Aug.*, epist. 45, al 119 *ad Iun.*, cap. 19, n. 34, tom. II. — [2] *Jac.*, V, 14, 15. — [3] *I. Tim.*, II, 8.

[1] *Conc. Trid.*, sess. 22, cap. 8. [2] *Matt.*, XXVI, 26. — [3] *Joan.*, I, 1, 14

tres nous donnaient, nous faisaient passer pour des brutaux dans l'esprit de leurs aveugles sectateurs, et il n'y avait violence qu'ils ne se crussent obligés de faire aux paroles de Jésus-Christ, plutôt que d'y reconnaître un sens si barbare. Maintenant qu'on s'est radouci, et qu'en faveur des luthériens on est demeuré d'accord que cette manducation de la chair de Notre-Seigneur, qu'on trouvait si odieuse, n'a aucun venin; qu'elle n'a rien qui répugne à la piété, ni à l'honneur de Dieu, ni au bien des hommes; en sorte que les luthériens, qui la croient et la pratiquent aussi bien que nous, sont dignes de la sainte table et vrais membres de Jésus-Christ : qui vous oblige à violenter les paroles de Jésus-Christ, et d'y introduire par force une figure dont on ne trouve dans l'Ecriture aucun exemple ? Mais si nous sommes des idolâtres, à cause que nous adorons Jésus-Christ dans l'Eucharistie, que seront les luthériens? Il n'est pas vrai, quoique l'on vous dise, qu'ils n'adorent pas Jésus-Christ dans le sacrement de la Cène. Si vous les consultez, ils vous diront que, n'y croyant Jésus-Christ que dans l'usage, ils ne l'y adorent aussi que dans l'usage, et que c'est pour l'y adorer dans l'usage qu'ils reçoivent à genoux ce saint sacrement. Mais, quand ils ne lui rendraient aucune adoration extérieure, qui ne sait que ce n'est pas dans cet extérieur que consiste le service ? L'acte de foi, d'espérance et de charité rapporté à Jésus-Christ comme présent, n'est-ce pas une parfaite adoration qu'on lui rend? Et si c'est une idolâtrie que d'adorer Jésus-Christ dans le sacrement de la Cène, celui qui l'y adore intérieurement peut-il s'exempter d'être idolâtre. Comment donc peut-il avoir part à la table de Jésus-Christ et à l'héritage céleste? Pesez, mes Frères, pesez un raisonnement si solide et tout ensemble si intelligible; vous verrez qu'on pardonne tout aux luthériens, qu'on outre tout contre nous, et qu'on ne tâche qu'à vous inspirer une horreur injuste contre notre culte.

Enfin, si c'est une idolâtrie que d'adorer Jésus-Christ dans le très-saint Sacrement, où sont les vrais adorateurs depuis tant de siècles? Ne vous y trompez pas, mes Frères; l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est aussi ancienne que l'Eglise. Mais, pour ne vous dire que les choses dont on convient parmi vous, elle y est du moins établie et constamment décidée depuis Bérenger, c'est-à-dire il y a plus de six cents ans. L'enfer a-t-il prévalu durant tant de siècles? et ce qui devait toujours subsister jusqu'à la fin du monde, selon la parole de Jésus-Christ, a-t-il souffert une interruption si considérable ?

Et de peur que vous ne croyiez que je vous veuille jeter dans une importune discussion de l'histoire des siècles passés, où étaient les vrais adorateurs, quand Zwingle et Calvin sont venus au monde? Car pour Luther, il est constant que s'il a changé quelque chose dans l'adoration, ce n'a été que bien tard. En tout cas, où étaient-ils, ces adorateurs véritables, dans les commencements de Luther et du nouvel Evangile? Vous en revenez à ces sept mille inconnus au prophète Elie, qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal. Mais enfin, ces sept mille se seront du moins déclarés, quand ils auront vu paraître les réformateurs. J'ai pressé M. Claude d'en nommer un seul qui, se joignant à ces réformateurs prétendus, leur ait dit : j'ai toujours cru comme vous; jamais je n'ai adhéré à la foi romaine, ni à la Messe, ni à la présence réelle, ni à l'adoration de Jésus-Christ dans l'Eucharistie [1]. A cette demande si précise à ce fait si clairement posé, qu'a répondu ce ministre si fécond en subtilités [2] « M. de Meaux, » dit-il [2], « s'imagine-t-il que les disciples de Luther et de Zwingle dussent faire des déclarations formelles de tout ce qu'ils avaient pensé avant la réformation, et qu'on dût insérer ces déclarations dans les livres? » Vous voyez qu'il n'a eu personne à nommer; et cette réponse peut passer pour un aveu solennel, qu'en effet il ne sait personne qui ait fait une semblable déclaration. De dire que cela ne s'écrive pas, et que, pendant qu'on objectait de tous côtés et dans tous les livres aux réformateurs prétendus, que la doctrine qu'ils enseignaient était inconnue quand ils sont venus, ils ne se soient jamais avisés de dire qu'un très-grand nombre de ceux qui les suivaient avaient toujours cru comme eux, c'est une illusion manifeste. Cependant quoiqu'ils aient rempli l'univers de lettres, d'histoires, de traités et que mille et mille fois ils se soient mis en devoir de satisfaire le monde sur la nouveauté qu'on objectait, jamais ils n'ont nommé ses partisans qu'on suppose qu'ils avaient parmi nous : et encore à présent M. Claude ne les peut trouver, quoiqu'on les presse d'en nommer du moins quelques-uns. Mais, au lieu de nous contenter sur cette demande, il nous allègue le progrès soudain de la réformation, « qui marque, » dit-il [3], « que la matière était expressément disposée. » Comme si le désir de s'affranchir des vœux, des jeûnes, de la continence, de la confession, des mystères qui passaient les sens, de la sujétion aux évêques qui étaient en tant de lieux princes temporels; la jouissance des biens d'Eglise; le dégoût des ecclésiastiques trop igno-

[1] *Confér.*, réflex. 13. — [2] *Rép. au* [illegible] *de M. de Cond.*, p. 362. — [3] *Ibid.*

rants, hélas! et trop scandaleux; le charme trompeur des plaisanteries et des invectives, et celui d'une éloquence emportée et séditieuse; le pouvoir accordé aux princes et aux magistrats de décider des affaires de la religion, et à tous les hommes de se rendre les arbitres de leur foi, et de n'en plus croire que leur propre sens, enfin la nouveauté même, n'avaient pas été l'attrait qui jetait en foule dans la nouvelle Réforme les villes, les princes, les peuples, et jusqu'aux prêtres et aux moines apostats. Pendant que les Catholiques alléguaient aux réformateurs et à leurs disciples ces causes de leur révolte, c'était le temps de répondre que ce n'était pas d'aujourd'hui qu'ils avaient eu ces pensées; ils auraient dû même s'en expliquer auparavant. Car enfin on a supposé, dans de nouvelles lettres pastorales, que, selon la doctrine de saint Paul [1], « ce « n'est pas assez de croire du cœur à justice; « mais qu'il faut encore confesser de bouche à « salut, et glorifier Dieu du corps et de l'esprit, « puisqu'il est le Rédempteur de l'un et de l'au- « tre. » C'est ainsi que parle la lettre adressée *aux tombés;* et celle qui est écrite *aux oppressés de Babylone,* ne s'explique pas en termes moins formels : « Sachez que ce n'est pas assez de dé- « tester toutes ces choses de cœur, il faut les « condamner de bouche. » Pourquoi donc ne pas déclarer ceux qu'on suppose avoir confessé avant la Réforme la doctrine qu'elle enseignait? Cependant on n'en rapporte aucun, tant il est vrai qu'il n'y en avait point du tout. Et il paraît au contraire que les premiers réformateurs, prêtres et moines pour la plupart, avaient été consacrés dans la foi que nous professons, comme nous l'avons déjà vu; et ceux qu'ils ont entraînés dans leur rébellion les ont regardés comme des hommes extraordinaires, qui leur apprenaient une nouvelle doctrine. Où étaient donc, au nom de Dieu, ceux qui croyaient bien, pendant que tout le monde, et aussi bien les réformateurs que ceux qui les ont suivis, croyaient comme nous?

Gardez-vous bien, mes chers Frères, de regarder cette question comme une question inutile ou curieuse : il s'agit de vérifier les promesses de l'Evangile. M. Claude demeure d'accord qu'en vertu de ces promesses de Jésus-Christ : « Enseignez et baptisez, je serai toujours avec « vous [2], » il faut entendre, je serai toujours avec vous enseignants et baptisants. D'où il s'ensuit, de son aveu, que Jésus-Christ « promet à « son Eglise d'être avec elle et d'enseigner avec « elle sans interruption jusqu'à la fin du « monde [1]. » Et encore : « Il y aura toujours « une Eglise, et Jésus-Christ sera toujours au « milieu d'elle, baptisant avec elle et enseignant « avec elle [2]. » Sans doute c'est par les pasteurs qu'il exercera ce ministère : c'est donc avec les pasteurs qu'il a promis de baptiser et d'enseigner. Qu'on nous explique comment peuvent mal baptiser et mal enseigner ceux avec qui Jésus-Christ baptise et avec qui Jésus-Christ enseigne.

M. Claude nous oppose l'expérience; et, pour montrer que cette force invincible que nous attribuons au ministère ecclésiastique, en vertu des promesses de Jésus-Christ, ne lui convient pas, il nous rapporte beaucoup de passages d'Hérivé, de saint Bernard, d'Alvare Pélage [3], et des autres qui, dans les siècles précédents, ont déploré les désordres du clergé, et en ont désiré la réformation. Je n'entreprends pas ici d'examiner ces passages; vous les pouvez lire, et, si vous en trouvez un seul où ces auteurs se soient plaints de la transsubstantiation, ou du sacrifice, ou de l'adoration de l'Eucharistie, ou enfin d'aucun des points de doctrine sur lesquels Luther et Calvin ont fait rouler leur réformation, je veux bien abandonner la cause. Mais si, au contraire, parmi tant de passages ambitieusement rapportés, il ne s'en trouve pas un seul qui regarde le moins du monde ces choses, avouez que les prétendus réformateurs n'ont pris de ces hommes vénérables que le nom de réformation, et n'ont fait qu'abuser le monde par un titre spécieux.

N'écoutez donc plus leurs dangereux discours. N'appelez plus réformation un schisme affreux qui a désolé la chrétienté; et tournez contre les ennemis de la réunion l'horreur qu'ils tâchent de vous inspirer pour nous. Car y a-t-il rien de plus digne d'horreur que de vous faire haïr l'Eglise? que vous représenter comme Babylone celle qui porte sur le front le nom de Jésus-Christ, et qui met en lui seul sa confiance? que de faire la mère des idolâtries et des prostitutions celle qui, dès l'origine du christianisme jusqu'à nos jours, ne cesse d'envoyer ses enfants par toute la terre, et jusque dans les régions les plus inconnues, pour y faire adorer le seul et vrai Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit? Ce n'est donc pas pour nous, mes Frères, qui méritons cette juste horreur qu'on a pour l'idolâtrie; c'est ceux qui nous accusent faussement. Ceux qui portent contre un innocent un témoignage faux et calomnieux sont punis du même supplice que mériterait le crime dont ils ont porté le témoignage, s'il avait été avéré : ainsi ceux qui nous

[1] *Rom.*, x, 10. — [2] *Matth.*, xxviii, 19, 20.

[1] *Rép. au dis. de M. de Cond.*, p. 106. — [2] Pag. 109, 333, etc. — [3] Pag. 316 et suiv.

accusent d'idolâtrie, pendant que nous confessons avec tant de pureté le nom de Dieu, méritent devant les hommes l'horreur qui est due à l'idolâtrie, et en recevront devant Dieu le juste supplice.

Mais surtout de quelle horreur sont dignes ceux qui font tomber cette accusation sur toute l'Eglise, et encore sur l'Eglise des premiers siècles? Il y a longtemps, mes Frères, que c'est une chose avouée parmi les ministres, que dès le IVe siècle l'Eglise demandait les prières des martyrs, et en honorait les reliques; et Vigilance s'étant opposé à cette pratique ancienne et universelle, fut tellement réprimé par les écrits de saint Jérôme, qu'il demeura seul dans son sentiment. Si c'est donc une idolâtrie de demander les prières des saints et d'en honorer les reliques, cet illustre quatrième siècle, oui, ce siècle où les prophéties du règne de Jésus-Christ se sont accomplies plus manifestement que jamais, où les rois de la terre, persécuteurs jusqu'alors du nom de Jésus, selon les anciens oracles, en sont devenus les adorateurs : ce siècle, dis-je, servait la créature; les prophéties du règne de Jésus-Christ étendu sur les idolâtres, s'y sont accomplies en les amenant dans une nouvelle idolâtrie; les Ambroise, les Augustin, les Jérôme, les Grégoire de Nazianze, les Basile et les Chrysostome, que tous les Chrétiens ont respectés jusqu'ici comme les docteurs de la vérité, ne sont pas seulement les sectateurs, mais encore les docteurs et les maîtres d'un culte impie, dont le seul Vigilance s'est conservé pur : tant le christianisme était mal fondé, tant le nom d'Eglise de Jésus-Christ est peu de chose dès les premiers siècles.

Pouvez-vous, mes Frères, souffrir des ministres qui déshonorent par de tels opprobres la religion chrétienne? Ce n'est pas le seul outrage qu'ils font à l'Eglise; et, sans sortir de la prétendue lettre pastorale *à ceux qui sont tombés par les tourments,* vous y trouverez ce blasphème : « Ainsi vit-on dans les premiers siècles l'Eglise tomber dans une apostasie semblable à la vôtre, après avoir goûté les douceurs mortelles du règne du grand Constantin. » O prodige inouï parmi les Chrétiens! Les saints Pères ont reproché aux hérétiques qu'ils apostasiaient en se séparant de l'Eglise; mais que l'Eglise elle-même ait apostasié, qui l'entend sans horreur n'est pas Chrétien, et vous ne pouvez regarder comme des pasteurs ceux qui ont proféré un tel blasphème. Mais ce blasphème est inséparable de la réformation prétendue. Pour pouvoir dire avec quelque couleur qu'il faut sortir de l'Eglise comme d'une Babylone, il faut dire qu'auparavant l'Eglise elle-même avait apostasié. Si on lui eût reproché de moindres crimes que l'idolâtrie, on n'aurait pas pu arracher du cœur des fidèles la vénération qu'ils avaient pour elle; et ce n'était que par de tels excès qu'on en pouvait venir à la rupture.

Détestez la donc, mes Frères, et venez de tout votre cœur à notre unité. Commencez par la confession de vos péchés pour en recevoir la pénitence et l'absolution, conformément à cette parole : « Recevez le Saint-Esprit : ceux dont « vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; « et ceux dont vous retiendrez les péchés, ils leur « seront retenus [1]. ». Ne croyez pas qu'il suffise, pour accomplir cette parole, de vous annoncer en général la rémission des péchés, comme faisaient les ministres ; puisque Jésus-Christ n'a pas dit : Annoncez, mais : *Remettez ;* et qu'il ne s'agit pas de prononcer seulement en général, puisqu'il est ordonné d'user de discernement, et de retenir aussi bien que de remettre. Mais il ne faut pas s'étonner que de faux pasteurs n'osent pas agir suivant les termes de la commission que Jésus-Christ a donnée à ses véritables ministres. Reconnaissez, mes chers Frères, quelle est la réformation où l'on réforme la commission donnée par Jésus-Christ même, et où l'on ôte, avec la confession et le jugement des prêtres, le nerf de la discipline et le frein de la licence.

Ce n'est pas un moindre attentat d'avoir retranché de l'Eglise l'imposition des mains, par laquelle on donne le Saint-Esprit aux fidèles. Ce sacrement est prouvé par ces paroles expresses des *Actes* [2] : « Quand les apôtres qui étaient à « Jérusalem eurent appris que ceux de Samarie « avaient reçu la parole de Dieu, ils leur envoyè- « rent Pierre et Jean, qui, étant venus, firent des « prières pour eux, afin qu'ils reçussent le Saint- « Esprit : car il n'était point encore descendu « sur eux, et ils avaient seulement été baptisés « au nom du Seigneur Jésus. Mais alors ils leur « imposèrent les mains, et ils reçurent le Saint- « Esprit. » Il a plu aux nouveaux réformateurs de décider, de leur autorité, et sans aucun témoignage de l'Ecriture, que ce sacrement, quoique administré dans tous les siècles, et réservé selon la pratique des apôtres aux évêques leurs successeurs, n'était dans l'Eglise que pour un temps. Sous prétexte que le Saint-Esprit ne descend plus visiblement, ils ont prétendu qu'il ne descendait plus du tout, et que cette cérémonie était inutile. Ils auraient pu prétendre, avec autant de raison, qu'à cause que Satan n'afflige plus comme autrefois visiblement, en leur chair ceux que l'Eglise lui livre [3], elle a perdu

[1] *Joan.*, XX, 22, 23. — [2] *Act.*. VIII, 14-17. — [3] *I. Cor.*, V. 4, 5.

le pouvoir de les lui livrer par ses censures. Ne les croyez pas, mes Frères, et ne soyez pas plus sages que toute l'antiquité. Apprenez soigneusement de vos pasteurs quel est l'effet de ce sacrement, et du saint chrême que nous bénissons à l'exemple de nos pères dès l'origine du christianisme. Vous devriez déjà nous avoir demandé avec ardeur un sacrement qui vous est si nécessaire pour fortifier votre foi naissante. Venez, mes Frères, venez le recevoir de nos mains; venez, vous qui êtes proche; désirez, vous qui êtes loin, et j'irai vous porter ce don céleste.

Mais surtout préparez-vous à faire la pâque, et à manger la chair adorable de l'*Agneau* sans tache, *qui ôte le péché du monde*. Qu'y a-t-il de plus désirable que d'exercer le droit de l'Epouse, de jouir du corps sacré de l'Epoux céleste, de lui livrer le sien, afin qu'il le sanctifie, de s'unir à lui corps à corps, cœur à cœur, esprit à esprit; afin d'être *consommé en un* avec lui [1], d'être *os de ses os et chair de sa chair*, et enfin *deux dans une même chair*, et tout ensemble dans *un même esprit* avec Jésus-Christ [2]. Ce n'est pas seulement l'esprit, c'est le corps qu'il faut préparer au corps de Jésus-Christ. Car depuis que le Verbe a été fait chair, le corps qu'il a pris est le moyen de nous unir à sa divinité; et pour consommer le mystère, c'est aussi en s'unissant à notre corps que le Fils de Dieu fait passer sa grâce et sa vertu dans nos âmes. Courez donc avidement au corps du Sauveur. Qu'aurez-vous à désirer davantage quand vous y aurez trouvé, avec la divinité et toute la personne de Jésus-Christ, la source de la grâce et de la vie?

Il a dit : « Qui me mange, vivra pour moi. » Il a dit : « Qui mangera de ce pain aura la vie « éternelle. » Il a dit : « Le pain que je donnerai « c'est ma chair que je donnerai pour la vie du « monde [3]. » Quelle autre grâce recevrait-on avec le sang précieux? Et qui ne voit que l'un et l'autre, et les deux ensemble, ont une seule et même vertu? Ne devez-vous pas être contents de communier comme la pieuse antiquité communiait les malades; comme saint Ambroise a communié en mourant, comme saint Cyprien et les autres saints ont communié les enfants; comme les martyrs ont communié dans leurs maisons, et les solitaires dans leurs retraites [4]; comme plusieurs saints ont entendu que Jésus-Christ avait communié les deux disciples d'Emmaüs; comme les adversaires eux-mêmes communient ceux qui ont répugnance au vin, et ne croient pas les priver du sacrement de Jésus-Christ, encore qu'ils en fassent consister toute la vertu dans les espèces? Combien plus doit-on être content d'une seule espèce dans l'Eglise catholique, ou la force du sacrement est mise en Jésus-Christ même? Croyez-vous que l'Eglise, cette bonne mère, voulût priver ses enfants de la grâce d'un sacrement, dont elle connaît si bien les douceurs et la vertu? ou que Jésus-Christ, qui lui a promis d'être toujours avec elle, l'eût permis? Sur la foi de cette promesse, M. Claude demeure d'accord qu'il y a toujours *une Eglise qui publie la foi, une Eglise à qui Jésus-Christ a donné un ministère extérieur, et par conséquent une Eglise qui a un extérieur et une visibilité* [1]. Il avoue qu'il faut reconnaître, en vertu de cette promesse, *une subsistance perpétuelle du ministère dans un état suffisant pour le salut des élus de Dieu* [2], *pour édifier le corps du Christ, et pour amener tous ses élus et ses vrais fidèles à la perfection* [3]. S'il leur manque quelque chose d'essentiel à un aussi grand sacrement que celui de la communion, le ministère est-il suffisant au salut et à la perfection des fidèles? Est-ce être dans cet état, que de ne recevoir ce sacrement qu'en violant le commandement de Jésus-Christ? C'est une vérité constante entre nous et les ministres, que l'Eglise ne peut pas être où les sacrements ne sont pas. Si donc les deux espèces sont absolument nécessaires à chaque fidèle, si le sacrement ne subsiste que dans la distribution de toutes les deux; les ministres devraient dire que tant qu'on n'a donné qu'une seule espèce, l'Eglise a été sans le sacrement de la Cène. Ils n'osent le dire néanmoins : ils sont forcés d'avouer qu'on se sauvait parmi nous du moins avant leur réformation, et que la vraie Eglise y était. Il faut donc qu'ils avouent nécessairement que le sacrement de la Cène y était aussi, et par conséquent qu'il subsiste dans toute sa perfection, en ne distribuant qu'une seule espèce.

C'est aussi ce que M. Claude reconnaît d'une manière à ne laisser aucun doute à ceux qui le voudront lire attentivement. Voici comme il définit l'Eglise : « l'Eglise et les vrais fidèles qui font profession de la vérité et de la piété chrétienne, et d'une véritable sainteté, sous un ministère qui lui fournit les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, SANS LUI EN SOUSTRAIRE AUCUN [4]. » Il n'y a rien de plus essentiel à l'Eglise que ce qui entre dans sa définition. Il entre dans la définition de l'Eglise qu'elle soit *sous un ministère*, c'est-à-dire sous des pasteurs qui lui fournissent tous les aliments nécessaires pour la vie spirituelle, *sans lui en soustraire aucun*. Ce ministre convient

[1] *Joan.*, XVII, 23. — [2] *Ephes.*, 20. V, *Cor.*, VI, .16. 17. — [3] *Joan.*, VI. 52, 58, 59. — [4] Voy. le *Traité de la Com. sous les deux espèces*, ci-dessous, pag. 481.

[1] *Rép. au disc. de M. de Cond.*, q. 4, p. 102. — [2] *Ibid.*, p. 105. — [3] *Ibid.*, p. 109. — [4] *Rép. au disc. de M. de Cond.*, q. 1, p. 129.

sur ce fondement [1], et tous les ministres en sont d'accord, qu'au moins jusqu'à la réformation prétendue, on faisait son salut sous le ministère des pasteurs latins, et de l'Eglise romaine, et que la véritable Eglise y était encore. Elle était donc sous un ministère qui lui fournissait tous les aliments nécessaires, *sans lui en soustraire aucun*, lors même qu'on avait cessé de donner la coupe, et la coupe ne peut pas être comptée parmi ces aliments nécessaires à la vie spirituelle.

Venez donc, mes chers Frères, venez au banquet sacré de l'Eglise, et n'en faites pas consister la perfection dans les deux espèces, puisque les ministres mêmes sont forcés à reconnaître qu'on vous donne sous une seule tout l'aliment nécessaire à la vie spirituelle, sans vous en soustraire aucun. En effet, quel sujet auriez-vous de douter? Sur la foi de l'Eglise vous vous contentez de votre baptême, encore que vous l'avez reçu dans l'enfance sans l'autorité de l'Ecriture, et d'une manière à ne regarder que la lettre, si différente de celle que Jésus-Christ a ordonnée, qu'il a lui-même observée le premier, et où ses Apôtres ont mis la mystérieuse représentation de notre sépulture aussi bien que de notre résurrection avec Jésus-Christ. Vous entendez bien que je parle de l'immersion pratiquée dans le baptême durant tant de siècles et comprise dans ces paroles de Notre-Seigneur : *Baptisez*, c'est-à-dire plongez et mettez entièrement sous les eaux. Si, sur la foi de l'Eglise, vous êtes en repos de votre baptême, reposez-vous sur la même foi de votre communion, et ne vous privez pas de tout le sacrement, sous prétexte d'en désirer une partie. C'est le comble de mes vœux de vous voir à la sainte table consommer le mystère de votre paix et de votre réconciliation avec l'Eglise. Mais de peur que vous n'y mangiez votre jugement, et que faute de discerner le corps du Seigneur, vous ne vous en rendiez coupables, nous désirons, autant qu'il sera possible, de vous préparer nous-mêmes à ce céleste banquet; et nous irons de paroisse en paroisse vous donner les instructions et les conseils nécessaires. Au reste, nous ne demandons point des perfections extraordinaires : pourvu qu'on apporte à l'Eucharistie une ferme foi, une conscience innocente et une sainte ferveur, nous supporterons les restes de l'infirmité, nous souvenant de cette pâque d'Ezéchias dont nous vous avons parlé au commencement de cette Instruction. Plusieurs de ceux qui étaient revenus du schisme n'avaient pas été sanctifiés autant qu'il était requis pour faire la pâque : « mais Ezéchias « pria pour eux en disant [1] : Le Seigneur, qui est « bon, aura pitié de ceux qui recherchent de tout « leur cœur le Dieu de leurs pères, et ne leur imputera pas de ce qu'ils ne sont pas assez purifiés ; « et le Seigneur l'écouta, et il s'apaisa sur le peu- « ple. » Pourvu donc que, revenus à Dieu de tout votre cœur, vous le serviez dans le même esprit que vos pères, dans l'Eglise où ils l'ont servi, ce qui manque à votre foi encore infirme sera suppléé par la médiation de Jésus-Christ, dont Ezéchias était la figure; et la sainte Eucharistie sera votre force.

[1] *Rép. au d. c. de M. de Cond.*, q. 1, p. 1.0. — [1] *II Paral.*, XXX, 18, 19.

En attendant, mes chers Frères, fréquentez les instructions et les catéchismes : envoyez y vos enfants. Que je n'entende plus dire qu'il y en ait parmi vous qui s'en éloignent, « de peur, » comme dit l'Apôtre [1], « que ne vous trouvant pas « tels que je vous souhaite, vous ne me trouviez « pas aussi tel que vous souhaitez. » Répondez-moi, mes Frères : « lequel des deux voulez-vous, « que j'aille à vous avec la verge, ou avec l'esprit « de douceur [2]? » S'il vous reste quelque scrupule, venez à nous avec confiance : à toute heure nous serons prêts à vous écouter, et « à vous donner « non-seulement l'Evangile, mais encore notre « propre vie, parce que vous nous êtes devenus « très-chers [3]. » Ainsi vous serez sur la terre ma consolation et ma joie, et vous serez ma couronne au jour de Notre-Seigneur [4]. Je sais que quelques esprits artificieux tâchent secrètement de vous inspirer la dissension, et vous annoncent des changements et des victoires imaginaires de la religion que vous aviez quittée. Au défaut de toute apparence, l'*Apocalypse* ne leur manque pas; et ils font trouver tout ce qu'ils veulent aux esprits crédules, dans ces obscurités. Mais, sans vouloir faire le prophète, j'ose bien vous dire avec confiance qu'un changement si inespéré arrivé dans tout le royaume, ressent trop visiblement la main de Dieu pour n'être pas soutenu, et que la piété du roi, visiblement protégée de Dieu, mettra fin à ce grand ouvrage. L'œuvre de la réunion s'achèvera, œuvre de charité et de paix, « qui tournera le cœur des pères vers les « enfants, et le cœur des enfants vers les pè- « res [5], » c'est-à-dire qui fera revivre la foi de nos pères dans leurs enfants, longtemps séparées de leur unité, et ramènera les enfants à l'Eglise, où leurs pères on servi Dieu, où leurs os reposent en paix, et où ils attendent la résurrection des justes.

DONNÉ à Claye, le dimanche vingt-quatrième jour du mois de Mars mil six cent quatre-vingt-six.

† BÉNIGNE, Évêque de Meaux.

Par Monseigneur,

LEDIEU.

[1] *II Cor.*, XII, 20. — [2] *I Cor.*, IV, 21. — [3] *I Thess.*, II, 8. — [4] *Ibid.*, 19, 20. — [5] *Malach.*, IV, 6.

EXPLICATION

DE QUELQUES DIFFICULTÉS SUR LES PRIÈRES DE LA MESSE

A UN NOUVEAU CATHOLIQUE

Vous souhaitez, Monsieur, que je vous explique quelques difficultés sur la Messe, que vos ministres vous ont faites autrefois, et qui ne laissent pas de vous revenir souvent dans l'esprit, quelque soumis que vous soyez d'ailleurs à l'autorité de l'Eglise catholique.

Ces difficultés, dites-vous, ne regardent pas le commencement de la Messe, qui ne contient autre chose que des psaumes, de pieux cantiques, de saintes lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Vos difficultés, dites-vous, commencent à l'endroit qui s'appelle proprement le sacrifice, la liturgie et la Messe : c'est-à-dire à l'endroit de l'Oblation ou de l'Offerte, et à la prière qui s'appelle Secrète. Elles se continuent dans toute la suite, c'est-à-dire dans le canon et dans tout le reste qui regarde la célébration de l'Eucharistie, jusqu'à la prière qu'on appelle Postcommunion. En tout cela vous ne voulez pas que je vous parle de la demande du secours des saints, sur quoi vous êtes pleinement satisfait, jusqu'à ne pouvoir comprendre sur quel fondement on a prétendu que ces demandes intéressassent la gloire de Dieu ou la médiation de Jésus-Christ, au nom duquel, comme de celui par qui seul on peut avoir accès, on demande à Dieu qu'il les reçoive. Toutes vos difficultés regardent la célébration de l'Eucharistie; et premièrement vous voulez que je vous décide si le mot de Messe a une origine hébraïque, comme plusieurs docteurs catholiques l'ont prétendu, ou s'il a une origine purement latine tirée du mot *missio* ou *missa*, c'est-à-dire renvoi ; à cause qu'au commencement de l'oblation on renvoyait les catéchumènes, les pénitents , les énergumènes ou possédés, et à la fin tout le peuple, dont on voit encore un reste en ces mots : *Ite, missa est*, par lesquels on finit le saint sacrifice. Que si c'est là, comme vous pensez, la vraie origine du mot de Messe, vous vous étonnez qu'un si grand mystère ait été nommé par une de ses parties des moins principales. Mais sans vous arrêter beaucoup à la difficulté du nom, qui doit être toujours la moindre, et ne mérite pas d'être comptée, la grande difficulté que vos ministres vous ont faite autrefois regarde le fond des prières : car la Messe n'étant autre chose que la célébration de l'Eucharistie, la doctrine de l'Eglise catholique doit s'y trouver tout entière ; et c'est, disent ces Messieurs, ce qui n'est pas. Il est vrai, poursuivez-vous, qu'une partie de la doctrine catholique qui regarde l'Oblation ou le sacrifice, y est très-visible ; et encore que les ministres tâchent d'éluder la force du mot, en disant qu'il le faut entendre d'une oblation ou d'un sacrifice improprement dit, vous ne vous accommodez pas de cette réponse. Car on dit trop distinctement et trop souvent, qu'on offre à Dieu en sacrifice les dons proposés, pour nous laisser croire que ces paroles ne doivent pas être prises dans leur signification naturelle; mais enfin c'est du pain et du vin qu'on offre. Ce sacrifice est appelé par les anciens un sacrifice de pain et de vin, et c'est pourquoi ils l'appellent le sacrifice de Melchisédech, à cause que, selon eux, ce grand sacrificateur du Dieu très-haut lui offrit le pain et le vin qu'il fit prendre ensuite à Abraham et aux siens. Voilà une première difficulté. Les autres sont bien plus grandes; car les ministres prétendent que, dans toutes les prières qui regardent la célébration de l'Eucharistie, il n'y a rien qui démontre la présence réelle , ni la transsubstantiation ou changement de substance : ce qui néanmoins étant, selon nous, le fond du mystère, est sans doute ce qui doit y être le plus expressément marqué. Mais, poursuit-on, loin qu'il le soit en termes aussi formels qu'il serait à désirer, on y voit plutôt le contraire, puisqu'on trouve dans une Secrète du jour du Noël : « Que la substance « terrestre nous confère ou nous donne ce qui « est divin [1], » Elle y demeure donc cette substance, et on ne nous doit pas dire qu'elle soit changée. Dans une autre prière, on demande que « ce qu'on célèbre en figure ou en apparence, » *specie*, « on le reçoive aussi dans la vérité « même [2]. » Et en effet, disent les ministres, si on eût cru offrir Jésus-Christ même, c'est-à-dire son vrai corps et son vrai sang, aurait-on demandé tant de fois à Dieu de l'avoir pour agréable? Mais on fait plus : on prie Dieu dans le canon d'avoir agréable l'oblation qu'on lui fait, comme il a eu agréables les présents d'Abel et le sacrifice d'Abraham ou de Melchisédech; ce qui

[1] 2 Miss. — [2] *Postcom. Sabb. Quat. Temp. Sept.*

montre qu'il n'y a ici que des créatures offertes, et tout au plus des figures de Jésus-Christ, non plus que dans l'oblation d'Abel et des autres justes. Car quelle apparence de comparer le corps et le sang de Jésus-Christ, où réside la perfection, à des choses si imparfaites? Mais voici bien plus : non contents de prier Dieu qu'il ait agréable l'oblation qu'on lui fait, comme si on en doutait, on prie Dieu « de se la faire présenter par la « main de son saint ange sur son autel céleste. » Quoi! pour faire valoir devant Dieu l'oblation du corps de son Fils, il y faut le ministère d'un ange? Le Médiateur a besoin d'un médiateur, et Jésus-Christ n'est pas reçu par lui-même? Cette prière se fait après la consécration. Toutes les secrètes sont pleines de prières qu'on fait à Dieu, d'avoir agréables nos oblations par l'intercession et le mérite de ses saints. Je sais, dites-vous, comme il faut entendre le mot de mérite, et vous me l'avez assez expliqué. Je ne me fâche pas non plus de l'intercession des saints, que vous m'avez aussi très-bien fait entendre; mais je vous prie de m'aider encore à comprendre comment on peut employer les saints, afin d'obtenir de Dieu qu'il ait agréables nos oblations, si ces oblations, lorsqu'elles sont consacrées, ne sont autre chose que le corps et le sang de Jésus-Christ, et surtout, quel est le sens de cette prière qu'on fait en mémoire de saint Paul [1] : « O Seigneur, sanctifiez ces dons par les prières de votre Apôtre, afin que ce qui vous est agréable par votre institution, vous devienne plus agréable par la protection d'un tel suppliant? Se peut-il faire que l'institution de Jésus-Christ, ou plutôt que Jésus-Christ même devienne plus agréable par les prières d'un saint? Mais voici bien pis. Ce sacrifice qu'on offre par les prières des saints, on le leur offre en quelque sorte à eux-mêmes, puisqu'on l'offre à leur honneur. Si ce qu'on offre c'est Jésus-Christ même, peut-on l'offrir à l'honneur de ses serviteurs? Tout cela est bien bizarre, pour ne rien dire de plus, disaient vos ministres. Les habiles parmi eux sentent bien que ces prières sont très-anciennes; mais ils tirent avantage de cette antiquité, puisqu'elle nous est contraire. Ils trouvent aussi fort étrange qu'on bénisse avec des signes de croix le corps de Notre-Seigneur, même après la consécration : et cette ancienne cérémonie leur paraît encore une preuve contre la présence réelle, puisqu'on n'aurait jamais béni ce qu'on aurait cru être la source de toute bénédiction.

Enfin ils demandent, dites-vous qu'on leur montre l'adoration de l'hostie dans les anciens Sacramentaires. On n'y voit point, disent-ils, ni même dans l'Ordre romain, lorsqu'on y prescrit le rit de la communion, qu'on la reçoive à genoux, ni qu'on y fasse le moindre acte de respect envers la sainte Eucharistie; on n'y voit point ces génuflexions qu'on trouve dans notre Missel. L'élévation que nous pratiquons à présent, aussitôt après la consécration, ne s'y trouve non plus; et celle qu'on y remaque en d'autres endroits, comme à l'endroit du *Pater*, a une tout autre fin que celle d'adorer Jésus-Christ, puisque les anciens interprètes du canon n'y trouvent qu'une cérémonie de l'oblation, ou la commémoration de l'élévation de Jésus-Christ à la croix. et quelque autre mystère semblable. Ils prétendent aussi que les Grecs n'adorent non plus que nous, et qu'en géneral leur liturgie, dont nous vantons la conformité avec la nôtre, en est tout à fait différente, surtout en ce qui regarde la consécration, puisqu'ils la font par la prière après le récit des paroles de Notre-Seigneur [1], loin de la faire consister comme nous dans ces paroles mêmes. Ils ajoutent que l'oblation se fait parmi eux, tant pour les saints et même pour la sainte Vierge, que pour le commun des morts, et ils concluent de cette coutume, qu'il n'y a donc rien à tirer de l'oblation pour les morts en faveur du purgatoire ou de cet état mitoyen que nous admettons, mais que les Grecs, à ce qu'ils disent, ne connaissent pas. Voilà les difficultés que vous proposez. Il est vrai que les écrits des ministres, et surtout l'histoire de l'Eucharistie du ministre de la Roque, en sont pleins. Les voilà du moins dans toute leur force, et vous ne m'accuserez pas de les avoir affaiblies. Vous en demandez la résolution, non par des raisonnements, mais par des faits. C'est, Monsieur, ce que je vais faire avec la grâce de Dieu. Le fait même résoudra tout; et vous verrez les difficultés s'évanouir devant vous les unes après les autres, à mesure que j'exposerai les sentiments de l'Eglise par les termes de sa liturgie.

Et d'abord, pour ce qui regarde le nom de la Messe, je vous décide, sans hésiter, que l'origine en est latine, et telle que vous l'avez remarquée. Le mot de *missa* est une autre inflexion du mot *missio*. On a dit *missa*, congé, renvoi, pour *missio*, comme on a dit *remissa* pour *remissio*, rémission, pardon; *oblata* pour *oblatio*, oblation; *ascensa*, pour *ascensio*, ascension, et peut-être même *secreta* pour *secretio*, séparation; parce que c'était la prière qu'on faisait sur l'oblation, après qu'on avait séparé d'avec le reste ce qu'on en avait réservé pour le sacrifice, ou après la séparation des catéchumènes, et après aussi que le peuple qui s'était avancé vers le sanctuaire ou

[1] *Die fest. Apost. Petr. et Paul. Cath. Pet.*, etc.

[1] *Miss. Chryst.*, etc.

vers l'autel, pour y porter son oblation, s'était retiré à sa place; ce qui fait que cette oraison, appelée *super oblata* dans quelques vieux Sacramentaires, est appelée *post secreta* dans les autres.

Quoi qu'il en soit de cette origine de la Secrète, celle de *missa* est certaine; et il est vrai que les Latins ont donné ce nom au sacrifice, à cause que, lorsqu'on venait à l'oblation, on renvoyait les catéchumènes, les pénitents et les possédés, et à la fin tout le peuple, par une solennelle proclamation, comme vous l'avez remarqué.

Ce renvoi des catéchumènes et des autres se faisait aussi par une proclamation du diacre, qui criait à haute voix : Que les catéchumènes sortent. Ils venaient ensuite recevoir la bénédiction du pontife, par l'imposition de ses mains, et une prière proportionnée à leur état. Ensuite ils se retiraient en grande humilité et en grand silence. Les pénitents en faisaient de même, après qu'on leur avait aussi dénoncé qu'ils eussent à se retirer. On éloignait aussi les possédés, qu'on séparait du peuple fidèle, tant à cause que leur état, qui les soumettait au démon, avait quelque chose de trop ravalé ou de trop suspect pour mériter la vue des mystères, qu'à cause aussi qu'on craignait qu'ils n'en troublassent la cérémonie et le silence par quelque cri ou par quelque action indécente.

Cette exclusion solennelle de ces trois sortes de personnes, donnait au peuple une haute idée des saints mystères; parce qu'elle lui faisait voir quelle pureté il fallait avoir seulement pour y comparaître et à plus forte raison pour y participer.

Le renvoi qu'on faisait du peuple fidèle après la solennité accomplie, n'était pas moins vénérable : parce qu'il faisait aussi entendre (ce qui est aussi ordonné dans plusieurs canons), qu'il n'était pas permis de sortir sans le congé de l'Eglise, qui ne renvoyait ses enfants qu'après les avoir remplis de vénération pour la majesté des mystères, et des grâces qui en accompagnaient la réception : de sorte qu'ils s'en retournaient à leurs occupations ordinaires, se souvenant que l'Eglise, qui les y avait renvoyés, les avertissait par ce moyen de les faire avec la religion que méritait leur vocation, et l'esprit dont ils étaient pleins.

Vous voyez bien, Monsieur, que ce renvoi avait quelque chose de plus auguste que vous ne l'aviez d'abord pensé. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il n'y avait rien dans le sacrifice qui frappât davantage les yeux du peuple. C'est lui qui donne les noms, et il les donne par ce qui le frappe davantage; et parce qu'on dénonçait cette mission ou ce renvoi solennellement par trois ou quatre fois, on n'appelait point le sacrifice *missa* seulement au singulier, mais au pluriel *missæ :* on disait *missas facere, missarum solemnia :* et ainsi du reste, parce qu'il n'y avait pas pour un seul renvoi, et qu'après avoir renvoyé, ainsi qu'il a été dit, les catéchumènes, les possédés et les pénitents, on finissait l'action en renvoyant tout le peuple.

Après avoir expliqué le nom, pour maintenant venir au fond du mystère, souvenez-vous, avant toutes choses, de l'antiquité des prières, d'où l'on tire les difficultés qui vous embarrassent. Nous parlerons en son lieu d'une antiquité si vénérable : il me suffit, quant à présent, que vous observiez que ce n'est pas sans raison que les ministres tâchent d'y trouver leur doctrine sur la présence réelle, plutôt que la nôtre. Car comme ils savent bien en leur conscience qu'elles sont d'une grande antiquité, s'ils avouaient qu'elles nous sont favorables, ils seraient en même temps contraints d'avouer que la date de notre croyance est plus ancienne qu'ils ne veulent; c'est pourquoi ils ont raison, selon leurs principes, de les tirer à leur sens, comme ils tâchent aussi d'y tirer les anciens Pères.

Mais pour leur ôter tout prétexte, venons au fond, et disons que la célébration de l'Eucharistie contenait deux actions principales dont vous convenez : l'oblation, dans laquelle la consécration est enfermée, et la participation ou la réception. Pour nous arrêter d'abord au fait, comme vous le souhaitez, et qu'il est juste, l'oblation consiste en trois choses : l'Eglise offre à Dieu le pain et le vin; elle lui offre le corps et le sang de Notre-Seigneur; elle s'offre enfin elle-même et offre à Dieu toutes ses prières en union avec Jésus-Christ qu'elle croit présent : voilà les faits qu'il nous faut considérer. Nous remonterons après, si vous voulez, à l'Ecriture, afin de vous tout montrer jusqu'à la source; mais il importe, avant toutes choses, de bien comprendre la pratique; et c'est aussi ce que vous voulez.

Pour entendre ce que fait l'Eglise en offrant à Dieu le pain et le vin, il nous faut considérer les prières qui précèdent la consécration, non-seulement dans le canon de la Messe, mais encore dans les oraisons qu'on nomme secrètes, autrement *super oblata,* à cause qu'on les dit sur les oblations; c'est-à-dire sur le pain et sur le vin après qu'ils ont été mis sur l'autel.

C'est là donc que nous apprenons que l'Eglise offre, à la vérité le pain et le vin, mais non pas absolument et en eux-mêmes; car dans la nouvelle alliance, on n'offre plus à Dieu des choses inanimées, ni autre chose que Jésus-Christ: c'est

pourquoi on offre le pain et le vin pour en faire son corps et son sang.

Cette oblation se prépare dès le moment où, en élevant le pain et le calice qu'on doit consacrer, on prie Dieu d'en avoir l'offrande agréable, de la bénir, de la sanctifier, et enfin de la consacrer pour en faire le corps et le sang de son Fils. Cette prière se fait souvent, et en termes exprès, dans l'oraison qu'on appelle Secrète ; mais elle se fait tous les jours, dans l'action même de la consécration, où l'on prie Dieu « de bénir, de recevoir, de ratifier et de rendre agréable, en tout et partout, cette oblation, c'est-à-dire ce pain et ce vin, afin d'en faire pour nous le corps et le sang de Jésus-Christ son Fils bien-aimé. »

Nous disons que ce corps et ce sang sont faits *pour nous*, au même sens qu'il est écrit dans Isaïe : « Un petit enfant nous est né, un fils « nous est donné [1], » non point pour faire entendre, comme le prétendent les ministres, que les symboles sacrés ne sont faits le corps et le sang que dans les temps que nous les prenons ; mais afin que nous concevions que c'est pour nous qu'ils sont faits dans ce mystère, de même que c'est pour nous qu'ils ont été conçus et formés dans le sein de la sainte Vierge.

Il faut donc entendre ici une espèce de production du corps et du sang dans l'Eucharistie, aussi véritable et aussi réelle que celle qui fut faite dans le bienheureux sein de Marie, au moment de la conception et de l'incarnation du Fils de Dieu : production qui lui donne en quelque façon un nouvel être, par lequel il est sur la sainte table aussi véritablement qu'il a été dans le sein de la Vierge, et qu'il est maintenant dans le ciel.

C'est pourquoi on se sert ici du mot de *faire*, pour marquer une véritable et très-réelle action, qui se termine à faire, dans ce saint mystère, un vrai corps et un vrai sang, et le même qui fut fait au sein de Marie. C'est aussi ce que les Grecs expriment dans leur liturgie, lorsqu'en priant Dieu, comme nous, de faire de ce pain et de ce vin le corps et le sang de Jésus-Christ, ils demandent expressément, que « ce pain soit fait « le propre corps, et ce vin le propre sang de « Jésus-Christ [2]. » Et ils ajoutent, qu'ils le soient faits « par le Saint-Esprit, qui change ce pain et « ce vin. » Par où ils nous marquent, premièrement, une action véritable, puisqu'ils demandent que le Saint-Esprit, qui est la vertu de Dieu, y soit appliqué ; et, secondement, un changement très-réel, qui fasse du pain et du vin *le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ*; car ce sont les termes dont ils se servent. Ce qui aussi a fait dire à saint Isidore, disciple de saint Chrysostome, et une des lumières du IVe siècle, « le Saint-Esprit est vraiment Dieu, puisque dans le saint baptême il est également invoqué avec le Père et le Fils ; et qu'à la table mystique, c'est lui qui rend le pain commun, le propre corps dans lequel le Fils de Dieu s'est incarné [1]. » Ce qu'il dit ensuite du sang, lorsque pour inviter les fidèles à n'abuser que du vin, il les fait ressouvenir que « le même Saint-Esprit » en consacre « les prémices, dont il fait à la sainte table le « sang du Sauveur [2]. »

Et remarquez que, comme ce corps et ce sang ont été formés la première fois par le Saint-Esprit agissant dans le sein de la sainte Vierge, selon ce qui est porté dans le Symbole : « conçu du Saint-Esprit ; » c'est encore le Saint-Esprit qu'on invoque pour le faire ici de nouveau ; afin que nous entendions non une action improprement dite, mais une action physique et aussi réelle que celle par laquelle le corps du Sauveur a été formé la première fois. Au reste, on ne peut pas douter que cette prière, où l'on demande la descente du Saint-Esprit, pour faire du pain le corps, et du vin le sang de Jésus-Christ, ne soit très-ancienne dans la liturgie des Grecs ; puisqu'on la trouve en termes formels dans saint Cyrille de Jérusalem, auteur du IVe siècle, qui, après l'avoir rapportée comme reçue par le commun usage des Eglises, en confirme la vérité, en disant « que ce que le Saint-Esprit touche est changé et sanctifié [3] : » par où il nous montre un changement aussi réel que le contact et l'action est puissante et efficace.

Et pour mieux marquer le consentement de l'Orient et de l'Occident dans cette doctrine, ce que les Grecs ont exprimé par la prière que nous venons de voir, les Latins l'expriment aussi par ces paroles : « Prions, mes Frères, Jésus-Christ avec affection, que lui, qui a changé l'eau en vin, change aujourd'hui en sang le vin de nos oblations [4]. » Ce qu'on attribue en un autre endroit au Saint-Esprit, par ces paroles : « O Seigneur ! que le Saint-Esprit, votre coopérateur coéternel, descende sur ce sacrifice ; afin que le fruit de la terre, que nous vous présentons, soit changé en votre corps, et ce qui est dans le calice, en votre sang [5]. » Nous venir dire maintenant que tout ceci est figuré, outre les raisons générales qui renversent cette prétention, c'est introduire dans la prière, c'est-à-dire dans le plus simple de tous les discours, les figures les

[1] *Isa.*, IX, 6 — [2] *B...*, *Lit.*, tom. II. *Append.*, p. 679.

[1] *Isid.* Pelus., lib. I, epist. 109, p. 31. — [2] *Ibid.*, epist. 313, p. 84.
[3] Cat. V; *Mystag.*, p. 327. — [4] *Miss. Goth.*, Missa 11, *in d... Ep.*; — [5] *Miss. Goth.*, Miss. 12.

plus violentes et plus inusitées ; c'est appeler à son secours les plus grands miracles, les opérations les plus efficaces, et le Saint-Esprit lui-même avec sa toute-puissance, pour vérifier des figures et des métaphores. Le faire une fois, ce serait trop ; mais le continuer et l'inculquer à chaque occasion, ce serait chose trop insupportable. C'est néanmoins ce que fait l'Eglise ; et afin de tenir toujours un même langage, ce qu'elle dit en célébrant les mystères, elle le dit encore en consacrant le prêtre qui les doit offrir : car dès cette antiquité on priait Dieu, comme on fait encore, qu'il sanctifiât ce ministre nouvellement consacré, afin qu'il « transformât le corps et le « sang de Jésus-Christ, par une pure et irrépré« hensible bénédiction [1]. »

Enfin, on priait tous les dimanches « en offrant, selon le rite de Melchisédech, que, par la vertu de Dieu opérant, on reçut le pain changé au corps, et le breuvage changé au sang, en sorte qu'on reçût dans le calice ce même sang, qui était sorti du côté sur la croix [2] : » après quoi on finissait en ces termes : « Seigneur Jésus-Christ, nous mangeons le corps qui a été crucifié pour nous, nous buvons le sang qui a été répandu pour nous ; afin que ce corps nous soit à salut, et ce sang en rémission de nos péchés, maintenant et à tous les siècles des siècles. »

Ce changement, opéré par le Saint-Esprit, du pain au corps et du vin au sang, était cause que ce sacrifice était regardé comme une espèce d'holocauste, c'est-à-dire comme une victime consumée par le feu ; parce qu'en effet le pain et le vin étaient consumés par le Saint-Esprit, comme par un feu divin et spirituel ; et c'est ce qu'on exprimait par cette prière, qui se trouve dans tous les anciens sacramentaires durant l'octave de la Pentecôte, comme on les récite encore aujourd'hui : « Nous vous prions, ô Seigneur ! que les sacrifices offerts devant votre face soient consumés par ce feu divin, dont les cœurs des apôtres ont été embrasés [3]. »

C'est en ce sens que le sacrifice du Nouveau-Testament est appelé quelquefois un holocauste, avec cette différence que le feu qui consumait les victimes anciennes était un feu qui ne pouvait que consumer et détruire, et qui, en effet, consumait et dévorait de telle sorte l'hostie immolée avec les pains et les liqueurs qu'on jetait dessus, qu'il n'en demeurait aucun reste, ni même aucune apparence ; au lieu que le feu que nous employons, c'est-à-dire le Saint-Esprit, ne consume que ce qu'il veut : de sorte que, sans rien changer au dehors, parce qu'il ne veut rien donner au sens dans un sacrifice qui doit être spirituel, il ne consume que la substance ; et encore ne la consume-t-il pas simplement pour la détruire, comme fait le feu matériel ; mais comme c'est un esprit créateur, il ne consume les dons proposés que pour en faire quelque chose de meilleur : c'est pourquoi on le priait de descendre, ainsi qu'on a vu, non simplement pour changer le pain et le vin, mais pour en faire le corps et le sang de Notre-Seigneur.

Il est maintenant aisé d'entendre que la matière de cette oblation était véritablement le corps et le sang de Notre-Seigneur, puisqu'on n'offrait le pain et le vin que pour y être changés par une vertu toute-puissante, c'est-à-dire la vertu du Saint-Esprit, et c'est pourquoi ce mystère s'appelait « la transformation du Saint-Esprit [1] ; et la transformation du corps et du sang de Jésus-Christ par la vertu de celui qui les créait, qui les bénissait, qui les sanctifiait [2], » c'est-à-dire qui les formait sur l'autel, pour nous y être, et par l'oblation et par la manducation, une source de bénédiction et de grâce. Car Jésus-Christ, ayant prononcé « qu'il se sanctifiait soi-même pour nous, » c'est-à-dire qu'il s'offrait et se dévouait, « afin que nous fussions « saints [3] ; » nous ne craignons point de dire que cette sanctification et cette oblation de Jésus-Christ continue encore sur nos autels ; et c'est essentiellement dans la consécration de l'Eucharistie que nous la faisons consister.

Et il est aisé de l'entendre, puisque, poser devant Dieu le corps et le sang dans lesquels étaient changés le pain et le vin, c'était, en effet, le lui offrir ; c'était imiter sur la terre ce que Jésus-Christ fait dans le ciel, lorsqu'il y paraît pour nous devant son Père, comme dit saint Paul [4]. C'est aussi à quoi revient ce que dit saint Jean dans son *Apocalypse* [5], lorsqu'il y vit l'Agneau devant le trône, vivant à la vérité, puisqu'il est debout, mais en même temps comme immolé et comme mort, à cause des cicatrices de ses plaies, et des marques qu'il conserve encore, dans la gloire, de son immolation sanglante. Il est à peu près dans ce même état sur la sainte table, lorsqu'en vertu de la consécration il y est mis tout vivant, mais avec des signes de mort, par la séparation mystique de son corps d'avec son sang. Alors donc il est immolé spirituellement, il est offert à Dieu son Père, en mémoire de sa mort, et pour nous en appliquer continuellement la vertu.

Or, que ce soit ce corps et ce sang qu'on ait intention d'offrir à Dieu, l'Eglise s'en explique

[1] *Miss. Goth., in ord. presbyt.* — [2] *Miss. Goth.,* in fin.; *in Miss Dom.* — [3] Fer. 2, *in Oct. Pentec.*

[1] *Miss. Goth.,* Miss. 66. — [2] *Ibid.,* Miss. 8. — [3] *Joan.,* XVII, 19. — [4] *Hebr.,* VI, 25 ; IX, 24, 26. — [5] V, 6.

en termes formels dans la liturgie. C'est ce qu'on exprime dans la Secrète qu'on dit encore aujourd'hui le jour de l'Epiphanie, et qu'on trouve dans tous les vieux Sacramentaires : « O Seigneur ! recevez avec des yeux favorables ces dons de votre Eglise, par lesquels on vous offre non pas de l'or, de la myrrhe et de l'encens ; mais on offre, on immole et on prend cela même qui était signifié par ces présents, c'est-à-dire Jésus-Christ Notre-Seigneur [1].

Il est donc certain qu'on offrait non pas la figure du corps et du sang de Jésus-Christ, mais la vérité même de ce corps et de ce sang : autrement on n'offrirait pas ce qui était figuré par les présents des mages, c'était-à-dire Jésus-Christ même ; mais une figure pour une autre, et toujours des ombres, contre le génie de la nouvelle alliance.

Ce que nous venons de voir dans les plus anciens Sacramentaires, dans le romain et dans le gothique, qui était celui dont on usait principalement dans les pays que les Goths avaient occupés : nous l'allons voir dans un autre rite très-conforme à celui-là, aussi ancien, aussi vénérable, qu'on appelle mozarabique ; c'est celui qu'avait mis en ordre saint Isidore de Séville, dont on se servait anciennement dans une grande partie de l'Espagne, et qu'on garde encore à présent dans quelques églises de Tolède. Nous y lisons ces paroles qui ressentent l'esprit des premiers siècles [2] : « Nous, vos indignes serviteurs et vos humbles prêtres, offrons à votre redoutable majesté cette hostie sans tache que le sein d'une mère a produite par sa virginité inviolable, que la pudeur a enfantée, que la sanctification a conçue, que l'intégrité a fait naître. Nous vous offrons cette hostie qui vit étant immolée, et qu'on immole vivante ; hostie qui seule peut plaire, parce que c'est le Seigneur lui-même. »

Les Eglises se communiquaient les unes aux autres ce qu'elles avaient de meilleur. Pour moi, je crois entendre dans cette prière ou un saint Ambroise, ou quelqu'un d'une pareille antiquité, d'une pareille onction, d'une pareille piété. Cette prière se disait après avoir récité les noms de ceux dont les oblations étaient reçues, et pour lesquels on allait offrir ; et on déclare en termes formels que ce qu'on allait offrir pour eux n'était rien de moins que Jésus-Christ même.

Pour nous répliquer maintenant qu'on offrait Jésus-Christ comme étant au ciel, il faudrait avoir oublié ce qu'on a vu tant de fois, que ce qu'on offrait, on le formait sur l'autel des dons qu'on y apportait, c'est-à-dire du pain et du vin ; ce qui est inculqué partout dans ce Missel comme dans les autres.

Et afin qu'on ne doute pas du consentement des Eglises, écoutons encore une préface de l'ancien Sacramentaire de saint Grégoire, qu'on lisait autrefois dans tout l'Occident [1], et qu'on trouve encore aujourd'hui dans le Missel ambrosien, tant dans l'ancien que dans le moderne ; il ne se peut rien de plus exprès : « Il est juste, ô Seigneur ! » dit cette admirable préface [2], « que nous vous offrions cette salutaire hostie d'immolation, qui est le sacrement ineffable de la grâce divine, qui est offerte par plusieurs, et qui, par l'infusion du Saint-Esprit est faite un seul corps de Jésus-Christ, Chacun en particulier reçoit Jésus-Christ Notre-Seigneur, et il est tout entier dans chaque partie, il est reçu de chacun sans diminution ; mais il se donne dans chaque partie en son entier. » Ce que l'Occident disait dans cette belle préface, et ce qu'on dit encore à Milan selon le rite ambroisien, se dit dans tout l'Orient dans la Messe qui porte le nom de saint Chrysostome : « L'Agneau de Dieu, » dit-on [3], « est divisé, et n'est pas mis en pièces ; il se partage à ses membres, et il n'est pas déchiré ; on le mange, et il n'est pas consumé ; mais il sanctifie ceux qui le reçoivent. » La même chose se trouve dans la liturgie de saint Jacques, qui est celle de l'Eglise de Jérusalem, dont on sait que ce saint Apôtre fut le premier évêque ; et nous aurons peut-être occasion de vous en rapporter les paroles en quelque autre endroit. Quel plaisir aurait-on eu dans une prière, malgré la simplicité naïve et intelligible qui y doit régner ; quel plaisir, dis-je, d'étourdir le monde par des paradoxes, ou plutôt par des prodiges de propositions inouïes, en disant comme une merveille qu'on divise et qu'on ne divise pas ; qu'on mange et qu'on ne consume pas, que c'est dans toute l'Eglise et dans toutes les oblations particulières un seul et même corps, et dans les moindres parcelles ce corps entier sans diminution ; si tout cela ne se doit entendre que d'une présence en figure et d'une manducation en esprit, c'est-à-dire de la présence la moins divisante et de la manducation la moins consumante qu'on puisse jamais imaginer ? Mais dans la doctrine de l'E-

[1] *Sacr. Greg., Miss. Goth., in Miss. Epiph., Orat. post. Myst.* — [2] *Miss. Mozarab., in Miss. Nat. Dom.*, apud Mabill., *De liturg. Gal.*, p. 455

[1] Guitmond, évêque d'Averse en Italie, opposant cette préface à Bérenger, la lui allègue comme un monument autorisé par le suffrage de presque toutes les Eglises latines qui l'ont adoptée : *Quæ per totum pene orbem latinum habetur.* [Lib. I, *De verit. Euchar.*] (*Edit. de Déloris.*) — [2] *Sacr. Greg.*, Dom. 6, *post Theoph.*; *Miss. Ambros.* apud Pamel in ead. Dom. et nov. in Dom. 6. — [3] Tom. II *Bibl. PP. G. L.*, p. 83.

glise catholique, c'est un vrai miracle qu'un même corps humain soit donné à tous tout entier sous la moindre parcelle : ce corps en même temps est partagé et ne l'est pas ; partagé, parce qu'en effet il est réellement donné à chaque fidèle ; non partagé, parce qu'en lui-même il demeure entier et inaltérable.

Je ne m'arrête pas ici à vous expliquer comment Jésus-Christ est rompu et non rompu dans l'Eucharistie, divisé et non divisé ; ce sont des choses qu'on explique ailleurs par les locutions les plus simples et les plus naturelles à l'esprit humain. Ainsi, quoiqu'il fût certain qu'à la rigueur la troupe qui pressait Jésus-Christ ne le touchât pas, et que la femme qui crut être guérie par son attouchement n'eût en effet touché que la frange du bout de sa robe, les apôtres ne laissent pas de lui dire : « Maître, la presse vous « accable, et vous demandez : Qui me touche [1]? » Et si l'autorité des apôtres n'est pas assez grande, Jésus-Christ ajoute lui-même : « Quelqu'un m'a touché [2] ; » encore qu'il eût dit deux ou trois fois auparavant qu'on n'avait touché que ses habits et que les évangélistes parlent de même d'un commun accord. Pourquoi cela, si ce n'est qu'en effet on touche un homme, dans la manière de parler simple et populaire, quand on touche les habits dans lesquels il est, et qui font comme un même corps avec lui ? De même on est déchiré, on est mouillé, on est sali, quand les habits qu'on porte le sont, encore qu'à la rigueur on ne le soit pas en soi-même. Je n'ai pas besoin d'en dire ici davantage, et chacun peut achever la comparaison des espèces sacramentelles avec les habits, et de la personne habillée avec Jésus-Christ actuellement revêtu de ces espèces. Ce que j'ai entrepris de faire voir, c'est que les locutions dont on se sert dans la liturgie, et autant parmi les Grecs que parmi les Latins, tendent toutes à établir une présence réelle ; et que, loin qu'on ait cherché, dans les derniers siècles, à multiplier de tels monuments, l'antiquité en avait dans ses Sacramentaires que nous n'avons plus aujourd'hui dans notre Missel. Car on n'a pas besoin de chercher des preuves pour des vérités qui sont venues naturellement de nos pères jusqu'à nous ; ces preuves viennent toutes seules en mille endroits, et sortent comme de source. Ainsi, il faut avouer, et il est vrai qu'on ne dit plus dans notre rite ordinaire la préface que j'ai récitée, non plus que celles qu'on trouve dans les anciens Sacramentaires pour tous les dimanches et pour toutes les fêtes de l'année. On les a ôtées maintenant, comme beaucoup d'autres choses qu'on ne laisse pas d'approuver beaucoup, sans autre raison apparente que de décharger les Missels, et de faciliter aux églises pauvres le moyen de les avoir. Quoi qu'il en soit, on n'en a réservé que sept ou huit pour les grands mystères et les fêtes les plus illustres ; mais les autres sont constamment de même antiquité, de même esprit et de même goût, et se sont dites dès les premiers siècles dans presque toutes les Eglises d'Occident.

Et il ne faut pas s'imaginer que celles qui ne disaient pas la préface dont nous venons de parler fussent d'une autre doctrine que les autres, puisqu'elles avaient en plusieurs endroits des choses équivalentes. Témoin dans l'Eglise grecque la prière qu'on vient de voir ; témoin dans celles d'Espagne ces mots déjà rapportés : « Nous vous offrons cette hostie qui vit étant immolée, et qu'on immole vivante [1] ; » témoin cette autre préface d'un très-ancien Sacramentaire, où en parlant de ce qu'on offre sur l'autel : « C'est ici, » dit-on [2], « ô Père éternel ! l'Agneau de Dieu, votre Fils unique, qui ôte le péché du monde, qui ne cesse de s'offrir pour nous, et nous défend continuellement auprès de vous comme notre avocat ; parce que, encore qu'il soit immolé, il ne meurt jamais, et il vit, quoiqu'il ait été mis à mort ; car Jésus-Christ notre pâque a été immolé, afin que nous immolions, non avec l'ancien levain, ni par le sang des victimes charnelles, mais dans les azymes de sincérité et de la vérité du corps. »

On découvre un mystère qu'on ne saurait assez remarquer, qui est que dans l'oblation que nous faisons du corps de Jésus-Christ, c'est lui-même qui s'offre, mais qui s'offre continuellement ; qui exerce par cette oblation continuelle la fonction de notre avocat, qui vit toujours pour être toujours immolé dans l'azime de sincérité, c'est-à-dire comme on l'interprète au même lieu, dans la vérité de son corps.

On voit, en d'autres endroits du même Missel, comment dans ce sacrifice Jésus-Christ est le véritable sacrificateur, qui s'offre encore lui-même ; et on explique que c'est à cause qu'étant l'instituteur de cette oblation, c'est en son nom et par son autorité qu'on la continue. « Il est juste de vous louer, ô Dieu invisible ! incompréhensible, immense, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui, en instituant la forme d'un sacrifice perpétuel, s'est premièrement offert à vous comme une hostie, et nous a appris le premier qu'il devait être offert [3]. » On reconnaît ici que Jésus-Christ a institué un sacrifice perpétuel,

[1] *Marc.*, v, 30, 31. — [2] *Luc.*, VIII, 44, 45, 46.

[1] *Miss. Mozarab.*, sup. — [2] *Contest. Miss. Pasch.* fer. 4, *in Miss. Goth.*; Miss. 41, apud Thom. p. 342 ; apud Mabill., *De liturg. Gal.* p. 256. — [3] *Miss. Mozarab.*, Miss. 78 ; *Contest.*, pag. 297.

où il devait être offert, et où lui-même aussi nous avait appris à l'offrir. Et c'est pourquoi on disait dans une autre prière : « O Dieu ! à qui nous offrons un sacrifice unique et singulier, après que vous avez fait cesser tous les divers sacrifices d'autrefois [1] ! » Et un peu après : « En rejetant toutes les ombres des victimes charnelles, nous vous offrons, Père éternel, une hostie spirituelle qui est toujours immolée et qu'on offre toujours la même, qui est tout ensemble et le présent des fidèles qui se consacrent à vous, et la récompense que leur donne leur céleste Bienfaiteur ; » prière qu'on trouve encore et de mot à mot dans l'ancien Missel de Gélase [2]. Mais qui n'y remarque clairement Jésus-Christ offert en personne dans un sacrifice très-véritable qui se renouvelle et se continue tous les jours, où il est en même temps le présent que nous faisons à Dieu, et la récompense éternelle que reçoivent ceux qui l'offrent ?

C'est un sacrifice véritable, puisqu'il est substitué à la place de tous les sacrifices anciens ; un sacrifice où l'on ne cesse d'offrir Jésus-Christ même en personne ; un sacrifice que l'on renouvelle et que l'on continue tous les jours, et qui est néanmoins toujours unique, parce qu'on y offre incessamment la même victime ; un sacrifice d'une nature tout à fait particulière, où celui que nous offrons est en même temps celui qui nous donne tout, et lui-même le don infini qui nous rend heureux.

La même chose est expliquée en peu de paroles, mais vives et substantielles, dans le canon de la Messe que nous disons tous les jours, où, après avoir fait la prière que nous avons rapportée, où l'on demande que l'oblation sainte soit faite le corps et le sang de Jésus-Christ, après avoir récité ces saintes paroles par lesquelles se fait la consécration et la consommation de son mystère ; l'Eglise, en exécution du commandement qu'il lui fait de le célébrer en son nom, reprend la parole en cette manière : « C'est pour cela, ô Seigneur ! que nous, qui sommes vos ministres, et tout votre saint peuple, nous ressouvenant de la passion bienheureuse, de la glorieuse résurrection et de l'ascension triomphante du même Jésus-Christ votre Fils Notre-Seigneur, nous offrons à votre sainte et glorieuse majesté ce présent formé des choses que nous tenons de vous-même, une hostie sainte, une hostie pure, une hostie sans tache, le saint pain de vie éternelle et le calice de salut perpétuel. » Ceux qui ont appris de Jésus-Christ qu'il est le pain vivant qui donne la vie éternelle [3], n'auront pas de peine à entendre quel est ce pain de vie éternelle qu'on offre à Dieu ; et c'est visiblement Jésus-Christ même et sa sainte chair où il nous a promis la vie [1], qu'on montre comme présente en disant : « le saint pain de vie éternelle, » aussi bien que son sang qui nous a sauvés en disant : « et le « calice de salut perpétuel, » c'est-à-dire sans difficulté, le calice où est contenu ce salut avec le sang du Sauveur.

C'est la même chose que disent les Grecs dans leur liturgie, lorsque, après avoir prononcé les saintes paroles du même Sauveur, ils continuent en ces termes : « Nous vous offrons des choses « qui sont à vous, faites des choses qui étaient à « vous ; » c'est-à-dire le corps et le sang de votre Fils formé du pain et du vin qui étaient vos créatures.

Ces paroles sont dites en ce lieu, pour exprimer la nature de cette oblation où l'on offrait à Dieu une substance, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ, formés d'une autre substance qui était celle du pain et du vin, et tout ensemble pour faire voir, contre les anciens hérétiques, qui, dès l'origine du christianisme avaient distingué le Créateur de l'univers d'avec le Père de Jésus-Christ ; pour, dis-je, leur faire voir que c'était le même, et que celui qui avait créé le pain et le vin pour nourrir l'homme, était le même qui pour le sanctifier en faisait le corps et le sang de son Fils unique.

C'est aussi ce qu'expriment les Latins, par ces mots du canon qu'on vient de voir : « Nous vous « offrons cette sainte hostie faite des choses que « nous tenons de vous-même : DE TUIS DONIS AC « DATIS : » ce que les Grecs exprimaient d'une autre manière en disant : *τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν*, *tua ex tuis* : où l'on voit de plus en plus que les deux Eglises parlent toujours dans le même esprit, et s'accordent à célébrer le changement merveilleux qui s'est fait des créatures de Dieu en des créatures plus excellentes ; mais toujours avec un rapport et une analogie parfaite, puisque c'est l'aliment des corps qui est changé en la nourriture dont les âmes sont sustentées, et les corps mêmes sanctifiés et purifiés.

Tout cela est confirmé merveilleusement dans ces paroles de notre canon, où, après avoir nommé Jesus-Christ, comme on a fait partout, comme celui en qui nous avons accès auprès du Père, nous ajoutons : « Par lequel, ô Seigneur ! vous ne cessez de créer tous ces biens, vous les sanctifiez, vous les vivifiez, vous les bénissez, et vous nous les donnez. » Par où l'on montre en Dieu, par Jésus-Christ, une création continuelle pour faire que les dons sacrés du pain et du vin que Dieu avait créés par sa puissance,

[1] *Mis. Francor.* Miss. 27, p. 325. — [2] *Miss. Gelas., Edit. Thom.*, Miss. 84, p 117.— [3] *Joan.*, VI, 51, 52.

[1] *Ibid.*

par la même puissance soient faits une nouvelle créature, et de choses inanimées et profanes deviennent une chose sainte et une chose animée, qui est le corps et le sang de l'Homme-Dieu Jésus-Christ; chose par ce moyen remplie pour nous de bénédiction et de grâce, pour ensuite nous être donnée avec tous les dons dont elle est pleine : et qui continue à montrer que celui qui nous a créés, et qui a créé les choses qui nous soutiennent selon le corps, crée encore de ces mêmes choses, celles qui nous soutiennent selon l'esprit; et que c'est cela que nous lui offrons avant que de le prendre de sa main.

A ceci nous pouvons encore rapporter cette Secrète [1] : « O Dieu ! qui avez choisi les créatures que vous avez faites pour soutenir notre infirmité, afin d'en faire les présents qu'on vous devait dédier, » en les faisant le corps et le sang de Jésus-Christ, ainsi qu'il a été souvent expliqué.

De douter qu'un tel sacrifice ne soit véritablement propitiatoire, c'est douter que le corps et le sang de Jésus-Christ ne soit un objet agréable à Dieu, qui nous le rende favorable : c'est douter que le même Jésus-Christ, qui intercède pour nous dans sa gloire en se présentant devant Dieu, par cette seule action ne l'apaise et ne nous le rende propice. Mais à Dieu ne plaise que l'Eglise croie qu'où Jésus-Christ est présent pour nous, il ne soit pas une oblation propitiatoire! C'est pourquoi l'Église ne cesse de prier en cette sorte dans ce sacrifice : « O Seigneur! soyez apaisé, soyez propice, soyez favorable à votre peuple par ces dons que nous vous offrons! » Et encore : « que cette hostie purge nos péchés; qu'elle nous soit une intercession salutaire pour en obtenir le pardon ! » Et encore : « Recevez ce sacrifice, par l'immolation duquel vous avez voulu être apaisé [2] . » Et encore, dans le Missel de Gélase : « Que cette hostie salutaire soit l'expiation de nos péchés, et notre propitiation devant votre majesté sainte [3] ! » Tout est plein de semblables prières; et c'est ce qu'enseigne saint Cyrille de Jérusalem, lorsqu'il dit dans son cinquième Catéchisme aux initiés [4], en leur expliquant la liturgie, qu'après avoir fait le corps et le sang de Jésus-Christ par l'opération du Saint-Esprit, après avoir accompli le sacrifice spirituel et ce culte non sanglant, on faisait SUR CETTE HOSTIE DE PROPITIATION les prières de tout le peuple, c'est-à-dire qu'on la chargeait de tous ses vœux, comme étant la seule victime par laquelle Dieu est apaisé et nous regarde d'un œil favorable. C'est par elle que nous attirons les bienfaits de Dieu sur les vivants; c'est par elle, continue le même Père, que nous « rendons Dieu propice « aux morts; » c'est par elle enfin que nous consommons l'œuvre de notre salut. C'est pourquoi le prêtre dit, dans le canon, qu'il offre, « et que tous les fidèles offrent avec lui, « ce saint sacrifice de louange... pour la rédemp- « tion de leurs âmes; » non que ce soit là que Jésus-Christ l'ait opérée ou méritée, ou qu'il y paye le prix de notre rançon ; mais parce que le même qui l'a payée est encore ici présent pour consommer son ouvrage par l'application qu'il nous en fait.

Ce n'est donc pas ici, comme vos ministres vous le faisaient croire, un supplément du sacrifice de la croix : ce n'en est pas une réitération, comme s'il était imparfait : c'en est au contraire, en le supposant très-parfait, une application perpétuelle, semblable à celle que Jésus-Christ en fait tous les jours au ciel aux yeux de son Père, ou plutôt c'en est une célébration continuée : de sorte qu'il ne faut pas s'étonner si nous l'appelons en un certain sens un sacrifice de rédemption, conformément à cette prière que nous y faisons : « Accordez-nous, ô Seigneur! de célébrer saintement ces mystères; parce que toutes les fois qu'on fait la commémoration de cette hostie, on exerce l'œuvre de la rédemption [1]; » c'est-à-dire qu'en l'appliquant, on la continue et on la consomme.

Il ne faut donc point nous objecter que c'est ici de sacrifice de commémoration, de louange, d'Eucharistie ou d'action de grâces, et non point de propitiation. Car, en avouant sans difficulté, comme nous faisons dans toutes les prières de la liturgie, que c'est un sacrifice d'action de grâces et de commémoration, c'est par là même que nous disons qu'il est encore un sacrifice de propitiation, et, pour ainsi parler, d'apaisement; parce que le seul moyen que nous avons d'apaiser Dieu et de nous le rendre propice, c'est de lui offrir continuellement la même victime par laquelle il a été apaisé une fois, d'en célébrer la mémoire, de lui offrir de justes louanges pour la grâce qu'il nous a faite de nous la donner. C'est pourquoi en cette occasion le sacrifice d'action de grâces et celui de propitiation concourent ensemble; d'où vient aussi qu'il est appelé en cent endroits, dans les Secrètes, *une hostie d'expiation, d'apaisement et de louange* : HOSTIAS PLACATIONIS ET LAUDIS [2]; et que dans le lieu même du canon que nous venons de rapporter, après l'avoir appelé un sacrifice de louange, on ajoute incontinent qu'on l'offre pour la rédemption de son âme.

Vous pouvez juger maintenant s'il y a lieu de

[1] Fer. 5, post Dom. Pass. — [2] Sabb. post Cin. — [3] Lib. III *Sacr. R. E.*, Miss. 10; *Thom.*, pag. 193. — [4] *S. Cyrill.*, Cat. V, *Myst*, p. 327 et seq.

[1] Dom. 9, post. Pent. — [2] Fer. 4, post Dom. 5 Quadrag., etc.

douter de la présence réelle ou du changement de substance, dans les prières de la liturgie. Quand il n'y aurait autre chose que cette oblation qui apaise Dieu, que cette hostie propitiatoire, *hostia placabilis, hostia propitiationis*; c'en serait assez pour vous faire voir que ce ne peut être que Jésus-Christ même, n'y ayant plus pour nous une autre victime que son corps et son sang. Mais la présence en est marquée par tant d'autres choses, qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux pour l'apercevoir.

Vous entendez aussi par ce même moyen, comment on offre le pain et le vin. On les offre à la vérité, mais pour en faire le corps et le sang de Jésus-Christ, comme on l'explique partout; sans quoi ce pain et ce vin ne seraient pas une hostie d'expiation, ainsi qu'elle est appelée dans toute la liturgie.

De cette sorte, on ne voit pas la difficulté qu'on a pu trouver dans la secrète du jour de Noël, où l'on demande *que cette substance terrestre nous donne ce qui est divin;* puisqu'en effet c'était en substance du pain et du vin qu'on présentait sur l'autel pour en faire ce qui est divin, c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur. En quoi le mystère de l'Eucharistie a quelque chose de semblable à celui de l'Incarnation; puisque dans l'un et dans l'autre ce qui est divin nous est communiqué par le moyen d'une substance terrestre, c'est-à-dire la divinité même de Jésus-Christ, par le moyen d'une chair humaine, et cette chair où la divinité habite par le moyen du pain qu'on emploie à la former, ainsi qu'il est expliqué dans cette prière. Et par la même raison, il n'y a pas ombre de difficulté à dire que ce sacrifice est un sacrifice de pain et de vin, parce qu'il se fait de l'un et de l'autre; un sacrifice par conséquent selon l'ordre de Melchisédech, où l'on offre encore du pain et du vin, comme tous les Pères ont cru que Melchisédech avait fait, quoique Jésus-Christ y ait ajouté son corps et son sang; ce que Melchisédech n'a pas pu faire, étant juste que si Jésus-Christ, qui est la vérité même, a quelque chose qui tienne de la figure, il ait aussi quelque chose où elle n'ait pu atteindre. C'est pourquoi au pain et au vin, qui sont la figure dans le sacrifice de Melchisédech, il joint son corps et son sang, qui sont la vérité même, mais qu'il cache encore sous les apparences du pain et du vin dont il les a faits, afin que la vérité tienne toujours quelque chose de la figure qu'elle accomplit.

Vous voyez donc que l'oblation du pain et du vin, qui se fait dans la Secrète et dans toutes les autres prières qui précèdent la consécration, n'est que le commencement du sacrifice: ce qu'on exprime aussi par cette prière qu'on fait sur les dons aussitôt qu'on les a mis sur l'autel: « Venez, ô Dieu sanctificateur, tout-puissant et éternel! et bénissez ce sacrifice préparé à votre saint nom. » Et on le marque encore par d'autres paroles dans les Secrètes, en lui disant, comme on fait souvent: « Nous vous offrons, ô Seigneur! ces hosties qui vous doivent être dédiées, qui vous doivent être immolées, qui vous doivent être consacrées; DICANDAS, IMMOLANDAS, SACRANDAS [1], » non qu'elles ne soient déjà en un certain sens dédiées, immolées et consacrées dès qu'on les offre sur l'autel; mais parce qu'elles attendent une consécration plus parfaite lorsqu'elles seront changées au corps et au sang.

Et vous voyez maintenant, plus clair que le jour, que cette immolation, cette consécration, ce sacrifice est dans les paroles, par lesquelles le pain est changé au corps et le vin au sang, avec une image de séparation et une espèce de mort, ainsi qu'il a été dit. D'où il résulte que l'essence de l'oblation est dans la présence même de Jésus-Christ en personne, sous cette figure de mort; puisque cette présence emporte avec elle une intercession aussi efficace que celle que fait Jésus-Christ dans le ciel même, en offrant à Dieu les cicatrices de ses plaies.

Je ne prétends pas nier par là que l'oblation ne soit aussi expliquée par d'autres actions du sacrifice: car, par exemple, l'élévation de l'hostie est une marque de son oblation, sans préjudice des autres raisons dont nous parlerons ailleurs: de la même manière que nous voyons dans le *Lévitique* [2] qu'on *levait devant le Seigneur* ce qu'on avait dessein de lui offrir, et que même on le lui offrait par cette action; soit que ce fût la chair des victimes, ou que ce fût des pains et des gâteaux, ou les prémices des fruits de la terre.

On réduisait autrefois la victime et les gâteaux qu'on offrait à Dieu en petits morceaux [3], et c'était une marque de l'oblation et du sacrifice qu'on en faisait au Seigneur. C'est en ce sens que la fraction du pain sacré, soit qu'on la fasse pour la distribution ou pour quelque autre raison mystique, fait partie du sacrifice, en représentant Jésus-Christ sous les coups, et son corps rompu et percé: ce que les Grecs désignent encore par cérémonie une plus particulière, en perçant le pain consacré avec une espèce de lancette, et en récitant en même temps ces paroles de l'Evangile: « Un des soldats perça son côté « avec une lance [4], » et le reste.

[1] Secr. fer. 3 post. Dom. Pass. Item., Secr. fer 5; item Secr. SS. Primi et Felicis martyrum. — [2] *Lev.* VIII, IX, XXIII; *Num.* V, seq. — [3] *Lev.* II, IX, seq. — [4] *Joan.*, XIX, 44.

Je ne dispute pas de l'antiquité de cette cérémonie, non plus que de beaucoup d'autres ; je remarque seulement qu'elles servaient à l'immolation mystique de notre victime, en représentant son immolation sanglante. Mais je ne dois pas omettre une chose inséparable de ce sacrifice, qui est la consomption de l'hostie. Nous avons dit que la consécration est une espèce de création nouvelle du corps de Jésus-Christ par le Saint-Esprit ; ce sacré corps y reçoit un nouvel être ; et c'est pour cela que saint Pacien, un saint évêque du IVe siècle, célèbre par sa doctrine, appelait l'Eucharistie *le renouvellement du corps : innovatio corporis* [1]. Mais ce corps nouvellement produit ne l'est que pour être consumé, et pour perdre par ce moyen ce nouvel être qu'il a reçu : ce qui est un acte de victime, qui se consume elle-même en un certain sens, encore qu'en vérité elle demeure toujours entière et toujours vivante.

Surtout la consomption du sang de Notre-Seigneur présente à l'esprit une idée de sacrifice : parce qu'on offrait les liqueurs en les répandant, et que l'effusion en était le sacrifice. Ainsi le sang de Jésus-Christ répandu en nous et sur nous, en le buvant, est une effusion sacrée, et comme la consommation du sacrifice de cette immortelle liqueur.

C'est tout cela joint ensemble qui consomme notre sacrifice, très-réel par la présence de la victime actuellement revêtue des signes de mort, mais mystique et spirituel, comme je pense l'avoir dit ailleurs ; où le glaive c'est la parole, où la mort ne se remontre qu'en mystère, où le feu qui consume c'est cet esprit qui change, qui purifie, mais qui élève et qui perfectionne tout ce qu'il touche, et en fait quelque chose de meilleur.

Après cela je ne pense pas qu'on ose vous dire que la présence réelle et le changement de substance ne soient pas suffisamment expliqués dans les prières de la Messe ; et afin de le mieux entendre, comparez les autres prières de l'Eglise avec celles-ci. Elle bénit l'eau du baptême ; elle bénit le saint chrême et les saintes huiles dont elle oint les enfants de Dieu, pour leur imprimer en diverses sortes le caractère de christs et d'oints de Dieu. Les prières dont elle se sert dans ces bénédictions sont assurément de la première antiquité. Dans ces bénédictions on trouve bien que l'Eglise *consacre et sacrifie ces substances* [2], c'est-à-dire cette eau et ces huiles qu'elle bénit, qu'elle les rend efficaces, et leur inspire une nouvelle vertu par la grâce du Saint-Esprit qu'elle invoque sur elles. On trouve même dans l'Ambrosien, qu'elle *les élève, et qu'elle les ennoblit* ; mais on ne trouve jamais qu'elle les offre à Dieu en sacrifice ; encore moins qu'elle les change en quelque autre substance, ni qu'elle emploie pour les y changer la vertu toute-puissante du Saint-Esprit ; ces expressions sont réservées pour l'Eucharistie. Ce qui montre manifestement que le changement qui s'y fait est bien d'une autre nature que celui qui se fait dans l'eau ou dans l'huile, qui n'est qu'un changement mystique et moral ; et que le mot de sacrifice y est employé, non pas comme on le donne quelquefois à ce qui sert au culte divin, mais dans cette étroite signification dont on se sert pour exprimer un vrai sacrifice.

C'est ce qui devrait, il y a longtemps, avoir décidé nos controverses. Car outre qu'il ne convient pas à l'Eglise chrétienne de n'avoir non plus que les Juifs à offrir à Dieu que des ombres et des figures de Jésus-Christ, et que de là il s'ensuit qu'on doit y offrir, et par conséquent y avoir Jésus-Christ même ; il faut encore ajouter que l'Eglise s'explique si clairement sur le changement réel du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, que ceux qui ont nié ce changement n'y ont trouvé d'autre remède que de retrancher tout d'un coup toutes ces prières.

C'est ici que je vous prie d'observer une contradiction manifeste de ces nouveaux docteurs : car d'un côté ne pouvant nier que ces prières de nos liturgies ne soient très-anciennes ; de peur de nous laisser l'avantage d'y trouver notre doctrine, ils vous ont dit, et ils tâchent de persuader à tout le monde, qu'elles sont contre nous : et de l'autre, ils sentent si bien en leur conscience qu'en effet elles sont contre eux, qu'ils n'ont osé les retenir, de peur qu'elles ne ramenassent tous les peuples à l'unité catholique.

Entendez ceci, Monsieur, et tâchez de le faire entendre à ceux qui s'endurcissent encore contre la foi de nos pères ; le conte qu'ils débitent, c'est que la présence réelle a commencé à Paschase Radbert, auteur du IXe siècle. Or, je dis qu'il faut avoir un front d'airain, pour nier que ces prières ne soient plus anciennes. Car les auteurs renommés pour avoir travaillé aux Sacramentaires que nous avons produits, sont un saint Léon, un saint Gélase, un saint Grégoire ; c'est dans l'Eglise gallicane, après saint Hilaire, un Muséus, un Salvien, un Sidonius [1] : c'est dans l'Eglise d'Espagne, un Isidore de Séville ; auteurs dont le plus moderne passe de plusieurs siècles Paschase Radbert ; et le travail qu'ils ont fait n'a jamais tendu à rien innover dans la doc-

[1] *Pac.*, epist 1, *ad Symp.* — [2] *Ordo Rom.*, tom. x, *Bibl. PP.*, p. 70.

[1] *Mabill.*, *De liturg. Gallic.*, lib. I, cap. 4, p. 27.

trine ; on ne les en a jamais seulement soupçonnés. Ils ont ordonné l'Office, réglé et fixé les leçons et les antiphoniers, ils ont composé quelques Collectes, quelques Secrètes, quelques Postcommunions, quelques bénédictions, quelques Préfaces, et cela sans rien dire au fond qui fût nouveau : on ne les aurait non plus écoutés que les autres novateurs, et le peuple aurait bouché ses oreilles. Tout ce qu'ils composaient était fait sur le modèle de ce qu'avaient fait leurs prédécesseurs ; le style même ressent l'antiquité et les choses la ressentent encore plus : ainsi tout était reçu avec un égal applaudissement, et les nouvelles prières faisaient corps, pour ainsi dire, avec les anciennes, comme étant toutes de même esprit et de même goût. Et pour ce qui est du canon, on en a jugé toutes les paroles d'un si grand poids, que la tradition a conservé les auteurs des moindres additions qu'on y a faites ; et on sait par exemple que ç'a été saint Grégoire qui a ajouté ces paroles : *Diesque nostros in tua pace disponas ; afin que vous conduisiez nos jours dans votre paix.* On sait encore, pour ne pas omettre les autres parties de la Messe, qui le premier a fait dire *Kyrie*, qui le *Pater*, qui l'*Agnus Dei*. Les ministres ont été soigneux de marquer toutes ces dates, pensant conclure de là que la Messe était un amas de nouveautés et d'institutions humaines ; mais leur haine les a aveuglés : car puisqu'on a remarqué avec tant de soin les changements les plus indifférents, combien plus aurait-on remarqué les autres ? Or c'est ce qu'on ne voit pas : on ne nomme pas qui a ajouté ce qu'on dit pour l'oblation, ni pour la consécration, ni pour y changer le pain au corps et le vin au sang : c'est donc qu'on ne connaît point d'auteur de ces choses ; c'est qu'elles sont plus anciennes que tous les changements qu'on sait, quoiqu'ils soient déjà fort anciens, comme on a vu ; c'est qu'elles ne sont pas des additions, mais au contraire qu'elles sont le corps auquel le reste est ajouté ; et en un mot, qu'elles sont aussi anciennes que l'Eglise. C'est ce qui paraît encore par le consentement de tous les rites, puisque ces choses se trouvent également dans le rite grec, dans le romain, dans l'ambroisien, dans le gallican, dans le gothique ou l'espagnol, en un mot dans tous les rites, comme on a vu, et non-seulement dans les rites des Eglises catholiques, mais encore dans ceux des schismatiques ; et non-seulement dans ceux des Grecs séparés d'avec nous depuis quelques siècles, mais encore dans ceux des Eutychiens et des Nestoriens, séparés de nous et des Grecs il y a douze cents ans : ce qui montre que tout cela ne peut venir que de la source.

On pourrait encore alléguer le témoignage des Pères, quand il n'y aurait que saint Cyrille et saint Chrysostome, pour ne point parler des autres, où l'on trouve toutes les parties de la Messe, et mot à mot tout ce qu'on en a produit ; mais il faut convaincre les hommes par quelque chose encore de plus palpable, et leur épargner la peine de raisonner et d'examiner. Dites donc, Monsieur, à tous ceux qui vous allégueront Paschase Radbert, et la date de la présence réelle au IX[e] siècle ; dites-leur que pour les confondre non point par les Pères, ou par les histoires, ou par aucune discussion, on leur montrera, quand ils voudront, en beaucoup de bibliothèques, des volumes que tout habile homme reconnaîtra pour être de neuf cents ans et mille ans d'antiquité, où on lit et le canon et les Secrètes que nous venons de produire. Ajoutez que ces volumes sont copiés, pour l'usage des Eglises sur des volumes plus anciens ; ajoutez que ceux contre lesquels on s'est servi de ce canon et de ces prières, soit hérétiques ou autres, du temps de Paschase ou de Bérenger [1], en ont eux-mêmes reconnu l'antiquité, et n'ont jamais seulement pensé que ces prières fussent nouvelles ; et concluez, sans hésiter, que ces pièces sont du meilleur temps. C'est pourquoi vous avez vu que les ministres se sont crus obligés de les expliquer, et ensemble vous venez de voir qu'ils les expliquent si mal, qu'ils n'osent s'en servir : ils sont contraints d'en reconnaître l'autorité, tant elles sont anciennes, et néanmoins de les rejeter, tant elles leur sont contraires.

Mais, au fond, toutes ces prières des liturgies ne sont autre chose qu'une explication de ce que les évangélistes et l'Apôtre ont dit en six lignes : Jésus prit *du pain entre ses mains* sacrées, *il rendit grâce dessus, il le bénit.* Par ce moyen, disent les Grecs dans leurs liturgies, *il le montrait à son Père* ; car n'est-ce pas le lui montrer, et le mettre devant ses yeux, que de rendre grâces dessus, et de le bénir, comme il a fait ? Toutes les liturgies expliquent de quelle sorte il montrait au Père ce pain qu'il tenait en ses mains : ce fut, disent-elles toutes d'un commun accord, *en levant les yeux au ciel* [2]. Toutes les fois que Jésus bénissait, ou rendait grâces, ou priait devant le peuple, nous voyons la même action, et ses yeux ainsi levés vers son Père. Les Eglises ont entendu sur ce fondement, et leur tradition l'a confirmé, qu'il fit la même chose en bénissant le pain ; il en fit autant sur le calice, et montra ces dons à son Père, sachant ce qu'il en voulait faire, en lui

[1] *Epist. Paschas. Radber.. ad Frudeg.*, sub fine ; *Guitm.* et al. *Cont Bereng.* — [2] *Liturg. ac., ibid., Marc.* 37 ; *Liturg. Rom.*, etc.

endant grâces de la puissance qu'il lui donnait pour l'exécuter. Le Père, qui le lui avait inspiré, et qui ne voulait pas qu'il épargnât rien pour témoigner son amour aux hommes, regarda avec complaisance ces dons qui allaient devenir une si grande chose. En effet, Jésus continue ; et soit en rompant ce pain, soit après l'avoir rompu, il dit à ses Apôtres : « Prenez, mangez, ceci est « mon corps, » Il leur présenta la coupe, en leur disant : « Buvez-en tous, ceci est mon sang. » Voilà ce qu'il voulait faire de ce pain et de ce vin. Il ne voulait pourtant pas qu'il y parût, puisque c'était un objet qu'il préparait à la foi. Il sait se montrer et se cacher comme il lui plaît; et l'histoire des deux disciples d'Emmaüs[1], l'apparition à Marie[2], et tant d'autres exemples de son Evangile, nous font bien voir qu'il sait paraître quand il veut sous une figure étrangère, ou se montrer dans la sienne propre, ou disparaître tout à fait à nos yeux, et passer même au milieu des troupes sans que personne le voie. Il n'avait pas besoin de se montrer en cette occasion; car il savait que ses vrais disciples l'en croiraient sur sa parole : et son Père, à qui il présentait ce grand objet, savait bien pourquoi il y était, et pourquoi il y était caché; et pour être caché aux hommes, il n'en était ni moins visible ni moins agréable à ses yeux.

L'Eglise a présupposé que la parole de Jésus-Christ fut aussitôt suivie de son effet. Il se fit en un instant un grand changement : il paraissait quelque chose, puisque Jésus-Christ disait : « Prenez, mangez, buvez. » Mais ce quelque chose n'était pas ce qu'il paraissait, puisqu'il disait : « C'est mon corps, c'est mon sang. » C'est une erreur insensée de croire qu'ils le soient devenus en le prenant, puisque Jésus-Christ disait : « Ceci est. » De sorte qu'il fallait le prendre, non point pour le faire tel, mais au contraire parce qu'il l'était. Dans cette présupposition, qui ne voit que ce corps et ce sang étaient dès lors un objet, et leur consécration une action par elle-même agréable à Dieu? Action où Jésus-Christ mettant son corps d'un côté, et son sang de l'autre, par la vertu de ses paroles, s'exposa lui-même aux yeux de Dieu sous une image de mort et de sépulture, l'honorant comme le Dieu de la vie et de la mort, et reconnaissant hautement sa majesté souveraine, puisqu'il lui remettait devant les yeux la plus parfaite obéissance qui lui eût jamais été rendue, c'est-à-dire celle de son Fils unique, dévoué et obéissant jusqu'à la mort de la croix.

Si cette action est une oblation et un sacrifice, il ne faut plus le demander, la chose parle, et aussi nous avons vu que l'Eglise n'y a jamais hésité : car cette idée d'oblation n'était pas détruite par le commandement de manger et de boire, ni parce que les apôtres mangèrent et burent en effet aussitôt après la consécration. Car où a-t-on pris que l'oblation et la manducation fussent choses incompatibles? La loi avait des oblations et des sacrifices auxquels on participait en les mangeant, n'y ayant rien en effet de plus convenable que de consacrer, en l'offrant à Dieu, ce qui nous devait sanctifier en le mangeant. Que nuisait à ce dessein que la consécration ait été si promptement suivie de la manducation, puisque très-visiblement le temps n'y fait rien? C'est assez que les deux actions soient si clairement distinguées, et que Jésus-Christ se soit expliqué par « Ceci est. »

Il n'en a pas usé de la même sorte de l'eau du baptême. Encore qu'il en ait fait un sacrement, il n'a rien dit ni rien fait qui nous montrât que l'eau qu'on y employait fût un sacrement hors de l'usage ; encore moins a-t-il rien dit qui nous fît penser qu'il en formât une autre substance : en un mot, il n'a pas dit qu'elle fût son sang, qu'elle le représentât; mais avant qu'on mange l'Eucharistie, il a déjà dit que c'était son corps et son sang : l'image de sa mort y était déja empreinte par sa parole, et c'est pourquoi il a dit : « Ceci est mon corps rompu, ceci est « mon sang répandu pour vous. »

Ces mots nous donnent une vive idée de ce sacrifice dans l'Eucharistie : car ils n'ont pas seulement leur relation à la croix; c'est encore dans l'Eucharistie que le corps de Jésus-Christ est donné et rompu, et son sang répandu pour nous. Car il faut bien remarquer que ces mots, *donné et rompu*, pour le corps, l'un dans saint Luc[1], et l'autre dans saint Paul[2], et ce mot *répandu*, pour le sang, leur conviennent également bien, tant à la croix que dans l'Eucharistie. Il convient, dis-je, à ce divin corps d'être donné pour nous à la croix, et même d'y être rompu, puisque c'est pour nous qu'il est percé et rompu de coups, et pour nous qu'il est livré à la mort; mais cela lui convient aussi dans l'Eucharistie, car il y est donné à tous les fidèles, et par ce moyen il y est distribué : ce qui s'exprime dans la langue sainte par le mot de *rompre*, conformément à cette parole : « Romps ton pain à celui qui a faim[3]; » joint qu'on rompt ce corps sacré, comme on a vu, non-seulement pour le distribuer, mais encore en mémoire des coups dont sa sainte chair a été froissée. Pour le sang, il est bien visible que s'il a été versé en la croix, il coule encore dans l'Eucharistie sous la forme

[1] *Luc.* XXIV. — [2] *Joan.*, XX,

[1] *Luc.*, XXII, 19. — [2] *I Cor.*, XI, 24. — [3] *Isa* LVIII, 7.

d'une liqueur. On voit donc que notre Sauveur, voulant donner la propre substance de son corps en deux états, l'un à la croix d'une manière sensible, l'autre dans l'Eucharistie d'une manière invisible et cachée, pour exprimer la qualité, après en avoir nommé la substance, il a expressément choisi des termes qui convinssent aux deux états. S'il avait dit, par exemple : « Ceci « est mon corps mangé, » cela ne conviendrait pas au corps en la croix; et s'il avait dit : « Ceci « est mon corps attaché à une croix, » cela ne conviendrait pas au corps en tant qu'il est dans l'Eucharistie. Il a donc choisi le mot de *donné*, qui convient également à ce divin corps, et dans l'Eucharistie et à la croix, pour montrer que c'est partout le même; le même, dis-je, qui est aussi bien dans l'Eucharistie que dans la croix, et également donné dans l'une et dans l'autre en sa propre et véritable substance. J'en dis autant du mot de *rompu*, pour la raison qu'on vient de voir. Il en est de même du *sang répandu*, et ce qui coule encore dans notre calice est en substance la même liqueur qui a coulé du sacré côté. C'est à quoi nous mène ce choix des paroles de Jésus-Christ : et pour le mieux faire sentir, il n'a pas dit dans le futur : « Ceci est mon corps « ou mon sang, qui seront donnés ou répandus;» mais, selon le texte original, dans le présent, « C'est mon corps qui est donné, qui est rompu,» ou « qui se donne et se rompt; et c'est mon sang qui se répand ; » pour nous montrer qu'il était actuellement donné, rompu, répandu dans l'Eucharistie.

Il est vrai que cette expression du temps présent a aussi sa relation à la mort qu'il va souffrir; car il était à la veille de son supplice, et il disait dans la Cène même : « Le Fils de l'homme « s'en va, comme il est écrit de lui[1]; et deux jours auparavant: « Dans deux jours ce sera la pâque, « et le Fils de l'homme est livré pour être cru- « cifié [2], » comme porte l'original, à cause qu'il l'allait être; et déjà il se regardait comme un mort, lorsqu'il disait du parfum qu'on avait répandu sur lui, qu'on l'avait fait *pour l'ensevelir* [3]. A combien plus forte raison dans l'institution de l'Eucharistie devait-il dire de son corps et de son sang, même par rapport à la croix, que c'était un corps déjà immolé, et un sang déjà répandu, puisqu'il l'allait être, et que même il s'engageait de nouveau et plus que jamais, par cette action, à l'immoler et à le répandre? Mais comme il avait choisi des mots qui puissent convenir à son saint corps, tant à la croix qu'à l'Eucharistie, il en fait de même des temps; et parlant en temps présent, il ne montre pas seulement sa mort prochaine, mais il montre dans son corps et dans son sang, en la manière dont ils étaient dans l'Eucharistie, un caractère de victime dont ils étaient actuellement revêtus.

Ce caractère est visible dans ces mots : *pour vous;* car ce sont ceux dont se sert toute l'Ecriture, pour montrer que la croix est un sacrifice où Jésus-Christ donne sa vie et verse son sang pour nous. Ainsi l'action du sacrifice est marquée dans l'Eucharistie, lorsque Jésus-Christ dit lui-même, non-seulement que son corps nous y est donné, mais qu'il est *donné pour* nous, et que son sang répandu *pour* nous à la croix, se répand encore *pour* nous dans cette action, et devant même qu'on le boive, y paraissant sous la forme d'une liqueur toujours prête à couler pour notre salut.

Tout portait donc une idée de sacrifice dans la Cène de Notre-Seigneur, et il n'y a point à s'étonner si l'Eglise l'a si bien prise. Il ne faut point objecter que Jésus-Christ instituait un sacrement, et l'instituait pour manger et non pour offrir; ou qu'il instituait non un sacrifice, mais la commémoration d'un sacrifice; car la raison de sacrement ne répugne point à celle de sacrifice, encore moins la manducation et la commémoration : témoin, sans aller plus loin, la fête de Pâques, qui fut à la fois aux Hébreux un sacrement et un sacrifice; une chose qu'on offrait et qu'on mangeait, comme tant d'autres hosties; un sacrifice très-véritable qu'on répétait tous les ans, et ensemble la commémoration d'un sacrifice par lequel le peuple de Dieu avait été délivré de la grande plaie de l'Egypte.

Rappelez ici en votre mémoire cette nuit si funeste aux Egyptiens, où l'ange devait passer dans toutes leurs maisons pour en exterminer les premiers-nés. Les Hébreux ne méritaient pas moins d'être frappés que les autres ; « car tous ont pé- « ché et ont besoin de la bonté de Dieu [1]; » mais Dieu les voulait épargner, et les délivrer, par un grand coup, de la servitude de l'Egypte. Vous savez que pour cela il leur ordonna de sacrifier un agneau par chaque maison, de le manger, de frotter les portes de la maison de son sang : « Je « passerai, » dit le Seigneur [2], « et je frapperai « tous les premiers-nés des Egyptiens; mais « quand je verrai le sang à la porte de vos mai- « sons, je passerai outre, et je ne vous per- « drai pas comme les autres : » au contraire, dès ce jour-là même vous sortirez de la servitude, et l'Egypte sera trop heureuse de vous renvoyer en liberté. Voilà le sacrifice de la délivrance. Faut-il encore vous raconter comme Dieu ordonna qu'on le renouvelât tous les ans? En

[1] *Matth.*, XXVI, 24. — [2] *Ibid.*, 2. — [3] *Ibid.*, 12.

[1] *Rom.*, III, 23. — [2] *Exod.*, XII, 12 et seq.

mémoire de cette nuit de la délivrance du peuple, on devait encore immoler un agneau, et encore en répandre le sang. Quoi! est-ce que le Seigneur va passer encore une fois avec sa main vengeresse? Point du tout, c'est une commémoration; et cette commémoration est comme l'autre un sacrifice, un agneau comme auparavant, et toujours du sang répandu en mémoire de la délivrance accomplie, comme autrefois pour l'accomplir.

Vous entendez bien, sans que je le dise, que le premier sacrifice, qui est la source et le principe, représente la mort de Jésus-Christ, et que les sacrifices qu'on répétait tous les ans représentent celui de l'Eucharistie, où par conséquent l'Agneau et son sang doivent encore se trouver aussi véritablement que dans le premier. Mais il ne sera pas dit que la vérité n'ait rien au-dessus de la figure. Il n'est pas permis, dans le Nouveau Testament, d'offrir un autre agneau que Jésus-Christ. Ce sera donc ici un agneau, mais toujours le même. Cet Agneau ne peut mourir qu'une fois : ainsi la seconde oblation ne sera plus qu'une mort et une immolation mystique. L'Agneau y sera néanmoins; autrement la figure qui doit être au-dessous de la vérité, serait au-dessus. Le sang y sera encore tout entier, et il sera répandu, mais d'une manière cachée et mystérieuse, pour appliquer à chacun ce qui a été offert pour tous une seule fois. Si avec l'Agneau et son sang on trouve ici du pain et du vin qu'il faut consacrer, et dont les espèces paraissent encore, c'est que Jésus-Christ a plus d'une figure à y accomplir. Il faut qu'il accomplisse, disent tous les Pères, le sacrifice de Melchisédech; il faut qu'il accomplisse la figure, et des pains de proposition qu'on offrait à Dieu, et du vin dont on lui faisait des effusions; il faut même qu'il accomplisse les azymes qu'on devait manger avec l'Agneau pascal comme avec les autres victimes; et c'est une des raisons pourquoi l'Eglise latine sacrifie encore en azymes. C'est ici la pâque de la nouvelle alliance qui se célébrera, non pas tous les ans comme l'ancienne pâque, mais tous les jours; et par la même raison que le baptême, qui est notre circoncision, n'est comme la circoncision qu'un sacrement, l'Eucharistie, qui est notre pâque, doit être et un sacrement et un sacrifice.

C'était là, si nous l'entendons, cette pâque que Jésus-Christ désirait tant de manger avec ses disciples, ainsi qu'il le leur témoigne par ces paroles : « J'ai désiré d'un grand désir de manger « cette pâque avec vous devant que de mourir[1] ». Cette pâque tant désirée par le Fils de Dieu n'était pas la pâque légale qui allait finir, que plusieurs tiennent qu'il ne put manger cette année, ayant été lui-même immolé, en même temps qu'on immolait la pâque, qu'en tout cas il avait déjà mangée plusieurs fois avec ses disciples, et qui ne pouvait pas être le dernier objet de ses vœux, au moment surtout qu'elle allait être rejetée, comme tous les autres sacrements de la loi, par la croix de Jésus-Christ. L'objet véritable du Sauveur était la nouvelle pâque, qu'il allait donner à ses disciples dans son corps et dans son sang, et qu'il devait accomplir dans le royaume de son Père, lorsqu'il serait par la claire vue la vie et la nourriture de tous ses enfants. C'est donc ici une pâque et un sacrifice. L'Eglise l'a reconnu et c'est pourquoi elle nous a dit, dans une des prières de sa liturgie, que nous avons remarquée, que Jésus-Christ institua au jour de la Cène un sacrifice perpétuel où il s'offrit lui-même le premier, et où il nous apprit à l'offrir.

En effet, après qu'il s'y est offert à la manière qu'on a vu, en disant : *Ceci est mon corps*, encore une fois donné, et *mon sang*, encore une fois répandu pour vous, il continue et il dit : *Faites ceci*. L'Eglise a donc entendu qu'elle doit faire ce qu'il a fait; elle prend du pain comme lui, comme lui elle le bénit, et rend grâces dessus; c'est ce que nous avons vu dans les prières qu'elle fait sur l'Eucharistie; comme lui elle montre le pain au Père éternel, et le lui offre pour en faire bientôt après son propre corps. Elle entend bien que la bénédiction qu'elle fait dessus, doit passer à nous, et que c'est nous finalement qu'elle regarde; mais elle entend aussi que le pain lui-même est bénit, comme le marque expressément l'Evangile[1]; que le calice est aussi bénit, comme le marque saint Paul[2]; que la bénédiction affecte, pour ainsi parler, le pain et le vin; qu'ils en sont sanctifiés, qu'ils en sont changés, puisqu'ils sont faits le corps et le sang; car c'est à l'extérieur la même chose, qui subsiste par conséquent dans ses dehors, de sorte qu'elle n'est pas entièrement abolie, mais elle est changée au dedans, et tout ceci c'est la source des expressions que nous avons vues répétées dans toutes les liturgies. Tel est le sens de cette parole : *Faites ceci*; mais elle mérite encore quelque réflexion.

Dans les premières paroles Jésus-Christ a dit ce que c'était que son oblation; c'était du pain et du vin devenus son corps et son sang : dans la suite : *Faites ceci*, il nous déclare que nous pouvons et devons faire ce qu'il a fait. Enfin, dans ces derniers mots, *en mémoire de moi*, il explique dans quelle intention il l'a fait, et dans quelle disposition nous le devons faire. Ainsi, par les

[1] *Luc.*, XXII, 15.

[1] *Matth.*, XXVI, 26 seq. — [2] *I Cor.*, X, 16.

premiers mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* il dit ce que la chose est en elle-même et par la parole, indépendamment de nos bonnes ou mauvaises dispositions. Soyez bien ou mal disposés, ce n'en est pas moins le corps et le sang ; car aussi saint Paul ne dit pas que les indignes en sont privés ; mais « qu'ils en sont coupables [1] ; » il ne dit pas qu'ils ne le reçoivent point, mais *qu'ils ne le discernent point,* en le mangeant comme une viande commune. Jésus-Christ ne dit pas aussi que sans la foi on ne reçoit pas sa sainte chair, mais qu'*elle ne sert de rien,* et que *ce qui vivifie* véritablement c'est l'*esprit* [2], dont cette chair est toute remplie, esprit auquel on ne participe qu'en ayant aussi dans son esprit des dispositions semblables aux siennes. Voulez-vous donc bien recevoir l'Eucharistie ? Joignez les deux choses comme Jésus-Christ les a jointes ; croyez que c'est le corps et le sang, le corps donné à la croix, et le corps encore donné dans l'Eucharistie ; et de même du sang précieux ; et en le croyant ainsi, souvenez-vous de Jésus-Christ qui a livré son corps pour vous, qui a versé son sang pour vous, c'est-à-dire qui est mort pour vous ; et célébrez le mystère de sa mort, célébrez-le en l'offrant, célébrez-le en le recevant : car vous devez suivre en tout son intention, et faire par conséquent en mémoire de sa mort la consécration, aussi bien que la réception, puisque, dès le moment de la consécration, l'Eucharistie porte en elle-même une image et une empreinte de cette mort.

Ne nous arrêtons plus à cette chicane : s'il est présent, ce n'est pas un mémorial ; d'autres que nous, et nous-mêmes, nous y avons répondu cent fois. Voilà la chair d'une victime qu'on a posée sur l'autel : O Juifs ! souvenez-vous que c'est pour vous qu'elle a été immolée, mangez-la comme telle et comme entièrement vôtre ; c'est ce qu'on pouvait dire à l'ancien peuple, et c'est en termes formels ce que Jésus-Christ a dit et dit encore tous les jours au peuple nouveau. Mais, dites-vous, je ne le vois pas, comme on voyait cette chair posée sur l'autel. Mais Jésus-Christ vous dit que c'est lui-même, n'est-ce pas assez pour un chrétien ? Si vous le voyiez, il n'aurait pas besoin de vous dire que c'est lui, mais parce qu'on ne le voit pas, il craint qu'on ne soit assez ingrat pour l'oublier. Pourriez-vous croire que ce soit son corps et son sang, et mettre dans votre esprit un si grand prodige de l'amour et de la puissance de Dieu incarné, si vous ne vous souveniez que celui qui vous en assure est ce même Dieu tout-puissant qui a déjà fait pour vous tant de merveilles ? C'est ainsi qu'on se souvient de Jésus-Christ, et en même temps qu'on le croit présent.

Quand on vous dit de le croire, on vous dit tout le contraire de voir ; ainsi, croire présent le corps du Sauveur pendant qu'on ne le voit pas, c'est se souvenir qu'il y est. Le Psalmiste qui dit que Dieu est partout, et le reconnaît présent au couchant comme au levant, et dans l'enfer comme dans le ciel [1], ne laisse pas de dire encore : *Je me suis souvenu de Dieu* [2], parce qu'il croit cette présence, et ne la voit pas, de sorte qu'il a besoin d'exciter son souvenir envers Dieu. Souvenez-vous de Jésus-Christ de la même sorte : croyez-le présent dès qu'il a parlé, quoique vous ne le voyiez pas, et commencez par l'offrir à Dieu dans l'Eucharistie, comme il s'y offre lui-même, puisqu'il a dit : *Faites ceci.*

Mais il ne dit pas qu'il s'y offre ; en a-t-il dit davantage à la croix ? C'est une manière bien tendre et bien efficace de dire les choses, que de parler, pour ainsi dire, par les choses mêmes. L'Epoux sacré ne dit pas toujours qu'il aime l'épouse [3], à la fin cela tomberait dans le froid ; mais lorsqu'il le dit le moins par ces paroles, c'est là peut-être qu'il le dit le plus par ses actions. Jésus-Christ ne dit pas qu'il est le Christ à Jean-Baptiste son ami, qui envoie le lui demander, mais il le dit par ses actions, en faisant beaucoup de miracles devant ceux qu'il lui envoie. Il est vrai que saint Paul assure que Jésus-Christ s'est offert une seule fois, et ensuite qu'il ne s'offre plus. Mais des deux significations du mot d'offrir, dont l'une veut dire immoler par une mort actuelle, et l'autre être mis devant Dieu et exposé sur son autel, saint Paul a pris la première comme plus propre à son sujet, et nous laisse la seconde libre. Après tout, est-ce du mot que nous disputons ? Ce serait une trop grande faiblesse, puisqu'enfin la chose est visible dans l'exposition que nous en venons de faire ; et s'il faut nécessairement trouver le mot d'oblation dans l'Ecriture, le prophète Malachie nous le fera voir dans ce passage fameux, où, à la place des sacrifices dont les victimes peuvent être ou immondes ou imparfaites, il nous promet parmi les gentils, et *depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, une oblation* toujours *pure* [4]. Le mot de l'original, que nous traduisons par oblation, est si propre à signaler une oblation non sanglante, un présent où il n'y a point de victime égorgée, et tel enfin que celui de l'Eucharistie, qu'il ne faut pas s'étonner si les Pères l'entendent ainsi naturellement. Que s'ils ont

[1] *I. Cor.*, XI, 27, 29. — [2] *Joan.*, VI, 64.

[1] *Psal.* CXXXVIII, 8. — [2] *Psal.* LXXVI, 4. — [3] *Matth.*, XI. 4, 5. — [4] *Malach.*, I, 2.

dit quelquefois que cette oblation de Malachie est la louange du nom de Dieu, devenu grand parmi les gentils par la prédication de l'Evangile, c'est à cause que ces deux sens sont parfaitement unis, et qu'il y a dans l'Eucharistie une perpétuelle commémoration de Notre-Seigneur, où sont renfermées toutes les louanges et tous les honneurs qu'on a jamais rendus à Dieu, et qu'on lui rendra à jamais dans le genre humain. Voilà donc dans un prophète notre oblation, et le mot qu'on nous demandait; et si saint Paul qui, dans l'Epître aux Hébreux, ne s'est pas proposé de traiter de cette oblation, nous la laisse apprendre d'ailleurs, il ne laisse pas de nous faire voir ce que peut, pour apaiser Dieu, la présence de Jésus-Christ paraissant pour nous devant lui [1], ce qui, après tout, fait le fond de notre oblation dans l'Eucharistie. Bien plus, sans traiter à fond cette matière, dans son Epître aux Hébreux, il en dit assez pour se faire entendre à ceux qui étaient instruits dans les mystères, en disant que nous avons *un autel*. Je veux que la croix ne soit pas exclue de l'explication de ce passage, puisqu'enfin elle est la source de l'Eucharistie, et même qu'elle en fait le fond, mais la suite nous mène plus loin. Il s'agissait d'établir contre ceux qui judaïsaient qu'*il faut affermir son cœur par la grâce, et non par les viandes* [2], qu'on mangeait dans les sacrifices, comme si la sainteté eût été là. Mais saint Paul répond que ces choses n'ont servi de rien à ceux qui les ont observées: puis il continue en cette sorte : « Nous avons un autel, « dont ceux qui sont appliqués au service du « tabernacle n'ont pas pouvoir de manger [3]; » de même que s'il disait : Ce n'est pas en participant à la viande de l'autel des Juifs qu'on se sanctifie; c'est en prenant la viande céleste de l'autel qui est parmi nous, et d'où ceux qui judaïsent sont exclus. Ceux-ci avaient leur autel, dont saint Paul avait dit ailleurs [4] : « Considerez « les Israélites charnels; ceux d'entre eux qui « mangent de la victime immolée, ne participent-ils pas à l'autel par cette action? » Mais nous avons un autel auquel ils n'ont point de part, et la victime qu'on y prend n'est pas pour eux. Qui ne voit donc de part et d'autre un autel posé, et des victimes dessus? victimes qu'on y va prendre visiblement et sensiblement; mais où cette loi est établie, que ceux qui paraissent à l'un n'ont point de part à ce qu'on donne à manger à ceux qui paraissent à l'autre. Voilà un sens naturel, que ceux qui étaient instruits dans les mystères entendaient parfaitement. Et si l'on demande pourquoi saint Paul ne s'en explique pas plus clairement, c'est par la même raison que, dès le commencement de son Epître, il a déclaré que, sur le sujet de Melchisédech, il n'entrerait pas en beaucoup de choses trop fortes et trop difficiles à exprimer aux infirmes [1], dont le nombre était grand encore parmi ceux à qui il adresse cette lettre. Enfin donc voilà un autel, et par conséquent une oblation et un sacrifice, et il ne faut pas s'étonner si, dans les Pères, dès les premiers siècles, et dans les liturgies les plus vénérables par leur antiquité, on ne trouve qu'autels, que présents, que victimes, que sacrifices, qu'hosties. Que si les Chrétiens disent quelquefois aux païens qu'ils n'ont ni autels ni sacrifice, c'est qu'ils n'en ont point à leur mode ; ils n'ont point de ces autels qui regorgent de sang, ni de ces sacrifices où l'on désole le troupeau par des hécatombes. Il ne faut point tout ce carnage ni cette immense dépense dans les sacrifices des Chrétiens ; de quelque magnificence qu'on les accompagne quelquefois, pour en imprimer la grandeur dans l'esprit des plus infirmes, le fond en est simple ; il ne faut qu'un peu de pain et un peu de vin pour l'accomplir ; le reste, qui est si grand que le ciel même en est étonné, se fait par quelques paroles.

Je n'ai plus rien à vous dire sur la nature de ce sacrifice dont vous connaissez le fond, dans les prières que l'Eglise emploie pour le célébrer. La règle de la foi, comme disaient les saints Pères, ne se trouve nulle part plus claire ni plus assurée que dans la forme de prier, puisqu'il faut prier *en foi* pour être exaucé [2], et que « sans la foi il n'est pas possible de plaire à « Dieu [3]. » Vous avez pénétré jusqu'au principe, et par les prières dont l'Eglise a de tout temps accompagné son sacrifice, vous êtes enfin remonté à la source des Ecritures. Vous voyez aussi la parfaite liaison de toute la doctrine catholique, caractère indubitable de sa vérité, puisqu'en reconnaissant le sacrifice, comme toute l'antiquité a fait, de votre propre aveu il est clair qu'on ne pouvait s'empêcher de reconnaître, comme on a fait aussi, la réalité, et que d'ailleurs, en avouant la réalité, comme vous voyez qu'on a fait, il n'est pas moins clair qu'on ne pouvait révoquer en doute le sacrifice. Aussi voyez-vous ces deux vérités aller ensemble d'un même pas, et passer constamment de siècle en siècle. Après cela je ne doute pas qu'instruit par l'Eglise même, dont vous avez vu les prières les plus solennelles si pleines de l'ancien esprit du christianisme, vous n'entendiez plus dévotement la sainte Messe, et que vous ne désiriez plus que jamais de participer à la victime

[1] *Hebr.*, IX, 24. — [2] *Ibid.*, XIII, 9. — [3] *Ibid.*, 10. — [4] *I Cor.* X, 18.

[1] *Hebr.*, V, 11. — [2] *Jac.*, I, 6 seq. — [3] *Hebr.*, XI, 6.

qu'on y offre. Mais lorsqu'effrayé par les paroles de saint Paul, et par la crainte de manger votre jugement, vous n'oserez, malgré vos désirs, approcher de la sainte table, ce vous sera une sensible consolation de voir du moins ce que vous désirez tant de recevoir et d'assister à ce pieux et innocent renouvellement de la mort de votre Sauveur. Votre cœur s'écoulera au dedans de vous, dans un si doux souvenir, et vous souhaiterez d'offrir à Dieu un sacrifice parfait, en recevant de sa main le même gage de son amour que vous lui aurez offert pour l'apaiser : tous vos doutes, s'il vous en reste, s'évanouiront dans l'exercice de la foi. Vous verrez l'institution des deux espèces, nécessaire indépendamment de la réception; vous les verrez distinguées, et néanmoins chacune à part, pleines de la même grâce qui abonde dans toutes les deux; vous verrez sur l'autel, en vertu des saintes paroles, le corps comme séparé d'avec le sang; ainsi, lequel des deux que vous preniez, vous le prendrez comme mystiquement séparé de l'autre, et toujours vous annoncerez la mort du Sauveur. Je ne dirai rien davantage sur ces controverses, et je me contenterai de vous marquer en passant la suite de la doctrine dont vous m'avez demandé l'explication.

Mais peut-être que je tarde trop à vous parler de l'adoration. Vos anciens préjugés reviennent, et parce qu'on vous a dit qu'anciennement on n'adorait pas Jésus-Christ dans l'Eucharistie, vous êtes tenté de croire, ou du moins de soupçonner, qu'il n'y était pas. Avant que de vous répondre dans les formes, je vous prie de peser un peu en vous-même la mauvaise foi de vos anciens maîtres. Quand il s'agit des luthériens, qui croient Jésus-Christ présent sans l'adorer, ils les excusent, en répondant que l'adoration de Jésus-Christ ne suit pas toujours sa présence. Je le veux; mais demeurez ferme, et ne concluez jamais qu'on ne croit point la réalité dans l'ancienne Eglise, sous prétexte que vous prétendez qu'on ne pratiquait pas l'adoration : autrement on vous dira que vous avez « un « poids et un poids, une mesure et une me« sure, » puisque vous dites tantôt que l'adoration est la suite de la présence, tantôt qu'elle ne l'est pas.

Mais vous demandez des faits; en voici de clairs dans la liturgie des Grecs : « Pour les dons offerts, sanctifiés, précieux, surcélestes, ineffables, immaculés, glorieux, redoutables, qui inspirent de la frayeur, divins[1] : » voilà une des exclamations que fait le diacre après la consécration. Nous en verrons bientôt le sujet : mais en attendant, je vous demande si, à tous ces attributs des dons consacrés, le diacre avait ajouté qu'ils sont adorables, ne seriez-vous pas content? Sans doute : mais il dit plus, puisqu'en les nommant redoutables, et qui remplissent l'esprit de frayeur, il exprime le plus haut degré d'adoration, et celle qu'on rend à Dieu même : c'est pourquoi d'autres les appellent plus simplement adorables; mais en cela ils disent moins, quant à l'expression, que ne disait la liturgie.

Et pour trancher en un mot tout ce qu'il pourrait y avoir de difficulté, vous connaissez le sacrifice des présanctifiés, ainsi appelé, parce qu'aux jours où la tradition de l'Eglise grecque ne permettait pas qu'on fît la consécration, c'est-à-dire durant tous les jours du jeûne du Carême, on célébrait ce sacrifice avec des oblations déjà consacrées le dimanche précédent. Pendant donc qu'on transportait à l'autel le sacré corps du lieu où on le réservait, on priait en cette sorte : « Nous vous prions, ô Seigneur! qui êtes riche en miséricorde, de nous rendre dignes de recevoir votre Fils unique, le Roi de gloire; car voilà que son corps sans tache et son sang vivifiant entrent à cette heure, pour être posés sur cette table mystique, environnés invisiblement de la multitude de l'armée céleste[1]. » Puis au moment qu'il s'avance : « Maintenant les vertus des cieux adorent invisiblement avec nous ; car voilà le Roi de gloire qui entre : » ce qu'on répète par trois fois. Je demande comment on ferait pour mieux marquer l'adoration.

Il n'est pas besoin de prouver, par les plus anciens monuments de l'Eglise grecque, le sacrifice des présanctifiés; il suffit, quant à présent, que la description s'en trouve dans la chronique d'Alexandrie, sous Sergius, patriarche de Constantinople, et sous l'empereur Héraclius, en l'an 615 de Notre-Seigneur; et ce qu'il y a de plus remarquable, que la prière qui commence par *Maintenant*, où l'adoration des hommes et des anges pour l'Eucharistie est si marquée, y soit rapportée tout du long.

Cette Chronique constamment est composée vers ces temps-là, et pendant que la mémoire en était récente. Qu'on n'objecte pas que cette prière fut composée par le patriarche Sergius, un des chefs des monothélites; car c'est assez que l'Eglise grecque l'ait reçue alors, deux cents ans devant Paschase Radbert, pour porter un coup mortel au système des protestants. Et d'ailleurs s'est-on jamais avisé de compter l'établissement de cette prière parmi les innovations de ce patriarche? Au contraire, l'Eglise grecque

[1] *Liturg. Jac.*, p. 17.

[1] *Liturg. Præsanct.*, p. 97.

qui les a toujours détestées, en continuant, comme elle a fait depuis ce temps-là, de dire cette prière, n'a-t-elle pas montré, plus clair que le jour, qu'elle la regardait comme tirée de sa perpétuelle et invariable tradition ? En effet, ce n'est que l'endroit qui commence par *Maintenant*, qu'on attribue à ce patriarche ; mais vous n'avez qu'à relire toute la prière, comme nous venons de la rapporter, pour y voir au fond le même sens, la même adoration, la même croyance dans les paroles précédentes qui venaient de l'antiquité : et tout cela n'était autre chose que ce qu'avait dit saint Chrysostome [1], que les anges étaient autour de l'Eucharistie, comme les gardes autour de l'empereur, dans une posture de respect ; et jamais le peuple fidèle entendant cela n'a cru rien entendre de nouveau. C'est pourquoi, en condamnant les erreurs que Sergius enseigna dans la suite, on a retenu ce qu'il avait fait en conformité de la tradition, et on n'est point tombé dans l'excès d'avoir arraché le bon grain en haine de l'ivraie.

Et il est vrai que l'Eglise grecque pousse si loin l'adoration des présanctifiés, que c'est ce qui donne lieu à rendre de grands honneurs aux dons proposés avant même la consécration ; car, lorsque de la prothèse, c'est-à-dire, à peu près de la crédence, on les porte sur l'autel où ils vont être consacrés, l'Eglise, pleine de ce qu'ils vont devenir bientôt par son ministère, leur rend déjà par avance des honneurs extraordinaires. Mais si on commence à les révérer à cause qu'ils doivent être le corps et le sang, quelle adoration ne leur doit-on pas depuis qu'ils le sont? Que s'il y en a quelques-uns parmi les Grecs qui portent si loin l'honneur des dons non encore consacrés, que non-seulement ils se prosternent jusqu'à terre devant eux, mais encore qu'ils leur parlent et leur adressent des prières ; Cabasilas [2], un des plus solides théologiens de l'Eglise grecque depuis trois à quatre cents ans, et au reste grand ennemi des Latins, nous fait voir, dans un passage qui est rapporté par le ministre La Roque [3], que cette coutume est venue de l'adoration très-expresse et très-bien fondée des dons présanctifiés, qui étaient déjà le vrai corps et le vrai sang du Sauveur. Combien donc sont-ils adorables, si on adore même ce qui leur ressemble?

Si maintenant, à l'occasion des paroles de Cabasilas, qui dit qu'on parle aux dons sacrés, vous désirez de savoir quelles paroles on leur adresse dans la liturgie ; les voici, quand on est prêt de communier : « Je crois, ô Seigneur ! que vous êtes le Christ Fils du Dieu vivant [1]. » Et encore : « Je ne vous donnerai pas un baiser de traître, comme Judas. » Et encore : « Je ne suis pas digne que vous entriez sous le sale toit de mon âme ; mais, comme vous êtes entré dans l'étable et dans la crèche des animaux, ne dédaignez pas d'entrer dans la crèche de mon âme privée de raison, et de mon corps souillé ; de moi, dis-je, qui suis un mort et un lépreux. N'ayez point d'horreur de moi, puisque vous n'en avez point eu de la prostituée qui baisait vos pieds avec une bouche impure. » Toutes choses qui marquent si évidemment un attouchement et une présence réelle, qu'il ne faut plus raisonner avec celui qui ne le sent pas.

Un ministre croit pourtant bien raffiner, en disant que c'est à Jésus-Christ qu'on parle, et non pas au sacrement, puisque le sacrement n'entre pas dans l'âme [2]. Qui lui dit que c'est au sacrement qu'on parle, ou le sacrement qu'on prie ? On lui dit que c'est Jésus-Christ, mais Jésus-Christ comme présent dans le sacrement; car le fidèle venait de dire au prêtre : « Donnez-« moi le précieux et saint corps de Jésus-Christ. » Le prêtre avait répondu : « Je vous donne le « corps précieux, saint et immaculé de Jésus-« Christ. » Et sur cela, le fidèle s'adressant, non plus au prêtre, mais à Jésus-Christ qu'on lui donne : « Je crois, » dit-il, « que vous êtes le « Christ. » Après, il ne parle plus que des personnes et des lieux que Jésus-Christ a honorés de sa présence et par son attouchement corporel. Tout ce qu'il craint, c'est de le toucher et de le baiser comme un Judas, qui ne l'en toucha pas moins, quoique le baiser qu'il donna fût un baiser de traître. Pour éviter ce malheur, il le prie d'entrer dans son âme comme dans son corps, parce qu'étant Dieu et homme, il entre en son âme comme Dieu, et dans son corps comme un homme revêtu d'un corps ; afin que lui étant uni corps à corps et esprit à esprit, il consomme ce mariage céleste qui nous a été tant de fois annoncé dans les Ecritures, et ne soit qu'un même corps et un même esprit avec lui. Et on croira qu'on parle ainsi à un absent qui tient son corps renfermé dans le ciel, et qui ne le communique que par la pensée, ou tout au plus par sa vertu !

Ce qui suit n'est pas moins fort : « O Dieu ! sauvez-moi, afin que je reçoive sans condamnation le corps précieux et sans tache de Jésus-Christ votre Fils, pour le remède de mon âme et de mon corps : » où ce que le pécheur appréhende n'est pas de le chasser du mystère, ou d'empêcher qu'il n'y soit, mais uniquement de

[1] *De Sacerd.*, lib. VI, n. 4, tom. I. — [2] *Liturg. exp.*, col. 21. — [3] *Hist. de l'Euch.*

[1] *Liturg. Chrys.*, p. 84. — [2] La Roq. *Hist. de l'Euch.*, p. 339.

l'y profaner, de l'y recevoir pour sa perte ; car il sait bien qu'il y est toujours, et même pour les plus indignes, puisque notre infidélité n'anéantit pas sa parole ni ses dons. C'est là aussi ce qu'il considère comme le comble de son crime, de ce qu'il le baise comme Judas, et le trahit tout ensemble.

On trouve de semblables prières adressées à Jésus-Christ dans toutes les liturgies des Orientaux, syriennes, arabiques, égyptiennes et cophtes : ce qu'on ne peut plus nier sans une extrême imprudence, après tant de manuscrits très-anciens et très-authentiques qu'on en a, dont M. l'abbé Renaudot, qui possède toutes ces langues et a vu tous ces manuscrits, quelque jour nous fera voir encore mieux le sens et l'esprit [1].

Mais quand nous n'aurions point toutes ces prières, dès qu'on dit que l'Eucharistie est en effet le corps et le sang, n'y a-t-il pas un acte de foi attaché à Jésus-Christ présent? un acte d'espérance, en mettant dans cette présence le fondement et le gage de la future félicité? un acte de charité, en désirant de s'unir corps à corps, aussi bien qu'esprit à esprit, à son Sauveur ? Qu'on est grossier, si on n'entend pas que c'est là la véritable adoration en esprit et en vérité, et que cette adoration est inséparable de la foi de la présence réelle?

Les ministres demandent curieusement quand est-ce qu'on a commencé l'élévation solennelle qu'on fait à présent pour adorer Jésus-Christ, incontinent après la consécration. Mais qu'importe au fond qu'on ait élevé ou qu'on n'ait pas élevé, si cependant on disait, en marquant le corps de Jésus-Christ par un signe de croix : « Voilà l'Agneau de Dieu, le Fils du Père [2] ; » et en jetant une parcelle de ce sacré corps dans le calice : « C'est ici la sainte parcelle de Jésus-Christ, pleine de la grâce et de la vérité du Père et du Saint-Esprit ; » et en divisant le reste du pain consacré pour le distribuer au peuple : « Goûtez, et voyez combien le Seigneur est doux, qui, partagé comme par membres, n'est pas divisé, et qui, donné à tous, n'est pas consumé. » Peut-on le montrer d'une manière plus efficace et plus éclatante ?

Et pour venir à l'Eglise latine, lorsqu'au rapport de saint Ambroise, après avoir prié solennellement que le pain fût changé au corps, après avoir tant de fois déclaré qu'on l'offre, et enfin en avoir parlé en tant de manières, on le montrait au fidèle qui allait le recevoir, en lui disant : « C'est le corps de Jésus-Christ ; » et que le fidèle répondait : *Amen,* c'est-à-dire « cela est vrai : » que veut-on que signifie son *Amen,* si ce n'est un consentement à la vérité qu'on venait de lui proposer, en disant : « C'est le corps de Jésus-« Christ ? » Que si ce n'en était qu'une figure, comme l'eau est la figure du sang du Sauveur qui nous lave dans le baptême avec une vertu semblable à celle qui opère dans ce sacrement, on eût pu y exiger une profession de foi semblable à celle qu'on faisait en recevant l'Eucharistie ; mais on n'y songeait seulement pas, ni on ne disait au fidèle, en lui montrant l'eau dont il allait être lavé, que c'était le sang du Fils de Dieu. Mais peut-être qu'on voulait dire, en lui disant : « C'est ici le corps du Sauveur, » qu'il le recevrait par la foi : non, on lui dit ce que c'est ; on ne lui fait pas confesser ce qui s'allait passer dans son intérieur, mais ce qu'il avait déjà présent, et ce qui était tout fait et tout accompli dans l'objet qu'on lui mettait devant les yeux. N'était-ce pas un acte de foi attaché à Jésus-Christ présent ? Et que semblait faire l'Eglise lorsqu'elle exigeait cet *Amen,* cela est vrai ; sinon de leur dire avec saint Ambroise [1] : « Ce que vous confessez de bouche, que votre esprit le confesse au dedans ; ce que la parole énonce, que l'affection le ressente ? » ou, comme disait saint Léon [2]. « La même chose qu'on croit par la foi, est celle qu'on prend par la bouche ; et c'est en vain qu'on répond *Amen,* si on dispute dans son cœur contre ce qu'on déclare qu'on reçoit. » Confesser Jésus-Christ de cette sorte, qu'est-ce autre chose que de l'adorer ? et saint Pierre l'adora-t-il davantage, lorsqu'il dit : « Vous êtes le Christ Fils du Dieu vivant [3] ? »

Mais vous voulez voir, dites-vous, une adoration dans les formes, c'est-à-dire une adoration bien marquée à l'extérieur ; car elle ne devait pas être déniée à Jésus-Christ. Pourquoi me la demandez-vous? Les ministres vous l'ont marquée par des faits constants, comme vous la demandez. Aubertin et La Roque ont rapporté entre autres passages, celui de Théodoret, où il est porté qu'on « adore les sacrés symboles, » non pas comme des symboles, mais comme « étant ce qu'ils ont cru être [4], » c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ ; et celui de saint Cyrille de Jérusalem, où il avertit le fidèle de quelle sorte et avec quel respect il doit tendre « la main sur laquelle il doit recevoir le Roi [5] ; »

[1] C'est ce que ce savant abbé a exécuté en publiant ces liturgies orientales, en deux volumes in-40, avec des dissertations pleines d'érudition sous ce titre : *Liturgiarum orientalium collectio,* etc. Paris, 1716. On peut voir, dans la préface que l'auteur a mise à la tête de cet important recueil, le jugement que Bossuet avait porté de son travail, et l'intérêt qu'il y prenait. (*Préf.,* p. 15.) (*Edit. de Déjoris.*) — [2] *Liturg. Jac.,* p. 20.

[1] *De iis qui init.,* c. 9, tom. II, col. 340. — [2] Serm. 89, cap. 3. — [3] *Matth.,* XVI, 16. — [4] *Alb.,* lib. II, p. 432, 803, 822 ; *La Roq., Hist. de l'Euc.,* part. III, c. 4, etc. ; *Theod.,* dial. 2. — [5] *Cyril.* cat. 5 mystag. sup.

quelle précaution il doit apporter à ne laisser pas tomber à terre la moindre parcelle du don précieux; car « c'est de même, » lui dit-il, « que « si vous vous laissiez arracher un de vos mem« bres; » comment enfin il doit s'incliner devant « le sacré calice en forme d'adoration. »

Aubertin subtilise ici sur les diverses adorations qu'il est obligé d'avouer, contre les maximes de sa secte, les unes du premier ordre et les autres du second; et il avoue qu'on en rendait une à l'Eucharistie, mais du second rang[1]. Tous les ministres le suivent d'un commun accord. Remarquez donc le fait avoué et constant, qu'en effet il n'y avait pas moyen de nier après des paroles si expresses des saints Pères. Les ministres distinguent encore curieusement les marques d'honneur ou par le prosternement, ou par la génuflexion, ou par une simple inclination du corps; et ils prétendent que cette dernière, qu'on rendait à l'Eucharistie, n'était pas la plus grande ni par conséquent la souveraine. Voilà les derniers efforts pour éluder l'adoration de l'Eucharistie. Mais quelle grossière imagination de distinguer la nature de l'adoration par la simple posture du corps! Le prosternement, dit-on, est la plus grande. Eh! peut-on nier qu'on ne se soit prosterné devant Dieu, devant ses anges, devant ses prophètes, devant l'arche où il reposait, devant les rois, et devant tous ceux qui portaient le caractère de sa puissance? Qu'on me distingue par la posture du corps ces diverses adorations. J'avoue que saint Cyrille ne parle ici que d'une adoration par la seule inclination du corps; car il parle du moment de la réception, qui n'eût pas été compatible avec le prosternement, quoiqu'il pût avoir précédé, comme en effet on le verra par d'autres passages. Mais sans ici nous y arrêter, et sans en avoir besoin, j'avoue sans difficulté qu'au moment de la réception on était debout, et dans la même posture où tous les fidèles, excepté les pénitents, adoraient Dieu dans la prière publique. Alors donc on rendait son adoration en s'inclinant seulement : mais aussi n'est-ce pas précisément par la posture du corps qu'on reconnaît la nature de l'adoration, c'est par l'intention et les circonstances; et ici on marquait l'adoration souveraine en disant, comme on vient de voir par des passages exprès, qu'on adorait ce qu'on recevait *comme étant le roi*, le souverain même, comme étant ce *qu'on en croyait*, c'est-à-dire son corps et son sang, la chose du monde la plus adorable à cause de son union avec le Verbe.

De même pour venir aussi à l'Eglise d'Occident, quand saint Ambroise et saint Augustin, embarrassés d'un endroit des Psaumes[1] qui semblait porter à adorer l'escabeau des pieds du Seigneur, c'est-à-dire la terre, comme ils l'entendaient, s'en démêlent en disant que cette terre, qu'il faut adorer, était la chair de Jésus-Christ, « que personne ne mange, dit saint Augustin, qu'il ne l'ait premièrement adorée; que les apôtres avaient adorée, dit saint Ambroise, et qu'on adorait encore aujourd'hui dans les mystères. » Ils parlaient sans doute de l'adoration souveraine, puisqu'ils parlaient de celle que les apôtres rendaient à Jésus-Christ présent, et de celle qu'on ne pouvait rendre à aucune créature, mais seulement à celui qui a créé le ciel et la terre : on rendait donc, dans l'Eucharistie, à la chair de Jésus-Christ comme présente, une adoration souveraine.

Non, dit-on, cette adoration était adressée à la chair de Jésus-Christ dans sa gloire. Mais qui ne voit au contraire qu'il s'agit ici d'une adoration extérieure qu'on rendait à un objet déterminé et présent? Car c'est pour cela que saint Ambroise remarque que les apôtres avaient adoré Jésus-Christ *pendant qu'il était sur la terre*; et qu'il dit qu'encore aujourd'hui on *l'adore dans l'Eucharistie*, pour montrer qu'il y faut trouver, comme du temps des apôtres, une adoration envers Jésus-Christ présent.

Saint Augustin a quelque chose encore de plus exprès, et quoique vous ayez lu cent fois ce passage, trouvez bon, je vous en conjure, que je vous en représente encore une fois les paroles essentielles, pour vous faire mieux observer les chicanes de vos anciens pasteurs. David a dit[2] : « Adorez l'escabeau des pieds du Seigneur : » il a dit[3] que la terre était l'escabeau des pieds du Seigneur. C'est par où saint Augustin commence : puis il ajoute que cette terre qu'il faut adorer comme l'escabeau des pieds du Seigneur, c'est la chair unie au Verbe, « que nul « ne mange, » dit-il, « sans l'avoir première« ment adorée. » Ne voyez-vous pas qu'il nous parle de la marque sensible du culte que tout le monde est d'accord qu'on rendait à l'Eucharistie en la recevant? Autrement il n'avait que faire de parler ici des mystères, ni de la manducation de la chair de Jésus-Christ; car ce n'était pas seulement à cette occasion que les fidèles reconnaissaient la majesté souveraine de Jésus-Christ dans sa gloire, mais parce qu'en prenant la chair du même Sauveur, on lui rendait un honneur visible, et un honneur qui se terminait à un objet présent. C'est avec beaucoup de rai-

[1] *Alb.*, *La Roq.*, *ibid.*,

[1] *Psal.*, XCVIII, 5; *Ambr.*, *De Spir. S.*, lib III, cap. 2, n. 79, t. II. col 681; *Aug.*, *in Psal.* XCVIII, n. 9, tom. IV. —[2] *Psal.* XCVIII, 5. —[3] *Psal.* CIX, 1.

son que saint Augustin fait ressouvenir ses auditeurs de cette pratique ordinaire, pour leur y faire observer une marque sensible de culte, une adoration spéciale et spécialement terminée à la chair de Jésus-Christ. Et c'est pourquoi il ajoute : « Quand donc vous vous inclinez et vous pros- « ternez » (voilà en passant le prosternement qu'Aubertin nous demandait) ; mais ce n'est pas là maintenant ce que je veux vous faire observer ; disons donc : « Quand vous vous inclinez et vous « prosternez devant quelque terre que ce soit, » *ad quamlibet terram*, devant quelque portion que ce soit de la sainte Eucharistie, où cette chair, qui est terre, vous est présentée, ou comme ce ministre veut qu'on le traduise, car cela m'est indifférent : « Quand vous vous inclinez et vous « prosternez devant cette chair, quoiqu'elle soit « de la terre, ne la regardez pas comme de la « terre; mais regardez-y le Saint dont elle est « l'escabeau, » c'est-à-dire le Fils de Dieu, « car « c'est pour l'amour de lui que vous l'adorez. » Vous voyez donc clairement qu'en communiant on s'inclinait et on se prosternait devant quelque chose. Ce n'était pas indéfiniment par une inclination ou prostration, aussi bonne d'un côté que d'un autre, comme serait celle qu'on adresserait à Jésus-Christ dans sa gloire, où personne ne le voyait : c'était déterminément devant quelque chose qu'on vous présentait, devant quelque chose qu'on allait manger, devant quelque chose qu'il fallait nécessairement adorer avant que de le recevoir, et l'adorer comme le Saint des saints, c'est-à-dire comme Dieu même, qui y résidait, et par conséquent par un culte souverain. C'est par cette pratique ordinaire, c'est par ce culte marqué que saint Augustin établit qu'on pouvait adorer la terre; non par une adoration du second ordre, comme on adore une image ou une relique, ainsi que le prétend Aubertin, mais comme on adore la vérité même.

Vous devez être content sur l'adoration : et quand on vous dira après cela qu'elle ne paraît ni dans l'Ordre romain, ni dans les vieux Sacramentaires, vous conclurez, non qu'il n'y en eût point dans la célébration de l'Eucharistie, puisqu'il est constant par tant d'endroits, et même avoué par les ministres, qu'il y en avait une très-expresse ; mais qu'on n'avait pas besoin de marquer une chose si commune, et dont le peuple était si bien instruit par les sermons, par les catéchismes et par la pratique même. Ce qui en passant peut nous servir de preuve, que les choses les plus reçues et les plus constantes, surtou celles de pratique, ne se trouvent pas toujours dans les endroits où l'on s'imaginerait qu'elles devraient être le mieux exprimées.

Mais encore que rien n'obligeât d'énoncer dans l'Ordre romain une pratique aussi connue que celle dont il s'agit, quand néanmoins il y a eu quelque raison particulière de la marquer, on ne l'a pas oubliée. Par exemple, lorsque le Pontife allait célébrer, comme en approchant de l'autel il devait marquer son respect à l'Eucharistie qui était posée dessus, il est expressément porté dans l'ancien Ordre romain *qu'en inclinant sa tête vers l'autel il y adore la sainte* (c'est-à-dire visiblement l'hostie déjà consacrée, comme elle est appelée partout) ; *et demeure toujours incliné jusqu'au verset prophétal* [1], c'est-à-dire jusqu'au verset du psaume qu'on devait chanter, comme la suite le montre. Et encore en un autre endroit [2] : « Les acolytes présentent la boîte couverte avec la sainte, et le sous-diacre la tenant ouverte montre la sainte au pontife ou au diacre qui le précède : alors, dit-on, le pontife ou le diacre inclinant la tête salue la sainte; » ce qu'on ne pratique point lorsqu'on présente au pontife *sur la patène les oblations qui n'ont encore été immolées* [3], c'est-à-dire consacrées *par personne ;* car à celles-là on ne leur rend aucun culte. Et voilà manifestement dans l'Ordre romain l'oblation déjà immolée qu'on appelait autrement *formée et consacrée* [4] ; la voilà, dis-je, réservée (pour quelle fin? ce n'est pas de quoi il s'agit ici) et en même temps adorée avec distinction de celles qui n'étaient pas encore consacrées.

Au reste, il ne faut nullement douter de l'antiquité de ces Ordres ou livres rituels romains, tant à cause de la vénérable antiquité des volumes où on les trouve, qu'à cause aussi des circonstances du temps et du témoignage d'Amalarius qui les rapporte comme étant alors, c'est-à-dire au commencement du IX[e] siècle, dans un usage constant, ancien et reçu.

On a encore une preuve expresse d'adoration dans un de ces vieux Sacramentaires, où vos docteurs vous disaient qu'il n'y en avait point, puisque la sainte oblation y est appelée « le sacrifice « adorable qu'on offre pour la rémission des « péchés [5]. » Qu'on me dise quelle autre victime on pourrait offrir pour la rémission des péchés, si ce n'était Jésus-Christ même? Et cela étant, y avait-il rien de plus naturel que de nommer ce sacrifice adorable? Ces petits mots qui se disent naturellement sont la preuve la plus concluante d'une vérité dont on est plein, qu'on ne cherche point à dire, mais qui vient d'elle-même dans la prière.

[1] *Ord. Rom.*, tom. x, *Bibl. PP.*, p. 2 et ap. Mabill., ord. 1 Rom., p. 8 ; ord. 2, p. 43; *Eucolog. Amalar.*, p. 551, etc. — [2] *Ibid.*, 13. — [3] *Ord. Rom.*, tom. x, *Bibl. PP.*, p. 9. — [4] *Ibid.*, p. 115. — [5] *Miss. Gal., vet.* Miss. 39; *Mabil.*, *De litt. Gall.*, p. 377; *Thom.*, p. 491.

S'inquiéter maintenant pourquoi on a fait l'élévation dans l'antiquité; si ç'a été pour marquer l'exaltation du corps de Notre-Seigneur à la croix, comme le disent les uns, ou en signe d'oblation comme le veulent les autres, ou pour exciter le peuple à l'adoration, comme on le fait à présent dans l'élévation aussitôt qu'on a consacré, et si cette élévation ou les génuflexions qu'on fait à présent, ont toujours été pratiquées, ou depuis quand on a reçu l'Eucharistie à genoux, c'est se tourmenter en vain. Il suffit que l'Orient et l'Occident, et toute l'Eglise universelle aient constamment adoré Jésus-Christ comme présent dans l'Eucharistie, d'une adoration souveraine, en quelque endroit de la Messe que ç'ait été. Pour moi, je croirai facilement que, durant l'action du sacrifice, l'adoration extérieure, qu'on rendait à Jésus-Christ se confondait avec celle qu'on rendait à Dieu par Jésus-Christ même : de sorte qu'on ne se mettait non plus à genoux devant Jésus-Christ, qu'on avait fait devant le Père éternel dans toute l'action du sacrifice. Mais quand il fallait faire quelque action particulière envers le corps de Jésus-Christ, comme lorsqu'on le portait de la prothèse à l'autel dans le sacrifice des présanctifiés, ou quand on s'approchait pour le recevoir, alors l'adoration était si marquée, qu'il n'y avait point à douter du sentiment de l'Eglise pour cette adorable victime. Tout le reste qu'on pourrait avoir ajouté, selon la perpétuelle coutume de l'Eglise, pour établir davantage la vérité de la présence, quand elle a été contestée, n'est que l'effet ordinaire de la vigilance des pasteurs qui, lorsque quelque dogme a été combattu ou obscurci, n'ont jamais manqué de l'inculquer par quelque chose de si marqué et de si fort, qu'il fût capable de confondre les plus rebelles et de réveiller les plus endormis.

En tout cela on n'invente rien. Par exemple, dans cette occasion, on n'adore pas de nouveau, puisqu'on a toujours adoré, comme on vient de voir, mais on rend l'adoration, ou plus sensible ou plus fréquente ; et si après tout cela on demande où l'on a pris cette adoration, qu'on le demande à l'ancienne Eglise, où on la voit si constante.

Pour l'Ecriture, il n'y a rien de plus insensé que de nous demander d'autres passages, pour l'adoration, que ceux où il est porté que Jésus-Christ est le Fils de Dieu et une personne adorable du culte suprême. Et de trouver si étrange qu'on n'ait pas marqué dans les Evangiles l'adoration des apôtres envers Jésus-Christ caché dans l'Eucharistie, pendant qu'il n'en paraît pas davantage pour Jésus-Christ visible au milieu d'eux vous avez avoué souvent que c'est la chose du monde la plus ridicule.

Enfin, puisqu'il est constant que la foi en Jésus-Christ comme présent emporte la véritable et parfaite adoration, qui est l'intérieure ; disputer pour l'extérieure, qui en est le signe, c'est trop ignorer ce que c'est que d'adorer. Et c'est pourquoi toute l'Eglise en Orient et en Occident, dès les siècles les plus purs, a cru trouver dans la présence réelle un fondement légitime d'adoration, non-seulement pour tous les hommes, mais encore, comme on a vu, pour tous les anges : ce qu'elle a même porté si loin, qu'elle a étendu sa vénération jusqu'aux vaisseaux sacrés qui servent au ministère de l'Eucharistie. Je ne puis ici m'empêcher de vous rapporter un passage, où saint Jérôme, un si grand docteur, loue Théophile d'Alexandrie, de ce qu'il avait soutenu contre Origène que les choses inanimées étaient capables de sanctification : « Afin, » dit-il [1], « que les ignorants apprennent avec quelle vénération il faut recevoir les choses saintes, et servir au ministère de l'autel de Jésus-Christ, et qu'ils sachent que les calices sacrés, les saints voiles et les autres choses qui appartiennent au culte de la passion de Notre-Seigneur, ne sont pas sans sainteté, comme choses vides et sans sentiment, mais que par leur union avec le corps et le sang de Jésus-Christ elles doivent êtres adorées avec une pareille majesté que le Seigneur même. » Ce ne lui est pas assez de dire que ces vaisseaux sont saints et sacrés, et méritent une singulière vénération : il ajoute que l'honneur d'être unis au corps et au sang de Jésus-Christ, par un contact si réel, y laisse une impression si grande et si vive de la majesté du Seigneur, qu'elle les rend dignes d'une pareille adoration ; ce qui sans doute ne serait pas, si ce corps et ce sang qu'ils touchent étaient autre chose que le Seigneur même. Car c'est à la source même et à l'objet primitif de l'adoration qu'il faut être immédiatement uni, pour être ainsi associé au même culte : et c'est pourquoi saint Jérôme, regardant le sacré calice, la patène, le voile sacré où l'on enveloppe le corps de Jésus-Christ comme sanctifiés par ce contact, y voit une extension de la majesté de Jésus-Christ, qui leur attire une extension du même culte, comme l'honneur qu'on rend aux rois s'étend jusqu'aux lieux où ils habitent, et jusqu'à la chaire où on a coutume de les voir assis. En effet, il n'y a personne parmi nous, tant soit peu touché des sentiments de piété, qui, par la vue du sacré calice, de la patène et des linges où il voit tous les jours Jésus-Christ posé, ne se souvienne à quoi ils servent et à quoi

[1] *Epist. Hier. ad Theoph.*, ante ejusdem Theoph. *Epist.; Pasch.* epist. 1, nunc epist. 88, tom. IV, part. II.

ils touchent, et ne soit porté par ce souvenir à faire paraître quelque marque et comme une effusion de respect qu'il sent pour Jésus-Christ. Les Pères, avec qui la foi de la présence réelle nous est commune, ont senti le même respect, et les protestants qui ont éteint cette foi, ne sentent rien.

Il reste maintenant à vous expliquer les prières de la liturgie, qu'on vous a fait croire indignes d'une oblation qui serait Jésus-Christ même. Mais il n'y aura plus de difficulté, si vous songez seulement que l'Eglise, qui offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite offre encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, ne le fait que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle s'offre elle-même, comme je vous l'ai déjà dit.

Le prêtre commence le premier, et à l'exemple de Jésus-Christ, qui a été tout ensemble le sacrificateur et la victime, il s'offre lui-même avec son oblation : c'est ce que signifie la cérémonie d'étendre les mains sur les dons sacrés, comme on fait un peu avant la consécration. Autrefois, dans l'ancienne loi, on mettait la main sur la victime [1], en signe qu'on s'y unissait, et qu'on se dévouait à Dieu avec elle : c'est ce que témoigne le prêtre en mettant ses mains sur les dons qu'il va consacrer.

Tout le peuple pour qui il agit entre dans son sentiment, et le prêtre dit alors au nom de tous : « Nous vous prions, Seigneur, de recevoir cette oblation de notre servitude, et de toute votre famille ; » où nous apprenons, non-seulement à offrir avec le prêtre les dons proposés, mais encore à nous offrir nous-mêmes avec eux.

L'Eglise explique encore cette oblation par ces paroles : « Nous vous prions, ô Seigneur ! qu'en recevant cette oblation spirituelle, vous nous fassiez devenir nous-mêmes un présent éternel qui vous soit offert : *Nosmetipsos tibi perfice munus æternum* [2] : » ce que l'Eglise répète souvent en d'autres paroles ; et c'est aussi la doctrine de saint Augustin en plusieurs endroits [3], lorsqu'il enseigne que l'Eglise apprend tous les jours à s'offrir elle-même à Dieu, dans le sacrifice qu'elle lui offre.

L'ancienne cérémonie, où chacun portait lui-même son oblation, c'est-à-dire son pain et son vin, pour être offerts à l'autel, confirme cette vérité. Car, outre qu'offrir à Dieu le pain et le vin dont notre vie est soutenue, c'est la lui offrir elle-même comme chose qu'on tient de lui, et qu'on lui veut rendre ; les saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble, et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps pour s'offrir à Dieu en unité d'esprit ; ce qui a fait dire à saint Augustin, que toute la cité rachetée était le sacrifice éternel de la Trinité sainte.

[1] *Levit.*, I, 4 ; III, VIII, 14, 15. — [2] Dom. 2 post Pentec. — [3] *De Civ.*, lib. X, cap. 19, 20, tom. VII.

Lorsqu'on portait ainsi son pain et son vin, chacun portait aussi, avec ses dons, ses vœux et ses besoins particuliers pour être offerts à Dieu avec eux, et l'Eglise accompagnait cette oblation par cette prière : « Soyez propice, ô Seigneur ! à nos prières, et recevez d'un œil favorable ces oblations de vos serviteurs et de vos servantes ; afin que ce que chacun vous a offert en l'honneur de votre nom profite à tous pour leur salut, par Jésus-Christ Notre-Seigneur [1]. »

Quoique cette cérémonie, d'offrir en particulier son pain et son vin, ne subsiste plus, le fond en est immuable ; et nous devons entendre que ce sacrifice doit être en effet offert par tous les fidèles à l'autel, puisque c'est toujours pour eux que le prêtre y assiste.

Mais lorsque les dons sont consacrés, et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur, c'est une nouvelle raison de lui offrir de nouveau l'Eglise, qui est son corps en un autre sens, et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique, et on accomplit le mystère du Jésus-Christ, quand on unit tous ces membres pour s'offrir en lui et avec lui.

Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice ; de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection tout entière, qu'il ne soit offert par des saints.

Voilà une claire résolution de toute la difficulté, s'il y en avait ; car il y a dans ce sacrifice Jésus-Christ qui est offert, et il y a l'homme qui l'offre : le sacrifice est toujours agréable du côté de Jésus-Christ qui est offert ; il pourrait ne l'être pas toujours du côté de l'homme qui l'offre : puisqu'il ne peut l'offrir dignement qu'il ne soit lui-même assez pur pour être offert avec lui, comme on vu. Quelle merveille y a-t-il donc que l'Eglise demande à Dieu qu'elle rende notre sacrifice agréable en tout, et autant à proportion du côté des fidèles qui le présentent, que du côté de Jésus-Christ qui est présenté ?

C'est visiblement le sens de cette prière : « Nous vous offrons, ô Seigneur ! le pain de vie, le calice du salut, que nous vous prions de regarder d'un œil propice, et les recevoir comme

[1] Dom. 5 post Pentec.

vous avez reçu les présents de votre serviteur le juste Abel, et le sacrifice de notre père Abraham, et le saint sacrifice, l'hostie sans tache que vous a offerte Melchisédech votre souverain sacrificateur [1]. » Où il est clair qu'on veut comparer, non pas le don avec le don, puisque constamment l'Eucharistie, en quelque manière qu'on la puisse prendre, est bien au-dessus des sacrifices anciens; mais les personnes, avec les personnes, et c'est pourquoi on ne nomme que les plus saints de tous les hommes: Abel, le premier des justes; Abraham, le père commun de tous les croyants; et on réserve en dernier lieu Melchisédech, qui était au-dessus de lui, puisque lui-même il lui a offert la dîme de ses dépouilles, et en a reçu en même temps, avec le pain et le vin, les prémices du sacrifice de l'Eucharistie.

Et pour mieux entendre ceci, il faut savoir que l'esprit de ce sacrifice est qu'ayant Jésus-Christ présent, nous le chargions de nos vœux; ce que saint Cyrille nous a déjà dit par ces paroles: « Nous faisons à Dieu toutes nos demandes sur cette hostie propitiatoire [2]; » et c'est aussi ce que l'Eglise exprime par cette Secrète, à Pâques, et aux jours suivants: « O Seigneur! recevez les prières de votre peuple avec l'oblation de ces hosties; » c'est ce qu'on répète sans cesse. Et on a raison de demander que, comme les dons sont agréables, les prières qu'on offre avec eux, et pour ainsi dire sur eux, le soient aussi, comme l'étaient celles d'Abel et des autres saints qui ont levé à Dieu des mains innocentes, et lui ont offert leurs dons avec une conscience pure.

Car la perfection de ce sacrifice n'est pas seulement que nous offrions et recevions des choses saintes; mais encore que nous, qui les offrons et qui y participons, soyons saints. De là cette célèbre proclamation avant la réception des mystères: « Les choses saintes sont pour les saints. » Selon la coutume de l'Eglise, on n'admettait à les recevoir que ceux qui étaient admis à les offrir, c'est-à-dire ceux dont la charité venait, comme dit saint Paul [3], « d'un cœur pur, d'une « bonne conscience, et d'une foi qui ne fût pas « feinte. »

Dans cet esprit on se joignait avec les saints anges, d'autant plus qu'on savait très-bien qu'ils présentaient nos prières à Dieu sur l'autel qui représentait Jésus-Christ, comme on le voit manifestement dans l'*Apocalypse* [4].

Vos anciens ministres qui éludent tout, et jusqu'aux passages les plus clairs, veulent que l'ange qui présente à Dieu les prières des saints soit Jésus-Christ même, qui souvent, disent-ils, est appelé ange. Mais visiblement c'est tout brouiller; et pour ne point ici parler des autres endroits de l'Ecriture, jamais dans l'*Apocalypse* Jésus-Christ n'est appelé de ce nom. Partout où il y paraît, il y porte un caractère de majesté souveraine, avec le nom de Roi des rois, et de Seigneur des seigneurs. Mais l'ange, qui paraît ici pour présenter les prières, est de même nature que les autres que saint Jean fait agir partout dans ce divin livre, de même nature que les sept anges dont il parle dans ce même endroit, dans le même chapitre VIII, où il est parlé de l'ange de la prière, qui aussi, pour cette raison, est appelé simplement *un autre ange*, un ange comme les autres, et qui n'a rien de plus relevé.

Voilà, Monsieur, quel est l'ange qui offre à Dieu nos prières sur l'autel céleste. De là venait la tradition constante de toute l'Eglise, qui reconnaissait un ange qui présidait à l'oraison et à l'oblation sacrée, comme on le voit dans les Pères les plus anciens [1]. Quand on dit qu'un ange y présidait, et présentait nos oraisons, il faut entendre que tous les saints anges se joignaient à lui en unité d'esprit; et parce que l'esprit de ce sacrifice est d'unir à Dieu toutes les créatures, et surtout les plus saintes, pour lui rendre en commun la reconnaissance de leur servitude, il ne faut pas s'étonner si on priait les saints anges d'y intervenir.

On s'était déjà joint avec eux dès le commencement du sacrifice, lorsqu'on avait chanté l'hymne séraphique, c'est-à-dire le trois fois saint, et qu'on avait dit dans la préface: « Il est juste, ô Père éternel! que nous vous bénissions par Jésus-Christ Notre-Seigneur, par qui les anges louent votre sainte majesté, les dominations l'adorent, les puissances la redoutent avec tremblement: parmi lesquels nous vous conjurons que vous nous commandiez de mêler nos voix, en disant de tout notre cœur: Saint, saint, saint. »

La suite de cette prière demandait qu'après nous être joints avec les saints anges, nous désirassions de les joindre avec nous dans nos oblations, ne doutant point qu'elles ne fussent d'autant plus agréables, qu'elles seraient encore offertes par leurs mains; et c'est le sens de cette prière: « Nous vous conjurons, ô Dieu tout-puissant! commandez que ces choses soient portées par votre saint ange à votre autel sublime, afin que nous tous qui recevrons de la participa-

[1] Can. Miss. — [2] Cat. 5 mystag., ubi sup. — [3] *I Tim.*, I, 5. — [4] *Apoc.*, VIII, 3.

[1] *Tert.*, *De orat.* sub. fin.; *Orig.*, *Cont. Cels.*, lib. VIII, n. 36, tom. I.

tion de cet autel le sacré corps et le sacré sang de votre Fils, nous soyons remplis de toute grâce et de toute bénédiction spirituelle, par le même Jésus-Christ Notre Seigneur.

Porter jusqu'à Dieu nos oblations, les élever jusqu'au ciel où il les reçoive, ou les faire parvenir jusqu'à son trône, c'est dans le langage commun de l'Ecriture les lui présenter de telle sorte, et avec une conscience si pure, qu'elles lui soient agréables. Cette façon de parler est tirée du rite des anciens sacrifices. Nous avons vu qu'on élevait la victime; c'était en quelque sorte l'envoyer à Dieu, et le prier par cette action de la recevoir : ce qui paraissait plus sensible dans les holocaustes, dont la fumée, se portant en haut, s'allait mêler avec les nuées, et semblait vouloir s'élever jusqu'au trône de Dieu. Les prières qu'on y joignait semblaient aussi aller avec elle; et c'est ce qui faisait dire à David : « Que ma prière, ô Seigneur! soit dirigée jus- « qu'à vous comme l'encens [1] ! » c'est-à-dire comme la fumée de la victime brûlée : car c'est ici ce que veut dire le mot *incensum*, quoique nous ayons approprié notre mot d'encens, qui en vient, à cette espèce de parfum qu'on appelle *thus* en latin. C'est pour cela que cet ange de l'*Apocalypse* paraît, un encensoir à la main; et il est dit que *la fumée de son encens* [2], c'est-à-dire *les saintes prières* qui partaient d'un cœur embrasé du Saint-Esprit, *montaient devant Dieu de sa main*, c'est-à-dire qu'elles lui étaient agréables. C'est aussi ce qu'on appelle dans l'Ecriture le sacrifice de bonne odeur devant le Seigneur, lorsque l'oblation se faisait avec un cœur pur, et que la prière, partant d'une conscience innocente, s'élevait à Dieu avec la fumée de l'holocauste. Il arrivait même quelquefois, comme dans le sacrifice de Manué [3], que la flamme de l'holocauste s'élevait extraordinairement, et semblait se porter jusqu'au ciel; et Dieu donnait cette marque de l'agrément qu'il trouvait dans le sacrifice.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'Eglise accoutumée au langage de l'Ecriture, en élevant le calice avant la consécration, fait cette prière : « Nous vous l'offrons, ô Seigneur! afin qu'il monte devant vous comme une agréable odeur, » c'est-à-dire comme on a vu, que l'oblation lui en plaise : et c'est encore ce qu'on demande dans la prière dont il s'agit après la consécration, lorsqu'on prie que *ces choses*, c'est-à-dire *les dons sacrés, soient portés au ciel par les anges.*

Mais pour entendre le fond de cette prière, et lever toutes les difficultés qu'on y peut trouver, il faut toujours se souvenir que ces choses dont on y parle, sont à la vérité le corps et le sang de Jésus-Christ; mais qu'elles sont ce corps et ce sang avec nous tous, et avec nos vœux et nos prières, et que tout cela ensemble compose une même oblation, que nous voulons rendre en tout point agréable à Dieu, et du côté de Jésus-Christ qui est offert, et du côté de ceux qui l'offrent, et qui s'offrent aussi avec lui. Dans ce dessein, que pouvait-on faire de mieux que de demander de nouveau la société du saint ange qui préside à l'oraison, et en lui de tous les saints compagnons de sa béatitude; afin que notre présent monte promptement et plus agréablement jusqu'à l'autel céleste, lorsqu'il sera présenté en cette bienheureuse comgagnie? Il ne sera pas inutile ici de remarquer qu'au lieu que notre canon ne parle que d'un seul ange, on parle, dans l'Ambrosien, de tous les anges, pour expliquer la sainte union de tous ces bienheureux esprits, qui en effet font tous par consentement ce qu'un d'eux fait par exercice et par une destination particulière.

Nous devons donc nous unir avec eux tous, avec eux nous élever à ce sublime autel de Dieu; car c'est nous dans la vérité qui devons y monter en esprit. Nous nous y élevons; nous y portons, pour ainsi dire, Jésus-Christ avec nos vœux et nous-mêmes, lorsque élevés au-dessus du monde, et unis aux bienheureux esprits, nous ne respirons que les choses célestes; car il faut encore entendre ici que Jésus-Christ ne vient à nous qu'afin de nous ramener à lui dans sa gloire. Nous le regardons sur l'autel; mais ce n'est pas en lui comme sur l'autel que notre foi se repose entièrement : nous le contemplons dans sa gloire, d'où il vient à nous sans la quitter, et où aussi il nous élève; afin qu'étant avec lui à l'autel céleste, nous en sentions découler sur nous toutes les bénédictions et grâces spirituelles par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur, ainsi que porte la fin de cette prière.

Il paraît donc clairement que cette élévation que nous souhaitons de notre sainte victime jusqu'au sublime autel de Dieu, n'est pas ici demandée par rapport à Jésus-Christ, qui est déjà au plus haut des cieux; mais plutôt par rapport à nous, et aux bénédictions que nous devons recevoir en nous élevant avec Jésus-Christ à cet autel invisible.

Et lorsque nous demandons l'intercession du saint ange, vous avez très-bien entendu que ce n'est pas un médiateur que nous nous donnons, comme si Jésus-Christ ne suffisait pas : encore moins le donnons-nous pour tel à Jésus-Christ même, comme on nous l'a reproché, ou à son Eucharistie, que sa seule institution rendrait très-agréable, sans que l'ange s'en mêlât. Mais ce

[1] *Psal.* CXL, 2.—[2] *Apoc.*, VIII, 4. —[3] *Judic.* XIII, 20.

qui est saint par soi-même, ainsi qu'il a été dit, est encore plus agréablement reçu lorsqu'il est offert par des saints : c'est pourquoi l'Eglise implore l'ange pour l'offrir à Dieu avec elle, mais toujours par Jésus-Christ, par lequel elle a déjà reconnu, dès la préface de ce sacrifice, que les anges adoraient Dieu et louaient sa majesté sainte.

Il n'y a pas plus de difficulté d'associer les saints à cette oblation. Ainsi, quand nous demandons que ce sacrifice, agréable à Dieu par sa propre institution et par son auteur, lui soit encore plus agréable par les prières de ses saints, nous ne demandons autre chose, si ce n'est qu'à l'agrément qui vient de la chose se joigne encore l'agrément qui vient du côté de ceux qui se joignent à nous pour l'offrir : ce que l'on conclut encore, *par Jésus-Christ Notre-Seigneur*; afin que nous entendions qu'à la vérité il y a au ciel des intercesseurs qui prient et offrent avec nous; mais qu'ils ne sont écoutés eux-mêmes que par le grand intercesseur et médiateur Jésus-Christ, par qui seul tous ont accès, et autant les anges que les hommes, autant les saints qui règnent que ceux qui combattent.

Et afin que vous compreniez une fois quel est l'esprit de l'Eglise dans cette intercession des anges et des saints, écoutez, Monsieur, cette préface d'une Messe qu'on trouve dans un volume qui a plus de mille ans [1] : « O Seigneur ! ce bienheureux confesseur se repose maintenant dans votre paix : inspirez lui-donc, ô Dieu miséricordieux ! d'intercéder pour nous auprès de vous, afin que l'ayant rendu assuré de sa propre félicité, vous le rendiez soigneux de la nôtre : par Jésus-Christ Notre-Seigneur. »

Remarquez que c'est par Jésus-Christ qu'on demande à Dieu, non-seulement l'effet des prières que font les saints, mais encore l'inspiration et le désir de les faire. Ceux qui vous ont fait sur le canon tant de mauvaises railleries, seront peut-être encore assez ignorants ou assez hardis pour en faire de beaucoup plus grandes sur ce circuit où l'on nous fait adresser à Dieu, afin qu'il inspire aux saints de prier pour nous; comme si ce n'était pas plus tôt fait de demander à Dieu immédiatement ce que nous voulons qu'il se fasse demander lui-même par les saints. Mais par ces raisonnements profanes, il faudrait supprimer toute prière, et celle qu'on adresse immédiatement à Dieu autant que toutes les autres; car Dieu ne sait-il pas nos besoins ; ne sait-il pas ce que nous voulons quand nous le prions ? et n'est-ce pas lui-même qui nous inspire nos prières ? Surtout, pourquoi lui demande-t-on quelque chose pour les autres ? et pourquoi prier nos frères de prier pour nous? Le feront-ils comme il faut, si Dieu ne leur en inspire la volonté ? A quoi bon ce circuit avec Dieu, et n'est-ce pas le plus court de le laisser faire? Que si on répond ici que Dieu nonobstant cela veut qu'on le prie, et qu'on le prie pour tous les autres, et qu'on prie les autres de prier pour soi ; parce qu'encore qu'il n'ait que faire de nos prières, ni pour accorder nos besoins, ni pour les savoir, il nous est bon de prier en toutes ces manières, et que nous devenons meilleurs en le faisant : qu'on n'appelle plus tout cela un circuit inutile, mais un sincère exercice de la charité, que Dieu honore constamment, lorsqu'il inspire ou qu'il exauce de telles prières. Et parce qu'il veut établir une parfaite fraternité entre tous ceux qu'il veut rendre heureux ou dans le ciel ou dans la terre, il inspire non-seulement aux fidèles, mais encore aux saints anges et aux saints hommes qui sont dans le ciel, le désir de prier pour nous ; parce que c'est une perfection aux saints hommes qui sont nos semblables, de s'intéresser pour notre salut, et une autre perfection aux saints anges qui ne le sont pas, d'aimer et de révérer en nous la nature que le Fils de Dieu a cherchée jusqu'à s'y unir en personne. Nous pouvons donc demander à Dieu qu'il leur inspire ces prières qui l'honorent, parce que nous lui pouvons demander tous les moyens dont il lui plaît de se servir pour manifester sa gloire ; mais il faut le demander par Jésus-Christ, par qui seul tout bien nous doit arriver.

Vous avez donc raison de n'écouter pas ceux qui vous disent que la doctrine, où l'on emploie les saints pour intercesseurs, ruine l'intercession de Jésus-Christ. Mais vous eussiez pu remarquer que ce qu'on blâme dans la liturgie n'est qu'une suite de cette doctrine ; puisqu'on n'y fait qu'employer et les saints hommes et les saints anges, afin qu'ils se joignent à nous pour rendre notre oblation, en tant qu'elle vient de nous, plus sainte et plus agréable.

Quant à ce qu'on trouve si étrange que nous offrions Jésus-Christ à l'honneur des saints, c'est-à-dire pour honorer leur mémoire, et remercier Dieu de la gloire qu'il leur a donnée, c'est qu'on ne fait pas de réflexion sur la nature de ce sacrifice. Car pour qui est-ce en effet que Jésus-Christ s'est offert, si ce n'est pour nous mériter la gloire ? Que pouvons-nous donc offrir à Dieu en action de grâces pour les saints, si ce n'est la même victime par laquelle ils ont été sanctifiés ?

Que si vous voulez entendre expliquer cette

[1] *Mabill., Musæi Ital.*, tom. I, part. II.

vérité à l'Eglise même, écoutez cette Secrète magnifique : « Nous vous immolons, ô Seigneur, solennellement ces hosties, pour honorer le sang répandu de vos saints martyrs, et en célébrant les merveilles de votre puissance, par laquelle ils ont remporté une si grande victoire[1]. » Et encore : « Nous vous offrons, ô Seigneur ! dans la mort précieuse de votre martyr, ce saint sacrifice d'où le martyre même a pris sa source[2]. » C'est en effet en célébrant dans ce sacrifice la mémoire de la mort de Notre-Seigneur, que les martyrs ont appris à mépriser leur vie et à se rendre avec lui les victimes du Père éternel. Il n'y a donc rien de plus convenable que d'honorer dans ce sacrifice les vertus qui en sont l'effet et le fruit : l'honneur qu'on y rend aux saints est d'y être nommés à son saint autel et devant sa face, devant Dieu en actions de grâces, et en éternelle commémoration des merveilles qu'il a opérées en eux.

C'est en vérité être trop grossier, et avoir l'esprit trop bouché aux choses célestes, que de ne pas voir que l'honneur des saints n'est pas tant leur honneur que l'honneur de Dieu, qui est *admirable en eux*[3], dont *la mort est précieuse devant lui*[4], qui ne cessent de *le bénir, et de lui chanter qu'il est leur gloire, leur salut, leur espérance, la gloire de leur vertu ; celui d'où leur vient toute leur force, et le seul qui les élève*[5]. Aussi « est-il glorifié dans l'assemblée des « saints[6] ; » c'est en lui seul qu'ils se réjouissent, « parce que c'est le Seigneur qui les a élus, « c'est le Dieu d'Israël qui est leur roi. » L'Eglise répète sans cesse ces passages de l'Ecriture, et c'est Dieu qu'elle loue dans ses serviteurs. « O Dieu ! » dit-elle dans une collecte de la Messe pour un martyr[7], « ô Dieu, qui êtes la « force des combattants, et la palme des mar- « tyrs ! » Et là même, dans la préface : « Il est juste de vous louer, ô Seigneur ! en ce jour où nous vénérons la mémoire de votre martyr, et que, pour la gloire de votre nom, nous tâchons de lui donner de justes louanges. » Et encore dans une autre Messe[8] : « Que vos œuvres vous louent, ô Seigneur ! et que vos saints vous bénissent, parce que vous êtes la gloire de leur vertu et de leur force, et que c'est vous qui leur avez donné, et le courage de vous confesser dans le combat, et la gloire dans la victoire. » Et encore plus brièvement, mais avec une égale force, dans le Missel de Gélase[9] : « Comme les présents que nous vous offrons pour vos saints rendent témoignage à la gloire de votre puissance ; ainsi, ô Seigneur ! nous vous prions qu'ils nous fassent sentir les effets du salut qui nous vient de vous. » Vous voyez ce que c'est qu'offrir pour les saints ; c'est célébrer la grandeur et la puissance de Dieu dans les grâces qu'ils en ont reçues. L'Eglise ne se lasse point d'inculquer cette vérité ; et pour rapporter toutes les manières dont elle l'explique, il faudrait inscrire ici tout le Missel.

Ce qu'on vous a objecté sur les bénédictions est maintenant aisé à résoudre. Le mot de bénir en général marque une bonne parole : *benedicere*. En cette sorte, on bénit Dieu lorsqu'on célèbre ses louanges, et, en ce sens, il n'y a nul doute qu'on ne puissse bénir Jésus-Christ ; mais ce n'est pas de cette bénédiction dont il s'agit, c'est de la bénédiction dont on bénit les fidèles, quand on prie sur eux, et dont on bénit les sacrements, quand on les consacre. Cette bénédiction est toujours une bonne parole, et c'est dans cette parole que consiste la bénédiction de l'Eglise. Mais on l'accompagne ordinairement du signe de la croix, en témoignage que c'est par la croix de Jésus-Christ que toute bénédiction spirituelle descend sur nous. C'est ainsi qu'on bénit les fidèles, et c'est ainsi qu'on bénit les sacrements. Mais il faut ici observer que la bénédiction dont on consacre les sacrements s'étend plus loin ; puisqu'on ne les bénit que pour bénir, consacrer et sanctifier l'homme qui y participe : de sorte que cette bénédiction a deux effets : l'un envers le sacrement, et l'autre envers l'homme. Cela étant, il n'y a plus de difficulté ; car lorsqu'on bénit les dons, c'est-à-dire le pain et le vin, avant la consécration, cette bénédiction a ses deux effets, et envers le sacrement même qu'on veut consacrer, et envers l'homme qu'on veut sanctifier par le sacrement. Mais, après la consécration, la bénédiction déjà consommée par rapport au sacrement ne subsiste que par rapport à l'homme, qu'il faut sanctifier par la participation du mystère. C'est pourquoi les signes de croix qu'on fait après la consécration, sur le pain et sur le vin consacrés, se font en disant cette prière : « Afin, » dit-on, « que nous tous, qui recevons de cet autel le corps et le sang de votre Fils, soyons remplis en Jésus-Christ de toute grâce et bénédiction spirituelle ; » où l'on voit manifestement que ce n'est point ici une bénédiction qu'on fasse sur les choses déjà consacrées, mais une prière où l'on demande qu'étant saintes par elles-mêmes, elles portent la bénédiction et la grâce sur ceux qui en seront participants.

Les Grecs expriment ceci d'une autre ma-

[1] Secret. de SS. Basilid. Cyrin. Nabor., etc., 12 Junii. — [2] Fer. 5 post Dom. 3 Quadrages. — [3] *Psal.* LXVII, 36. — [4] *Psal.*, CXV, 15. — [5] *Psal.* LXXXVIII. 17. 48. — [6] *Ibid.*, 8, 19. — [7] *Miss. Franc.*, Miss. 17, *De vnd. mart.* — [8] *Ibid.*, Miss. 18. — [9] *Gelas.*, lib. II, *Sacrum.* Miss. 22, *Thom.*, p. 153.

nière. On trouve dans leur liturgie une prière qui pourrait surprendre ceux qui n'en pénétreraient pas toute la suite ; car ils y prient pour les dons sacrés, même après la consécration, après qu'ils ont répété cent fois qu'ils sont le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ, et même en les adorant comme tels, ainsi qu'il paraîtra bientôt. Mais voici toute la suite de cette prière, qui en fait entendre le fond et lève toute difficulté : « Prions, » disent-ils [1], « pour les précieux dons offerts et sanctifiés, surcélestes, ineffables, immaculés, divins, qu'on regarde avec tremblement et avec frayeur, à cause de leur sainteté ; afin que le Seigneur qui les a reçus en son autel invisible en odeur de suavité, nous rende en échange le don de son Saint-Esprit. » Par où l'on voit que cette prière ne tend plus à sanctifier les dons, qu'au contraire on juge déjà pleins de toute sainteté, et dignes des plus grands respects, mais à sanctifier ceux qui les reçoivent.

C'est, comme dit un théologien de l'Eglise grecque [2], qu'encore que le corps sacré de notre Sauveur soit plein de toute grâce, et que la vertu médicinale qui y réside soit toujours prête à couler, et pour ainsi dire à échapper de toutes parts ; néanmoins il y a des villes, comme dit Saint-Marc [3], « où il ne peut faire plusieurs « miracles, à cause de l'incrédulité » de leurs habitants. On prie donc dans cette vue qu'il sorte une telle bénédiction, si efficace et si abondante, de ce divin corps, que l'incrédulité même soit obligée de lui céder, et soit entièrement dissipée.

Concluez de tout ceci que les bénédictions qu'on fait sur le corps de Jésus-Christ avec des signes de croix, ou ne regardent pas ce divin corps, mais ceux qui doivent le recevoir ; ou que si elles le regardent, c'est pour marquer les bénédictions et les grâces dont il est plein, et qu'il désire répandre sur nous avec profusion, si notre infidélité ne l'en empêche ; ou enfin, si on veut encore le prendre en cette sorte, on bénit en Jésus-Christ tous ses membres, qu'on offre dans ce sacrifice comme faisant un même corps avec le Sauveur, afin que la grâce du chef se répande abondamment sur eux.

Il n'est pas besoin de répondre ici aux chicanes que l'on nous a faites sur le mot de sacrement : puisque vous ne proposez sur ce sujet aucune difficulté, c'est apparemment que vous en êtes plus avant que cela. Vous savez trop que si l'on appelle l'Eucharistie un sacrement, c'est à cause premièrement, que c'est un secret et un mystère au même sens que les Pères ont parlé du sacrement de la Trinité, du sacrement de l'Incarnation, du sacrement de la Passion, et ainsi des autres : qu'outre cela c'est un signe, non point à l'exclusion de la vérité du corps et du sang, mais seulement pour marquer qu'ils y sont contenus sous une figure étrangère ; et enfin que, dans cette vie et durant ce pèlerinage, ce qui est vérité à un certain égard, est un gage et une figure à un autre. Ainsi l'Incarnation de Jésus-Christ nous est la figure et le gage de notre union avec Dieu : ainsi Jésus-Christ né, Jésus-Christ mort, Jésus-Christ ressuscité nous figure en sa personne tout ce qui doit s'accomplir dans tous les membres de son corps mystique et en cette vie et en l'autre. Mais après avoir compris des vérités si constantes, vous n'avez pas dû être embarrassé de cette Postcommunion [1] : « O Seigneur! que vos sacrements opèrent en nous ce qu'ils contiennent, afin que ce que nous célébrons en espèce ou en apparence, » ou comme vous voudrez traduire, *quod nunc specie gerimus*, nous le recevions dans la vérité même ; *rerum veritate capiamus*. Cela, dis-je, ne devait pas vous embarrasser ; au contraire, vous deviez entendre que ce que contiennent les sacrements, c'est Jésus-Christ, la vérité même, mais la vérité cachée et enveloppée sous des signes, suivant la condition de cette vie. Il ne convient pas à l'état de pèlerinage, où nous sommes, d'avoir ni de posséder Jésus-Christ tout pur. Comme nous ne voyons ces vérités que par la foi et à travers ce nuage, nous ne possédons aussi sa personne que sous des figures. Il ne laisse pas d'être tout entier dans ce sacrement, puisqu'il l'a dit ; mais il y est caché à notre vue, et n'y paraît qu'à notre foi. Nous demandons donc qu'il se manifeste, que la foi devienne vue, et que les sacrements soient enfin changés en la claire apparition de sa gloire.

C'est ce qu'on demande en d'autres paroles dans une autre oraison : « Nous vous prions, ô Seigneur ! que nous recevions manifestement ce que nous touchons maintenant dans l'image d'un sacrement [2]. » Vous voyez dans toutes ces prières que nous n'y demandons pas d'avoir autre chose dans la gloire que ce que nous avons ici ; car nous avons tout, puisque nous avons Jésus-Christ, où tout se trouve ; mais nous demandons que ce tout se manifeste : que les voiles qui nous le cachent soient dissipés ; que nous voyions manifestement Jésus-Christ Dieu et homme, et que, par son humanité, qui est le moyen, nous possédions sa divinité, qui est la fin où tendent tous nos désirs.

[1] *Liturg. Jac.*, tom. II. *Biblioth. PP.* G. L., p. 9 ; *Miss. Chrysos.*, p. 81. — [2] *Cabas.*, *Liturg. cap.*, cap. 34. — [3] *Marc.*, VI, 15.

[1] Postcom. sabb. Quat. Temp. Septemb. — [2] *In Ambros.*, 30 Dec. ; in *Ord. S. Jac.* apud Pamel., tom. I, pag. 310.

C'est la fin où tend ce sacrifice; et c'est pourquoi toutes les Eglises, en Orient comme en Occident, sont convenues de le commencer par ces paroles: *Sursum corda,* le cœur en haut: à cause non-seulement qu'il faut s'élever au-dessus des sens et de toute la nature, pour concevoir Jésus-Christ présent sous des apparences si vulgaires, mais à cause principalement que Jésus-Christ ne s'y offre pour nous et ne s'y donne à nous, que pour exciter le désir d'être bientôt dans sa gloire.

Dès l'origine du monde tous ceux à qui Dieu s'est manifesté, tendaient à voir Jésus-Christ. *Abraham a vu son jour, quoique de loin, et il s'en est réjoui,* dit le Sauveur [1]. Et ailleurs : *Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Combien de rois et de prophètes ont désiré de voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, et d'ouïr ce que vous écoutez, et ne l'ont pas ouï* [2] *!* Jésus-Christ a parlé ainsi, encore que cette vue où on le voit en sa chair mortelle ne soit pas ce qui rassasie le le cœur de l'homme; mais c'est enfin que notre bonheur est de le voir; et ce bonheur de le voir nous manquant dans l'Eucharistie, elle ne nous rassasie pas entièrement, elle ne fait qu'irriter notre désir. C'est quelque chose à l'épouse de savoir l'époux dans la maison, et d'en sentir déjà pour ainsi dire les parfums; mais si on n'ouvre la porte, si on ne perce les voiles, en un mot si elle ne voit, les rigueurs de l'absence ne finissent pas, mais plutôt elles se font mieux sentir.

Jésus-Christ connaît ce langage, et en disant: « Je m'en vais, » il nous accoutume à l'entendre de sa présence sensible. Près de retourner à son Père, il dit qu'il s'en va, comme s'il avait oublié qu'il nous devait laisser son corps et son sang: mais non, car écoutez comme il parle : « Je m'en vais, et vous ne me verrez plus [3]. » Quand on aime, tout le bonheur est de voir ; toute autre grâce ne contente pas ; et c'est pourquoi l'Eucharistie même, j'oserai le dire, est une absence pour un cœur qui aime et qui veut voir. « Tant que nous sommes dans ce corps, » dit saint Paul [4], « nous sommes éloignés de Notre-Seigneur; car nous marchons par la foi et « non par la vue, et nous désirons sans cesse « d'être plutôt éloignés de ce corps, et d'être « présents à Notre-Seigneur; » présents par la claire vue, comme il vient de dire: tout ce qui n'est point la claire vue, tout ce qui se fait par la foi est une absence pour nous, et nulle présence ne nous satisfait que celle de la claire vue. C'est pourquoi Jésus-Christ disait: « Je m'en vais, « et vous ne me verrez plus; » ce qu'il inculque sans cesse dans le même endroit: « Un peu de « temps, et vous me verrez; encore un peu de « temps, et vous ne me verrez plus, parce que « je m'en vais à mon Père [1] ; » faisant toujours consister le mal de l'absence dans la privation de la vue. Et un peu plus bas, en parlant de son retour à la fin du monde : « Je vous verrai en« core une fois, et votre cœur se réjouira, et « personne ne vous ôtera votre joie [2]. » « Ce « sera, » comme dit saint Paul [3], lorsque « je le « connaîtrai comme j'en suis connu ; » c'est-à-dire que je le verrai comme j'en suis vu ; et lors, comme dit saint Jean [4], que « nous lui serons « faits semblables, parce que nous le verrons « tel qu'il est. »

Jusqu'à ce que cela soit, nous avons beau l'avoir dans l'Eucharistie très-réellement présent; comme nous ne le voyons pas, et que *nous marchons par la foi,* notre amour, j'ose le dire, le tient pour absent, parce qu'il n'a point la présence qui nous rend heureux, et qui contente le cœur : et le Sauveur, qui le sait, ne regarde pas son corps et son sang comme faisant dans l'Eucharistie notre parfaite félicité; sa gloire nous y est cachée, et jusqu'à ce qu'elle nous paraisse, rien ne sera capable de nous rassasier. C'est pourquoi, en s'en allant, c'est-à-dire comme il l'a lui-même expliqué, en se cachant à nos yeux, et disparaissant d'avec nous selon la présence visible, « il nous laisse un autre consolateur [5], » un consolateur invisible, un consolateur au dedans, en un mot, le Saint-Esprit, qui, animant notre foi et notre espérance, adoucit nos gémissements et rend notre pèlerinage plus supportable.

Il faut avouer que les disciples de Jésus-Christ perdirent une grande consolation, quand ils perdirent sa sainte présence. Les apôtres avaient le bonheur de le voir et de l'entendre toujours; une Marthe, une Marie, un Lazare, avaient celui de le loger dans leur maison, de le nourrir, de soutenir les infirmités qu'il avait volontairement revêtues. Ce leur fut même après sa mort une espèce de consolation de le voir dans son tombeau, de l'oindre de leurs parfums, de préserver par leur baume sa sainte chair de la corruption dont les corps morts sont menacés, encore qu'une onction d'une nature plus haute préservât assez Jésus-Christ. Mais enfin la douleur des femmes pieuses s'adoucissait par ces devoirs, et Madeleine ne se consolait pas d'avoir perdu, croyait-elle, cette douce consolation avec le corps de son Sauveur [6].

[1] *Joan.*, VIII, 56. — [2] *Luc.*, X, 23, 24. — [3] *Joan.*, XVI. 10. — [4] *II Cor.*, V, 6, 7.

[1] *Joan.*, XVI, 16. — [2] *Ibid.*, 22. — [3] *I Cor.*, XIII, 12. — [4] *Joan.*, III, 2. — [5] *Joan.*, XIV, 16. — [6] *Joan.*, XX, 13.

Jésus-Christ a bien senti dans ses serviteurs ce plaisir de le secourir dans sa vie mortelle, et de porter la douceur de cette assistance jusqu'à ses membres ensevelis. De là vient que dans le murmure qui s'éleva contre Marie pour l'avoir si richement parfumé dans un festin, comme pour commencer à l'ensevelir, lui qui prend toujours le parti des pauvres, pour qui on disait que cette dépense aurait été mieux employée : « Non, » dit-il [1], « vous avez toujours les pau- « vres avec vous, et vous leur pourrez faire du « bien quand vous voudrez. » Remarquez cette dernière parole, que saint Marc, ou plutôt saint Pierre, de qui saint Marc l'avait appris, a aussi si bien remarquée : « Mais pour moi vous n'avez « plus rien à me faire, » plus aucun secours à me donner; c'est ici le dernier devoir, puisque déjà on m'embaume pour m'ensevelir ; tant il sentait de consolation dans les siens, à le voir, à le servir, à le secourir, à lui rendre tous ces devoirs qu'on rend aux personnes qu'on voit, avec qui on vit et on converse, et qu'on croit encore voir et servir, lorsqu'on rend à leur corps mort les derniers devoirs.

Elevons donc notre cœur en haut dans ce sacrifice. C'est déjà l'élever beaucoup que de croire Jésus-Christ présent, pendant qu'on l'y voit si peu ; mais il faut l'élever encore jusqu'à désirer de le voir dans sa gloire. Car si sa présence visible, durant les jours de sa chair, était si désirable et si consolante, que sera-ce de le voir tel qu'il est, et de lui devenir semblable, comme nous disait tout à l'heure son disciple bien-aimé?

C'est le sens de cette parole : « Le cœur en « haut; « et le peuple ayant répondu : « Nous « l'avons élevé au Seigneur ; » on continue en disant : « Rendons grâces au Seigneur notre « Dieu ; » par où non-seulement on confesse que cela même qu'on a élevé son cœur à Dieu, est un effet de sa grâce, dont il faut le remercier, mais encore on reconnaît que toutes nos prières et nos sacrifices sont fondés sur l'action de grâces, parce que nous avons déjà reçu avec Jésus-Christ, où tout est, le fond de ce que nous demandons et attendons : si bien que nos demandes et nos espérances ne tendent qu'à déployer et à développer, comme il a déjà été dit, ce que nous avons déjà en Jésus-Christ. Et c'est pourquoi le sacrifice de l'Eucharistie ou d'actions de grâces est le propre sacrifice de la nouvelle alliance; ce qui, loin d'empêcher que ce sacrifice ne soit en même temps propitiatoire et impétratoire, lui donne au contraire ces qualités, dont l'action de grâces est le fondement, ainsi qu'il a été dit.

Vous voyez, par toutes les choses que j'ai rapportées, la parfaite unité d'esprit qui règne dans les liturgies de toutes les Eglises chrétiennes. On pourrait rapporter encore beaucoup d'autres choses, qui la marquent si parfaitement, qu'il n'y a pas moyen de douter que toutes ces liturgies ne viennent dans le fond de la même source, c'est-à-dire des apôtres mêmes : et c'est aussi pour cette raison que les Eglises les ont rapportées aux apôtres, qui ont été leurs fondateurs, comme celle de Jérusalem à saint Jacques, et celle d'Alexandrie à saint Marc; parce qu'encore qu'on y ait ajouté beaucoup de choses accidentelles, le fond n'en peut venir que de ce principe et qu'on n'y a rien ajouté que de convenable à ce qu'on y trouvait déjà.

Après cela, Messieurs, vous devez croire que la diversité qu'on vous a fait remarquer entre la liturgie romaine et celle des Grecs, touchant la consécration, n'est pas si grande que vous le pensez : car d'abord elles conviennent toutes deux à réciter l'institution de l'Eucharistie et les paroles de Notre-Seigneur; ce qui se trouve unanimement dans toutes les liturgies, sans en excepter une seule. Secondement, elles conviennent encore, comme on a vu, à demander à Dieu qu'il change les dons au corps et au sang de Jésus-Christ; en sorte que la différence, qu'on vous représente si grande entre les Eglises est uniquement que l'une a mis devant les paroles de Jésus-Christ cette prière que l'autre y a mise après.

Or, afin de vous faire entendre combien est légère cette différence, il faut encore savoir que, du commun consentement des deux Eglises, la vertu qui change les dons et en fait le corps et le sang, consiste essentiellement dans les paroles de Notre-Seigneur : ce qu'il serait aisé de vous faire voir par la tradition constante des Pères grecs et latins. Mais la chose est si peu douteuse, que les Grecs mêmes d'aujourd'hui, qui semblent mettre la forme de la consécration précisément dans la prière où on demande que le Saint-Esprit change les dons après qu'on a récité les paroles de Notre-Seigneur, ne laissent pas d'avouer que la force est dans ces paroles qu'il a prononcées, et que la prière dont il s'agit ne fait qu'en appliquer aux dons proposés la toute-puissante vertu, comme on applique le feu à la matière combustible [1]. Ainsi ce sont les paroles de Notre-Seigneur qui sont en effet le feu céleste qui consume le pain et le vin : ces paroles les changent en ce qu'elles énoncent, c'est-à-dire au corps et au sang, comme le dit expressément saint Chrysostome [2]. Et tout ce qu'on pourrait accorder aux

[1] *Marc.*, XIV, 7.

[1] *Cabas.*, *Lit. exp.*, cap. 27, 28, 29. — [2] *Hom. de prod. Jud.*, etc hom. 1 et 2, n. 6, tom. II.

Grecs modernes, ce serait en tout cas que la prière serait nécessaire pour faire l'application des paroles de Notre-Seigneur : doctrine où je ne vois pas un si grand inconvénient, puisqu'enfin devant ou après, nous faisons tous cette prière.

Et pour maintenant aller plus haut que les Grecs modernes, la tradition de l'Eglise grecque ne peut mieux paraître que par un passage célèbre de saint Basile, ou pour établir qu' « il y a « des dogmes non écrits, » qu'il faut recevoir comme venus « des apôtres avec autant de vé« nération que ceux qui sont écrits, » il allègue « les paroles de l'invocation dont on use » en consacrant l'Eucharistie, « lesquelles, dit-il[1], ne « sont écrites nulle part; car nous ne nous con« tentons pas, » poursuit-il, « des paroles qui « sont rapportées par l'Apôtre et les Evangiles,» c'est-à-dire de Notre-Seigneur, et du récit de l'institution : « mais nous y en ajoutons d'autres « devant et après, comme ayant beaucoup de « force pour les mystères, lesquelles nous « n'avons apprises que de cette doctrine non « écrite. »

Ce témoignage de saint Basile est d'autant plus considérable pour les Grecs, qu'ils lui attribuent encore aujourd'hui leur liturgie la plus ordinaire; et nous voyons clairement que ce Père met les paroles de l'Evangile pour le fond de la consécration, et celles qu'on *dit devant et après*, comme ayant *beaucoup de force pour les mystères*.

Nous pouvons comprendre, parmi ces paroles auxquelles saint Basile attribue beaucoup de force, la prière dont il s'agit; et quoiqu'il en soit, pour en entendre *la force* et l'utilité, il ne faut que se souvenir d'une doctrine constante, même dans l'Ecole, qui est que dans les sacrements, outre les paroles formelles et consécratoires, il faut une intention de l'Eglise pour les appliquer; intention qui ne peut mieux être déclarée que par la prière dont il s'agit, et qui l'est également, soit qu'on la fasse devant, comme nous, soit qu'on la fasse après, avec les Grecs.

Savoir maintenant s'il faut croire, comme semblent faire les Grecs d'aujourd'hui, que la consécration demeure en suspens, jusqu'à ce qu'on ait fait cette prière, comme étant celle qui applique aux dons proposés les paroles de Jésus-Christ, où consiste principalement et originairement la consécration: quoi qu'en puissent dire les Grecs, je ne le crois pas décidé dans leur liturgie. Car l'esprit des liturgies, et en général de toutes les consécrations, n'est pas de nous attacher à de certains moments précis; mais de nous faire considérer le total de l'action, pour en entendre aussi l'effet entier. Un exemple fera mieux voir ce que je veux dire. Dans la consécration du prêtre, les savants ne doutent presque plus, après tant d'anciens Sacramentaires qu'on a déterrés de tous côtés, que la partie principale ne soit l'imposition des mains, avec la prière qui l'accompagne; car elle se trouve généralement, non-seulement dans tous les Sacramentaires aussi bien que dans les Pères et dans les conciles, surtout dans le quatrième de Carthage où elle est si expressément marquée[1], mais encore dans l'Ecriture en plusieurs endroits. C'est donc ici proprement le fond de la consécration du prêtre : aussi est-elle appelée de ce nom, *consécration* ou *bénédiction*, dans les anciens Sacramentaires, comme tout le monde sait. Ce qui toutefois n'empêche pas qu'après cette consécration, on ne dise encore en oignant les mains du prêtre : « Que ses mains soient consacrées par « cette onction et par notre bénédiction[2]; » comme si la consécration était imparfaite. Mais non content de cette nouvelle consécration, si on peut l'appeler ainsi, l'évêque continue encore; et en présentant au prêtre le calice avec la patène, qu'il lui fait toucher, il lui dit : « Recevez « le pouvoir d'offrir le sacrifice[3]; » comme s'il n'avait pas déjà reçu ce céleste pouvoir, et qu'on pût être prêtre sans cela. Que si quelqu'un s'obstine à dire que c'est là précisément qu'il est fait prêtre, quoiqu'on soit autant assuré qu'on le puisse être de semblables choses, que cette cérémonie n'a pas toujours été pratiquée; en tout cas, voici qui est sans réplique : c'est qu'à la fin de la Messe, et après toutes ces paroles prononcées, lorsque constamment l'ordinand a été fait prêtre, puisque même il a dit la Messe, et consacré avec l'évêque, l'évêque le rapelle encore pour lui imposer de nouveau les mains en lui disant; « Recevez le Saint-Esprit; ceux dont vous remet« trez les péchés, ils leur seront remis[4], etc. » Quelqu'un peut-il dire qu'on soit prêtre sans avoir reçu ce pouvoir si inséparable de ce caractère? On lui dit néanmoins : « Recevez-le, » de même que s'il ne l'avait pas encore reçu. Pourquoi, si ce n'est qu'en ces occasions les choses qu'on célèbre sont si grandes, ont tant d'effets différents et tant de divers rapports, que l'Eglise ne pouvant tout dire, ni expliquer toute l'étendue du divin mystère en un seul endroit, divise son opération, quoique très-simple en elle-même. comme en diverses parties, avec des paroles convenables à chacune, afin que le tout compose un même langage mystique et une même action morale? C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Eglise parle en chaque endroit

[1] *De Spir. sanct.*, cap. 27, n 66, tom. III,

[1] *Conc. Carth.*, IV, can. 2, 3, 4 et seq.; *Labb.*, tom. II, col. 1199 et seq. —[2] *Pont. Rom.*, in *Ord. presb.* —[3] *Ibid.* —[4] *Ibid.*

comme la faisant actuellement et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle est peut-être encore à faire; très-contente que le tout se trouve dans le total de l'action, et qu'on y ait fait à la fin l'explication de tout le mystère plus pleine, la plus vive et la plus sensible qu'on puisse jamais imaginer.

Je ne sais s'il se trouvera quelqu'un qui n'aime pas mieux une manière si simple d'expliquer la consécration du prêtre, que de mettre en pièces, si j'ose le dire, ce saint caractère en le divisant, je ne sais comment, dans des caractères partiels aussi peu intelligibles que peu nécessaires. Si l'on regarde de près toutes les ordinations, et surtout celle des évêques, on y trouvera le même esprit. On voit à peu près la même chose dans la confirmation : l'invocation du Saint-Esprit, dont l'extension des mains est accompagnée, fait apparemment le fond de ce sacrement, sans préjudice de l'efficace qui accompagne l'application qu'on fait de cette prière à chacun en particulier, avec la sainte onction et l'actuelle imposition de la main sur la tête dans sa partie principale, qui est le front : après quoi on ne laisse pas de dire encore : « Nous vous prions, ô Seigneur! pour tous ceux que nous avons oints de ce saint chrême, que le Saint-Esprit survenant en eux les fasse son temple, en y habitant [1], » quoiqu'il soit déjà survenu. Mais c'est que l'Eglise ne se lasse point d'expliquer en plusieurs manières la grande chose qui vient d'être faite; et, priant Dieu de la faire encore, elle exprime qu'il la fait toujours en la conservant, et en empêchant par sa grâce qu'elle ne demeure sans effet. Et quand dans l'extrême-onction, en appliquant l'onction sur tous les organes des sens et de la vie, on prie Dieu de pardonner les péchés, tantôt ceux qu'on a commis par la vue, puis ceux qu'on a commis par le toucher, et ainsi successivement par les œuvres et par la pensée; croit-on que les péchés se remettent ainsi en partie? nullement; mais on rend sensibles au pécheur tous les péchés qu'il a commis et tout ce que guérit en lui la simple et indivisible opération de la grâce. Et pour revenir à la Messe, quand nous y demandons à Dieu, tantôt qu'il change le pain en son corps, tantôt qu'il ait agréable l'oblation que nous en faisons, tantôt que son saint ange la présente à l'autel céleste, tantôt qu'il ait pitié des vivants, tantôt que cette oblation soulage les morts, croyons-nous que Dieu attende à faire les choses à chaque endroit où on lui en parle? non sans doute. Tout cela est un effet du langage humain, qui ne peut s'expliquer que par partie, et Dieu, qui voit dans nos cœurs d'une seule vue ce que nous avons dit, ce que nous disons et ce que nous voulons dire, écoute tout et fait tout dans les moments convenables qui lui sont connus, sans qu'il soit besoin de nous mettre en peine en quel endroit précis il le fait. Il suffit que nous exprimions tout ce qui se fait par des actions et par des paroles convenables, et que le tout ensemble, quoique fait et prononcé successivement, nous représente en unité tous les effets et comme toute la face du divin mystère.

Faites l'application de cette doctrine à la prière des Grecs, il n'y aura plus de difficulté. Après les paroles de Notre-Seigneur, on prie Dieu qu'il change les dons en son corps et en son sang : ce peut être ou l'application de la chose à faire, ou l'expression plus particulière de la chose faite; et on ne peut conclure autre chose des termes précis de la liturgie.

Mais, dit-on, dans celle de saint Basile, qui est la plus ordinaire parmi les Grecs, après les paroles de Jésus-Christ, on appelle encore les dons antitypes, c'est-à-dire figures et signes; ce qu'on ne fait plus après la prière dont nous parlons. Je l'avoue, et sans disputer de la signification du mot d'antitype, en le prenant pour simple figure, au gré des protestants, tant pis pour eux; car écoutons la liturgie : « Nous approchons, ô Seigneur! de votre saint autel; et après vous avoir offert les figures du sacré corps et du sacré sang de votre Christ, nous vous prions que votre Esprit saint fasse de ce pain le propre corps précieux, et de ce vin le propre sang précieux de Notre-Seigneur. » On voit donc manifestement ce qui était la figure du corps devenir et être fait le propre corps; c'est-à-dire ce qui l'était en signe, le devenir proprement et en vérité; en sorte qu'on ne sait plus ce que c'est, ni ce que le Saint-Esprit a opéré, ni ce que les mots signifient, si ce que l'on appelle le propre corps est encore comme auparavant une figure.

Vous me répondrez que cela est clair : car, en effet, que pouvez-vous dire autre chose? mais que du moins il sera constant que ce changement se fait dans la prière. Point du tout; il n'est point constant, puisque nous venons de voir que, dans ce langage mystique qui règne dans les liturgies, et en général dans les sacrements, on exprime souvent après ce qui pourrait être fait devant; ou plutôt, que pour dire tout, on explique successivement ce qui se fait peut-être tout à une fois, sans s'enquérir des moments précis : et en ce cas nous avons vu qu'on exprime ce qui pouvait déjà être fait, comme s'il se faisait quand on l'énonce; afin que toutes les paroles du saint mystère se rapportent entre elles, et que toute l'opération du Saint-Esprit soit sensible.

[1] *Pont. Rom., De confirm*

Ainsi on pourrait entendre, dans la liturgie des Grecs, que, dès qu'on prononce les paroles de Notre-Seigneur, où l'on est d'accord que consiste principalement toute l'efficace de la consécration, encore qu'on n'ait pas exprimé l'intention de les appliquer au pain et au vin, Dieu prévient la déclaration de cette intention; et c'est là, à mon avis, sans comparaison le meilleur sentiment, pour ne pas dire qu'il est tout à fait certain.

C'est là, dis-je, le meilleur sentiment, tant à cause qu'il est plus de la dignité des paroles du Fils de Diéu qu'elles aient leur effet dès qu'on les profère, qu'à cause aussi que la liturgie semble aussi elle-même conduire là. Car premièrement, les saintes paroles sont prononcées en élevant la voix: au lieu que devant et après on parle bas; elles sont de plus proférées sur le pain et sur le vin séparément en les bénissant, en tenant les mains dessus, en prenant le pain et le calice, comme il est dit que fit Jésus-Christ, en les élevant et en les montrant au peuple; en sorte que cette action est marquée en toutes manières, comme une action principale où l'on fait tout ce qu'a fait le Fils de Dieu, et par conséquent où l'on bénit et où l'on consacre comme lui. Ce qui fait aussi, en second lieu, que le peuple répond *Amen* : comme on faisait aussi autrefois parmi les Latins, ainsi qu'il paraît par saint Ambroise [1], et même dans Paschase Radbert, pour ne pas descendre plus bas. Or, cet *Amen* proféré par tout le peuple, dans des circonstances aussi marquées que celles qu'on vient de voir, paraît être parmi les Grecs, comme il l'a toujours été parmi nous, la reconnaissance d'un effet présent, plutôt qu'une simple déclaration de ce qui sera. C'est pourquoi, en troisième lieu, après le récit des saintes paroles, les Grecs ajoutent incontinent et avant la prière : «Nous vous offrons des choses qui sont à vous, faites des choses qui sont à vous [2]. » Par où nous avons montré qu'il faut entendre le corps et le sang formé du pain et du vin; et on répète ces paroles par deux fois, une fois après avoir dit: « Ceci est mon corps; » et une autre fois après avoir dit : « Ceci est mon sang; » afin de nous faire entendre que l'action est complète, et que ce qu'on ajoute dans la suite doit être considéré comme une partie d'une simple et même action, où l'on ne fait qu'expliquer plus formellement ce qui vient d'être fait.

Au reste, il ne faut pas croire que les choses que je viens de dire de la liturgie des Grecs, et qu'on y voit aujourd'hui, y aient été ajoutées par les derniers Grecs. Car on trouve, il y a neuf cents ans, leur liturgie telle qu'elle est à présent, décrite dans toutes ses parties jusqu'aux moindres cérémonies, dans un traité de saint Germain, patriarche de Constantinople, un des Pères que la Grèce révère le plus, et décrite comme chose ancienne [1], sans aussi que personne, pas même ses persécuteurs, qui avaient les empereurs à leur tête, lui aient fait un chef d'accusation de cette doctrine.

Remarquons donc, en passant, que dès ce temps-là on trouve dans la liturgie de l'Eglise grecque ce que nous avons rapporté : « que les dons, qui auparavant étaient les figures du corps et du sang, deviennent le propre corps et le propre sang, par l'opération du Saint-Esprit [2]. » On y trouve la transmutation des dons sacrés très-vivement inculquée [3]; on y trouve par ce changement l'accomplissement de cette parole : « Je t'ai engendré aujourd'hui [4] ; » non-seulement selon la divinité, selon laquelle le Fils ne cesse d'être engendré dans l'éternité, toujours immuable, mais encore selon le corps et selon le sang, qui sont encore aujourd'hui formés par le Saint-Esprit dans l'Eucharistie. On y trouve que par ce moyen Jésus-Christ demeure toujours présent au milieu de nous, non-seulement selon son esprit, mais encore selon son corps [5]. On y trouve enfin en cent endroits tout ce qui marque le plus une présence réelle; et ce qu'il y a de plus merveilleux, on trouve cette doctrine en Orient comme en Occident [6], et jusqu'aux Indes, cent ans devant Paschase, que les protestants en veulent faire l'auteur, et, à vrai dire, de tout temps; puisqu'on ne peut se persuader qu'une nouveauté soit si promptement portée si loin, et remplisse tout l'univers, sans qu'on s'en soit aperçu en aucun endroit. Voilà ce qu'on trouve dans saint Germain, patriarche de Constantinople, et ce que l'Eglise grecque professait alors, comme chose qu'elle avait reçue de ses Pères.

Mais, pour revenir à la consécration, il y a encore une preuve contre l'opinion des Grecs modernes dans le rite mozarabique et dans le Sacramentaire appelé gothique, qui assurément est le même dont usait l'Eglise gallicane, comme le P. Mabillon l'a démontré. Ces deux rites si conformes entre eux sont en même temps très-conformes au rite grec; et la prière où l'on demande la descente du Saint-Esprit pour sanctifier les dons, se trouve souvent après que les paroles de Jésus-Christ sont proférées; mais souvent elle se trouve devant, souvent même elle ne se trouve point du tout. Ce qui démon-

[1] *De myst.*, cap. 9, n. 54, tom. II. — [2] *Liturg. Lus.*, tom. II, p. 679 et 693; *Chrys.*, tom. XII, p. 791.

[1] *Germ.* pat. *CP.*, *Rer. ecc. contemp.*, *ibid.*, p. 131. — [2] *Ibid.*, p. 159. — [3] *Ibid.*, p. 158, 159. — [4] *Psal.*, II, 7. — [5] *Germ.*, pat. CP. *Rer ecc. contemp.*, *ibid.*, p. 156, 157. — [6] *Ibid.*, p. 156.

tre non-seulement que la place est indifférente, mais encore qu'en elle-même on ne la tient pas si absolument nécessaire, et que les paroles de Jésus-Christ, qu'on n'omet jamais, et qui se trouvent partout marquées si distinctement, sont les seules essentielles. D'où vient aussi que saint Basile, après les avoir marquées, dans le livre du Saint-Esprit, comme celles qui font le fond, se contente de dire des autres qu'*on fait devant et après*, qu'*elles ont beaucoup de force*; ce qu'on ne doit pas nier puisque l'Église orientale et l'occidentale s'en servent également.

Que si, après toutes ces raisons et l'autorité de tant de Pères grecs et latins, qui mettent précisément la consécration dans les paroles divines, comme étant sorties de la bouche du Fils de Dieu, et les seules toutes-puissantes, les Grecs persistent encore dans le sentiment de quelques-uns de leurs docteurs, et ne veulent reconnaître la consécration consommée qu'après la prière dont nous parlons; en ce cas, que ferons-nous, si ce n'est ce qu'on a fait à Florence, de n'inquiéter personne pour cette doctrine; et ce qu'on a fait à Trente, où, sans déterminer en particulier en quoi consiste la consécration, on a seulement déterminé ce qui arrivait quand elle était faite [1]?

Pour moi, dans les catéchismes et dans les sermons, je proposerai toujours la doctrine qui établit la consécration précisément dans les paroles célestes, comme théologiquement très-véritable, ainsi qu'on a fait dans le Catéchisme du concile; mais je ne crois pas que j'osasse jamais condamner les Grecs, qui ne sont pas encore parvenus à l'intelligence de cette vérité. Quoi qu'il en soit, il n'y a nul doute qu'il ne faille faire, comme on a fait au concile de Lyon, comme on a fait au concile Florence, et comme on a fait encore dans toute l'Église, qui est de laisser chacun dans son rite, puisqu'on demeure d'accord que les deux rites sont anciens et entièrement irrépréhensibles. Et peut-être faudrait-il encore laisser à chacun ses explications, puisqu'en recevant les Grecs, soit en particulier, comme on en reçoit tous les jours, soit même en corps, on n'a dressé aucune formule pour en ce point leur faire quitter leur sentiment : ce qu'on a fait apparemment à cause des autorités que les Grecs apportent pour eux, qui ne sont pas méprisables, mais dans la discussion desquelles je ne crois pas que vous vouliez m'engager, puisque vous voyez assez, sans y entrer, la parfaite uniformité de l'Orient et de l'Occident dans l'essentiel.

Il n'y a plus qu'à vous dire un mot sur cette expression de la liturgie de saint Chrysostome : *Nous offrons pour la sainte Vierge et pour les martyrs*. Nous avons déjà répondu à une semblable difficulté dans le *Missel de Gélase*, et vous n'y trouverez aucun embarras, si vous considérez premièrement, qu'on ne prie jamais pour les saints, mais qu'on offre seulement pour eux; et secondement, que ce *pour*, dans le langage ecclésiastique, ne signifie pas ce qu'on offre pour leur obtenir quelque grâce : on offre pour eux au même sens qu'on offre en plusieurs Secrètes pour la sainte ascension de Notre-Seigneur, et ainsi du reste; c'est-à-dire pour en rendre grâces, et pour en honorer la mémoire. On offre à proportion pour les saints, ainsi qu'il a été dit, en rendant grâces pour eux, en mémoire de leurs vertus et des grâces qu'ils ont reçues : *Pro commemoratione*, comme on parle; ὑπὲρ μνήμης, comme dit saint Cyrille de Jérusalem [1]; pour leur honneur, pour leur gloire, pour leur louange, comme dit un ancien sacramentaire de l'Église gallicane [2] : « Que ces présents, ô Seigneur! vous soient agréables pour la conversion de nos âmes et la santé de nos corps; pour la louange des martyrs et pour le repos des morts. » Vous voyez en peu de paroles ce qu'on fait pour ces deux sortes de morts : on rend grâces pour les uns, on prie pour les autres; on offre pour célébrer les louanges des uns, et pour procurer le soulagement des autres. Bien plus, on emploie ceux-là pour intercesseurs; on prie pour obtenir à ceux-ci la parfaite rémission de leurs péchés : et il y a, en un mot, une si grande distinction entre les morts qui sont nommés dans la liturgie, que ce qu'on demande pour quelques-uns de ces morts, c'est qu'ils soient bientôt placés en la compagnie des autres. C'est ce qui se trouve également dans les liturgies grecques et latines, même dans celle de saint Chrysostome [3], où l'on offre pour la sainte Vierge et pour les martyrs; car, on ajoute aussitôt après : « Par les prières desquels nous vous prions de nous regarder en pitié. » A quoi on joint la prière « pour le repos et la rémission des péchés des âmes des morts; afin que Dieu les place où paraît son éternelle lumière : » tant est grande la différence qu'on met entre les saints et le commun des fidèles. Pour peu que vous hésitiez sur une vérité si constante, je vous promets, Dieu aidant de vous éclaircir d'une manière à ne vous laisser aucun scrupule. Mais cet ouvrage est déjà plus grand que je ne voulais, et je ne veux plus vous rapporter qu'un seul passage de saint Augustin,

[1] Sess. 13 cap. 3, can. 4.

[1] *Catec. myst.* v, p. 328. —[2] *Sacr. Gall. Mabil. Mus. Ital.*, p. 2[illegible]. —[3] *Liturg. Chrys.*, tom. XII, p. 792.

aussi beau qu'il est connu : « On peut acquérir, » dit-il [1], « dans cette vie une sorte de perfection à laquelle les saints martyrs sont parvenus. De là vient que nous avons une pratique dans la discipline ecclésiastique, que les fidèles, » ceux qui ont été baptisés et qui sont instruits dans les mystères, « savent bien : c'est qu'à l'endroit où l'on récite à l'autel de Dieu le nom des martyrs, on ne prie pas pour eux; mais on prie pour les autres morts dont on y fait aussi mémoire : car c'est faire injure au martyr que de prier pour lui, puisque nous devons être recommandés à Dieu par ses prières. »

Comment peut-on résister à l'autorité d'un si grand docteur, qui premièrement dépose d'un fait, et d'un fait qu'il ne pouvait ignorer, puisque c'était son propre fait, s'agissant des paroles de la liturgie qu'il récitait tous les jours comme évêque, et d'un fait public et constant dont il prend tout le peuple à témoin? *C'est*, dit-il, *à l'endroit que les fidèles savent;* parce que les catéchumènes, qui n'étaient pas initiés, ne le savaient pas. Qu'on dise maintenant à saint Augustin qu'il imposait à son peuple jusque dans la chaire, sur un fait important de la religion, ou bien qu'il n'entendait pas la liturgie qu'il expliquait à son troupeau.

Que si cela vous paraît, à ne rien dissimuler, de la dernière imprudence, priez Dieu pour ceux qui sont réduits à dire une si grande absurdité pour défendre leur doctrine, non-seulement sur ce point, mais encore sur tous les autres que vous avez vus ; puisqu'enfin il n'y a point de salut pour eux qu'en condamnant tous nos pères, et en démentant toutes les prières qu'on fait à Dieu depuis tant de siècles, en Orient comme en Occident, et par toute la terre habitable.

[1] Serm. 17, *De verbis Ap.*, cap. 1, nunc serm. 159, n. 1, tom. v.



LETTRE

SUR L'ADORATION DE LA CROIX.

A FRÈRE N...[1], MOINE DE L'ABBAYE DE N...[2],

CONVERTI DE LA RELIGION PROTESTANTE A LA RELIGION CATHOLIQUE



J'ai trop tardé, mon très-cher Frère, à faire réponse à vos deux lettres et à votre écrit. La volonté pourtant ne m'a pas manqué, et je vous ai eu continuellement présent; mais je n'ai trouvé qu'à présent le loisir où j'eusse l'esprit tout à fait libre pour vous répondre. Je commencerai par vous dire que l'ardeur que vous ressentez pour le martyre est un grand don de Dieu ; mais ne s'en présentant point d'occasion, il ne faut pas tant s'occuper de cette pensée, qui pourrait faire une diversion aux occupations véritables que votre état demande de vous. Songez que la paix de l'Eglise a son martyre. La vie que vous menez vous donnera un rang honorable parmi ceux qui ont combattu pour le nom de Jésus-Christ; et tout ce que vous aurez souffert dans les exercices de la pénitence vous prépare une couronne qui approche fort de celle du martyre. Saint Paul vous a marqué quelque chose de plus excellent que le martyre même, lorsqu'il a fait voir en effet quelque chose de plus grand dans la charité. Je vous montrerai, dit-il [1], une voie plus excellente ; c'est celle de la charité, dont vous tirerez plus de fruit que vous n'en auriez, quand vous auriez livré tous vos membres les uns après les autres à un feu consumant. Prenez donc cette couronne, mon cher Frère, et consolez-vous en goûtant les merveilles et les excellences de la charité, comme elles sont expliquées dans cet endroit de saint Paul.

Je n'ai su que par votre lettre la disposition que votre saint abbé a faite de votre personne pour vous envoyer à l'abbaye de F. Ce qui me console le plus dans cet emploi, c'est l'attrait que

[1] Armand.—[2] La Trappe. (V. *Hist. de Bossuet*, t. I, l. VII, p. 171-172.)

[1] *I Cor.*, XII.

je vois subsister dans votre cœur pour votre chère retraite, où Dieu vous a conduit par des voies si admirables : c'est là votre repos et votre demeure : c'est là que vous trouverez la manne cachée, et la véritable consolation de votre âme dans le désert : et il n'y a pas de lieu sur la terre qui soit plus cher aux enfants de Dieu.

Votre grand écrit me fait voir la continuation de votre zèle pour la foi catholique, et la sainte horreur que Dieu vous inspire des conduites de l'hérésie ; elle se sera beaucoup augmentée depuis que vous aurez su tout ce qui se passe dans les pays qui se glorifient du titre de réformés. Je ne doute point, mon cher Frère, qu'en voyant l'orgueil des méchants, vous n'attendiez avec foi ce jour affreux où « Dieu anéantira dans sa cité « cette image » fragile du bonheur qui les éblouit [1], et que vous ne disiez souvent en vous-même : « Que sert à l'homme de gagner » ou de conquérir, non pas un royaume, mais tout « l'univers, « s'il perd son âme? et qu'est-ce qu'il donnera « en échange pour son âme [2]? » La belle conquête, mon cher Frère, que de se gagner soi-même, pour se donner à Dieu tout entier!

Pour venir maintenant à la matière que vous désirez que je traite, qui est celle de l'adoration de la croix, la difficulté ne peut être que dans la chose ou dans les termes. Dans la chose, il n'y en a point : on se prosterne devant les rois, devant les prophètes, devant son aîné, comme fit Jacob devant Esaü, devant les anges, devant les apôtres. S'ils refusent quelquefois cet honneur, les saints ne laissent pas de continuer à le leur rendre ; et il n'y a rien de mieux établi dans l'Ecriture que cette sorte de culte.

Si on dit qu'on ne se prosterne pas de même devant les choses inanimées, cela est manifestement combattu par tous les endroits où il paraît qu'on se prosternait devant l'arche [3], comme devant le mémorial de Dieu. Daniel, en lui faisant sa prière, se tournait vers le lieu où avait été le temple [4]. La croix de Jésus-Christ est bien un autre mémorial, puisqu'elle est le glorieux trophée de la plus insigne victoire qui fut jamais. Quand Jésus-Christ a parlé de la croix, en disant qu'il la faut porter [5], il renferme sous ce nom toutes les pratiques de la pénitence chrétienne, c'est-à-dire de toute la vie du Chrétien, puisque la vie chrétienne n'est qu'une continuelle pénitence. Quand saint Paul dit qu'il ne veut « se « glorifier que dans la croix de Jésus-Christ [6], » il a aussi compris sous ce nom toutes les merveilles du Seigneur, dont la croix est l'abrégé mystérieux. A la vue de tant de merveilles ramassées dans le sacré symbole de la croix, tous les sentiments de piété et de foi se réveillent : on est attendri, on est humilié ; et ces sentiments de tendresse et de soumission portent naturellement à en donner toutes les marques à la vue de ce sacré mémorial. On le baise par amour et par tendresse ; on se prosterne devant par une humble reconnaissance de la majesté du Sauveur, dont la gloire était attachée à sa croix.

Lorsque, dans mon *Exposition*, j'ai parlé de s'incliner devant la croix [1], j'ai compris sous ce seul mot toutes les autres marques de respect ; et j'ai voulu confondre les hérétiques, qui n'oseront imputer à idolâtrie cette humble marque de soumission envers le Sauveur, à la vue du sacré signal où se renferme l'idée et la représentation de toutes ses merveilles. Ce serait un trop grand aveuglement de supprimer devant la croix tous les témoignages des sentiments qu'elle fait naître dans les cœurs ; mais si l'on a raison d'en faire paraître quelques-uns, on ne saurait porter trop loin cette démonstration de son respect. De sorte que d'un côté, c'est une extrême folie de n'oser incliner la tête devant ce précieux monument de la gloire de Jésus-Christ ; et de l'autre, ce n'en est pas une moindre de n'oser porter son respect jusqu'à la génuflexion et jusqu'au prosternement ; puisque Jésus-Christ, à qui se terminent ces actes de soumission, mérite jusqu'aux plus grands.

On ne pouvait choisir un jour plus propre à lui rendre ces honneurs, que celui du vendredi saint : tout l'appareil de ce jour-là ne tend qu'à faire sentir aux fidèles les merveilles de la mort de Jésus-Christ ; l'Eglise les ramasse toutes en montrant la croix, ou comme dans un langage abrégé, elle nous dit tout ce que le Sauveur a fait pour nous : on les voit toutes dans ce seul signal, et comme d'un coup d'œil ; et de même que ce sacré caractère nous dit, comme de la part de Jésus-Christ, tout ce qu'il a fait pour nous, nous lui disons de notre côté, par les actes simples du prosternement et du saint baiser, tout ce que nous sentons pour lui : des volumes entiers ne rempliraient pas ce qui est exprimé par ces deux signes : par celui de la croix, qui nous dit tout ce que nous devons à notre Sauveur ; et par celui de nos soumissions, qui expriment au dehors tout ce que nous sentons pour lui.

J'ai souvent représenté à ces aveugles chicaneurs, l'honneur que nous rendons en particulier et en public au livre de l'Evangile : on porte les cierges devant, on se lève par honneur quand on le porte au lieu d'où on le fait entendre à tout

[1] *Psal.*, LXII, 20. — [2] *Matth.*, XVI, 26. — [3] *Josue*, VII, 6. et seq. — *Dan.*, VI, 10. — [5] *Matth.*, XVI, 24. — [6] *Gal.*, VI, 14.

[1] *Expos.*, art. 5.

le peuple; on l'encense, on se tient debout en signe de joie et d'obéissance, pendant qu'on en fait la lecture; on le donne à baiser, et on témoigne par tout cela son attachement, non pas à l'encre et au papier, mais à la vérité éternelle qui nous y est représentée. Je n'en ai encore trouvé aucun assez insensé pour accuser ces pratiques d'idolâtrie. Je leur dis ensuite : Qu'est-ce donc que la croix, à votre avis, sinon l'abrégé de l'Evangile; tout l'Evangile dans un seul signal et dans un seul caractère? Pourquoi donc ne la baisera-t-on pas? et si on lui rend cette sorte d'honneur, pourquoi non les autres? pourquoi n'ira-t-on pas jusqu'à la génuflexion, jusqu'au prosternement entier? « je ne sais que Jésus, et « Jésus crucifié, » disait saint Paul [1]. Voilà donc tout ce que je sais ramassé et parfaitement exprimé dans la croix comme par une seule lettre : tous les sentiments de piété se réveillant au dedans, me sera-t-il défendu de les produire au dehors dans toute l'étendue que je les ressens, et par tous les signes dont on se sert pour les exprimer? En vérité, mon cher Frère, c'est être bien aveugle que de chicaner sur tout cela; il ne faut qu'une seule chose pour confondre ces esprits contentieux; c'est que le culte extérieur n'est qu'un langage pour signifier ce qu'on ressent au dedans. Si donc à la vue de la croix tout ce que je sens pour Jésus-Christ se réveille, pourquoi à la vue de la croix ne donnerais-je pas toutes les marques extérieures de mes sentiments? Et cela, qu'est-ce autre chose que d'honorer la croix comme elle peut être honorée, c'est-à-dire par rapport et en mémoire de Jésus-Christ crucifié?

Mais de tous les actes extérieurs qu'on fait en présence d'un si saint objet, celui qui lui convient le mieux, c'est la génuflexion et le prosternement : car la croix nous faisant souvenir de cette profonde humiliation de Jésus-Christ jusqu'à la mort, et à la mort de la croix, que pouvons-nous employer de plus convenable à la commémoration d'un tel mystère, que la marque la plus sensible d'un profond respect? et n'est-il pas juste que « tout genou fléchisse, » au signal comme « au nom de Jésus, et dans les « cieux et sur la terre, et jusque dans les enfers; « et » non-seulement « que toute langue con- « fesse » en parlant, mais que tout homme, en se prosternant, reconnaisse, par le langage de tout son corps, « que le Seigneur Jésus est dans « la gloire de Dieu son Père [2] ? »

Voilà, mon cher Frère, ce qu'on fait quand on se prosterne devant la croix. La vraie croix où le Sauveur a été attaché, et celles que nous faisons pour nous en conserver le souvenir, attirent les mêmes respects, comme elles excitent les mêmes sentiments; et il n'y a de différence que dans les degrés, c'est-à-dire du plus au moins, étant naturel à l'homme d'augmenter les marques de son respect et de son amour, selon qu'il est plus ou moins touché au dedans, et que les objets qui se présentent à ses sens sont plus propres à lui réveiller le souvenir de ce qu'il aime.

Les protestants demandent qui est-ce qui a requis ces choses de nos mains, et traitent ce culte de superstitieux, parce qu'il n'est pas commandé; et ils sont si grossiers, qu'ils ne songent pas que le fond de ces sentiments étant commandé, les marques si convenables que nous employons non-seulement pour les exprimer, mais encore pour les exciter, ne peuvent être que louables, et agréables à Dieu et aux hommes. Qui est-ce qui nous a ordonné de célébrer la pâque en mémoire de la résurrection de notre Sauveur, la Pentecôte en mémoire de la descente du Saint-Esprit et de la naissance de l'Eglise, la nativité de Notre-Seigneur, et les autres fêtes tant de Jésus-Christ que de ses saints? Il n'y en a rien d'écrit. Hommes grossiers et charnels, qui n'avez que le nom de la piété, appellerez-vous du nom de superstition une si belle partie du culte des Chrétiens, sous prétexte qu'elle n'est pas ordonnée dans l'Ecriture? Le fond en est ordonné : il est ordonné de se souvenir des mystères de Jésus-Christ, et par la même raison de conserver la mémoire des vertus de ses serviteurs, comme d'autant de merveilles de sa grâce, et d'exemples pour exciter notre piété. Le fond étant ordonné, qu'y avait-il de plus convenable que d'établir de certains jours qui, par eux-mêmes, et sans qu'il soit besoin de parler, excitassent les fidèles à se souvenir de choses si mémorables? La chose étant si bonne, les signes qu'on institue pour en perpétuer et renouveler le souvenir ne peuvent être que très-bons. Appliquez ceci à la croix, et aux saintes cérémonies par lesquelles nous l'honorons, vous y trouverez la même chose, parce que vous n'y trouverez que des moyens non-seulement très-innocents, mais encore très-convenables pour réveiller le souvenir de la mort salutaire de Jésus-Christ, avec tous les sentiments qu'elle doit exciter.

Voilà pour ce qui regarde les choses; après quoi c'est une trop basse chicane de disputer des mots : en particulier, celui d'adorer a une si grande étendue, qu'il est ridicule de le condamner, sans en avoir auparavant déterminé tous les sens. On adore Dieu, et en un certain

[1] *I Cor.*, II, 2.—[2] *Philip.*, II, 10, 11.

sens on n'adore que lui seul : on adore le Roi [1] : on *adore l'escabeau des pieds* du Seigneur [2], c'est-à-dire l'arche : on *adore la poussière* que les pieds des saints ont foulée, et *les vestiges de leurs pas* [3], on se prosterne devant; on les *lèche*, pour ainsi dire; et *Jacob adora le sommet du bâton* de commandement de Joseph, comme saint Paul l'interprète [4]. Voilà pour les expressions de l'Ecriture. En les suivant, les Pères ont dit qu'on adore la crèche, le sépulcre, la croix du Sauveur, les clous qui l'ont percé, les reliques des martyrs et les gouttes de leur sang, leurs images, et les autres choses animées et inanimées. Avant que de condamner ces expressions, il faut distribuer le terme d'adoration à chaque chose, selon le sens qui lui convient; et c'est ce que fait l'Eglise, en distinguant l'adoration souveraine d'avec l'inférieure, et la relative d'avec l'absolue, avec une précision que les adversaires eux-mêmes, et entre autres le ministre Aubertin sont obligés de reconnaître. Personne n'ignore les passages des anciens, où il est expressément porté qu'on adore l'Eucharistie; ces messieurs l'expliquent d'une adoration respective qu'on lui rendait, selon eux, comme étant représentative de Jésus-Christ, en quoi certainement ils se trompent, puisque s'il était ici question de rapporter ces passages, on y verrait clairement qu'on adore l'Eucharistie de l'adoration qui est due à la personne de Jésus-Christ qu'on y reconnaît présente. Mais quoi qu'il en soit, il est certain que la moindre adoration qu'on lui pût rendre était la relative, qui par conséquent demeure incontestable.

Selon cette distinction, l'on doit dire que Dieu seul est adorable, parce qu'il l'est avec une excellence qui ne peut convenir qu'à lui : on dit, dans le même sens, qu'il est seul digne de louange, seul aimable, seul immortel, seul sage; parce qu'encore que ses créatures participent en quelque façon à toutes ces choses, ce n'est qu'en lui, ce n'est que par lui, ce n'est que par rapport à lui : il faut donc s'expliquer avant que de condamner, et ne pas chicaner sur les mots.

C'est ce qui fait l'explication du passage de saint Ambroise que vous alléguez, et le parfait dénoûment de tous les passages qui semblent contraires en cette matière. Ce grand docteur, en parlant de sainte Hélène, mère de Constantin, dit qu'ayant trouvé la vraie croix où Jésus-Christ avait été attaché, elle adora le Roi, et non pas le bois; il a raison; personne n'adore le bois; sa figure est ce qui le rend digne de respect, non à cause de ce qu'il est, mais à cause de ce qu'il rappelle à la mémoire. Le même saint Ambroise n'a pas laissé de dire ailleurs qu'on adore dans les rois la croix de Jésus-Christ; on adore donc la croix, et on ne l'adore pas à divers égards. On l'adore, car c'est devant elle qu'on fait un acte extérieur d'adoration quand on se prosterne. On ne l'adore pas, car l'intention et les mouvements intérieurs, qui sont le vrai culte, vont plus loin, et se terminent à Jésus-Christ même.

Saint Thomas attribue à la croix le culte de lâtrie, qui est le culte suprême : mais il s'explique en disant que c'est une lâtrie respective, qui dès là en elle-même n'est plus suprême, et ne le devient que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ. Le fondement de ce saint docteur, c'est que le mouvement qui porte à l'image est le même que celui qui porte à l'original, et qu'on unit ensemble l'un et l'autre. Qui peut blâmer ce sens? personne sans doute : si l'expression déplaît, il n'y a qu'à la laisser là, comme a fait sans hésiter le P. Pétau; car, l'Eglise n'a pas adopté cette expression de saint Thomas; mais on sera faible et bien vain, si on est étonné de choses qui ont un sens si raisonnable. En vérité, cela fait pitié; et quand on songe que ces chicanes sont poussées jusqu'à rompre l'unité, cela fait horreur.

Ceux qui vous ont dit qu'on devait honorer ou adorer tout ce qui sortait du corps de Jésus-Christ, n'ont pas pris de justes idées de ce qu'on honore, d'où il faut exclure tout ce qui a certaines indécences; mais qu'on ne doive honorer tout ce qui serait sorti du corps du Sauveur pour l'amour qu'il avait pour nous, et qui servirait par conséquent à nous faire souvenir de cet amour, comme les larmes et le sang qu'il a versés pour nos péchés, comme les sueurs que ses saints et continuels travaux lui ont causées, et les autres choses de cette nature; on ne le peut nier sans être insensible à ses bontés. Savoir s'il reste quelque part ou de ce sang, ou de ces larmes, c'est ce que l'Eglise ne décide pas : elle tolère même sur ce sujet-là les traditions de certaines Eglises, sans qu'on doive se trop soucier de remonter à la source : tout cela est indifférent, et ne regarde pas le fond de la religion. Je dois seulement vous avertir que le sang et les larmes qu'on garde comme étant sortis de Jésus-Christ, ordinairement ne sont que des larmes et du sang qu'on prétend sortis de certains crucifix dans des occasions particulières, et que quelques Eglises ont conservés en mémoire du miracle : pensées pieuses, mais que l'Eglise laisse pour telles qu'elles sont, et qui ne

[1] *I Reg.*, XXIV, 9. — [2] *Psal.* XCVIII, 5. — [3] *Isa.*, XLIX, 23; LX, 14. — [4] *Hebr.* XI 21.

font ni ne peuvent faire l'objet de la foi.

Je suis bien aise, mon cher Frère, que vous receviez cette lettre avant le vendredi saint; non que je croie que vous hésitiez sur l'adoration de la croix; vous êtes en trop bonne école pour cela; mais afin que vous la pratiquiez avec de plus tendres sentiments, en regardant tout le mystère de Jésus-Christ ramassé dans la seule croix, et tous les sentiments de la pitié ramassés dans l'honneur que vous lui rendez.

C'est là, mon cher Frère, que vous puiserez un invincible courage pour souffrir jusqu'à la fin le martyre où vous engage votre profession, vous contentant de la part que Jésus-Christ vous veut donner à ses souffrances et à sa couronne.

C'est là que vous formerez une sainte résolution de porter votre croix tous les jours; et ce joug que votre Sauveur a mis sur vos épaules vous sera doux.

C'est là enfin que vous serez embrasé d'un saint et immuable amour pour Jésus-Christ, qui a porté vos péchés sur le bois, qui vous a aimé, et qui a donné sa vie pour vous; et vous lui rendrez d'autant plus d'honneur, que l'état où vous le verrez sera plus humiliant.

Demandez à votre cher Père ma Lettre pastorale aux fidèles de mon diocèse : vous y trouverez beaucoup de difficultés sur le culte extérieur résolues, si je ne me trompe, assez nettement. J'aurai soin de vous envoyer tous mes ouvrages aussitôt qu'on le pourra, puisque vous le souhaitez.

J'adresse cette réponse au monastère de N., où je présume que vous pourrez être de retour, et d'où en tout cas votre cher Père voudra bien vous l'envoyer. Rendez-vous digne de porter son nom, et de la tendre amitié dont il vous honore : quand il trouvera à propos de vous élever aux ordres, nonobstant votre répugnance, je lui offre de bon cœur ma main, et je réglerai volontiers sur cela les voyages que je ferai à N., qui est assurément le lieu du monde où je m'aime le mieux, après celui auquel Dieu m'a attaché. A vous de tout mon cœur, et sans réserve, mon très-cher Frère et fidèle ami.

† J. Bénigne, év. de Meaux.

A Versailles, le 17 mars 1691.

RECUEIL

DE PIÈCES, DE LETTRES ET DE DISSERTATIONS

CONCERNANT

UN PROJET DE RÉUNION DES PROTESTANTS DE FRANCE ET D'ALLEMAGNE

A L'EGLISE CATHOLIQUE

PREMIÈRE SECTION

PIÈCES

CONCERNANT UN PROJET DE RÉUNION DES PROTESTANTS DE FRANCE A L'ÉGLISE CATHOLIQUE [1].

LETTRE PREMIÈRE.

BOSSUET A FERRY.

Metz, 1666.

MONSIEUR,

J'envoie apprendre des nouvelles de votre santé, et vous supplier de me mander quel jour nous pourrons conférer ensemble. Ce sera dès aujourd'hui, si votre commodité le permet; sinon le jour que vous en aurez le loisir. Je me rendrai chez vous et en votre bibliothèque, vous suppliant seulement que nous soyons seuls et en liberté. Songez à votre santé, et croyez que je suis très-parfaitement à vous.

BOSSUET, *grand doyen de Metz.*

LETTRE II.

BOSSUET A FERRY.

Je vous envoie, Monsieur, par écrit, ce que j'eus l'honneur de vous dire dernièrement. Je l'aurais fait plus tôt, si j'en eusse eu le loisir. Je vous prie de me mander si je pourrai avoir l'honneur de vous entretenir jeudi matin, et de me croire à jamais.

Votre très-humble et très-obéissant serviteur.

BOSSUET.

[1] Les pièces suivantes regardent un projet de réunion des protestants de France à l'Eglise catholique, auquel l'abbé Bossuet, alors grand doyen de Metz, et encore jeune, travaillait avec un zèle et une capacité qui annonçaient déjà ce qu'on devait attendre de lui dans la suite. Mais malheureusement, comme on le verra par les différentes lettres et écrits que nous donnons ici, l'esprit de schisme, la jalousie, les vues d'intérêt qui dominaient la plupart des ministres protestants opposèrent une trop grande résistance aux efforts de ce docte et généreux abbé, pour qu'il pût réussir. — Dom Déforis fut redevable de toutes les pièces qui concernent ce projet de réunion à M. Emmery, avocat distingué au parlement de Metz, qui lui en communiqua les originaux. (*Edit. de Déforis.*)

LETTRE III.

BOSSUET A FERRY.

EXPLICATION DE DIFFÉRENTS POINTS DE CONTROVERSE.

Du mérite des œuvres.

Sur le mérite des œuvres, l'Eglise catholique croit que la vie éternelle doit être proposée aux enfants de Dieu, et comme une grâce qui leur est miséricordieusement promise par Notre-Seigneur Jésus-Christ, et comme une récompense qui leur est fidèlement rendue en vertu de cette promesse [1].

Elle croit que le mérite des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante, qui nous est donnée gratuitement par Jésus-Christ, et que c'est un effet de l'influence continuelle de ce divin chef sur ses membres.

Comme c'est le Saint-Esprit qui fait en nous, par sa grâce, tout ce que nous faisons de bien, l'Eglise catholique ne peut croire que les bonnes œuvres des fidèles ne soient très-agréables à Dieu, et de grande considération devant lui; et elle se sert du mot de mérite pour signifier la valeur, le prix et la dignité de ces œuvres, que nous faisons par la grâce du Saint-Esprit. Mais comme toute leur sainteté vient de Dieu, qui fait les bonnes œuvres en nous, elle enseigne qu'en couronnant les mérites de ses serviteurs, il couronne ses dons [2].

Enfin elle enseigne que nous, qui ne pouvons

[1] Ce sont les propres paroles du concile de Trente, sess. 5. c. 16.— [2] Absit ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur, et non in Domino; cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona Ibid.

rien de nous-mêmes, pouvons tout avec celui qui nous fortifie; en telle sorte que l'homme n'a rien de quoi se glorifier ni de quoi se confier en lui-même; mais que toute sa confiance et toute sa gloire est en Jésus-Christ, en qui nous vivons, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons, faisant des fruits dignes de pénitence, qui ont de lui toute leur force, par lui sont offerts au Père, et en lui sont acceptés par le Père[1]. C'est pourquoi nous demandons tout, nous espérons tout, nous rendons grâces de tout par Notre-Seigneur Jésus-Christ, etc. Nous ne comprenons pas qu'on puisse nous attribuer une autre pensée.

De l'Eucharistie et du sacrifice.

Sur la sainte Eucharistie, l'Eglise distingue deux choses: savoir la consécration, et la manducation ou participation actuelle de cette viande céleste.

Par la consécration, nous croyons que le pain et le vin sont changés réellement au corps et au sang de Jésus-Christ.

Par la manducation, nous croyons recevoir ce corps et ce sang aussi réellement et aussi substantiellement qu'ils ont été donnés pour nous à la croix.

Nous croyons que ces deux actions distinctes, c'est-à-dire tant la consécration que la manducation, sont très-agréables à Dieu.

C'est en la consécration que consiste principalement l'action du sacrifice que nous reconnaissons dans l'Eucharistie, en tant que la mort de Jésus-Christ y est représentée, et que son corps et son sang y sont mystiquement séparés par ces divines paroles: « Ceci est mon corps, ceci est « mon sang. »

Nous croyons donc que, par ces paroles, non-seulement Jésus-Christ se met lui-même actuellement sur la sainte table, mais encore qu'il s'y met revêtu des signes représentatifs de sa mort. Ce qui nous fait voir que son intention est de s'y mettre comme immolé; et c'est pourquoi nous disons que cette table est aussi un autel.

Nous croyons que cette action par laquelle le Fils de Dieu est posé sur la sainte table sous les signes représentatifs de sa mort, c'est-à-dire la consécration, porte avec soi la reconnaissance de la haute souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix, et l'y perpétue en quelque sorte.

[1] Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia possumus : ita non habet homo unde glorietur ; sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri; per illum recepiantur a Patre. Sess. 14, c. 8,

Nous croyons aussi que cette même action nous rend Dieu propice, parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire de son Fils pour les pécheurs, ou plutôt son Fils même revêtu, comme il a été dit, des signes représentatifs de cette mort par laquelle il a été apaisé.

C'est pour cela que nous disons que Jésus-Christ s'offre encore dans l'Eucharistie: car s'étant une fois dévoué pour être notre victime, il ne cesse de se présenter pour nous à son Père, selon ce que dit l'Apôtre[1], qu'il paraît pour nous devant la face de Dieu.

Il ne faut point disputer du mot. Si l'on entend par offrir, l'oblation qui se fait par la mort de la victime, il est vrai que Jésus-Christ ne s'offre plus. Mais il s'offre, en tant qu'il paraît pour nous, qu'il se présente pour nous à Dieu, qu'il lui remet devant les yeux sa mort et son obéissance, en la manière qui est expliquée ici.

Nous croyons donc que sa présence sur les saints autels, en cette figure de mort, est une oblation continuée qu'il fait de lui-même, et de sa mort et de ses mérites, pour le genre humain. Nous nous unissons à lui en cet état, et nous l'offrons ainsi qu'il s'offre lui-même, protestant que nous n'avons rien à présenter à Dieu que son Fils et ses mérites. Si bien que le voyant par la foi présent sur l'autel, nous le présentons à Dieu comme notre unique propitiateur par son sang; et tout ensemble nous nous offrons avec lui, comme des hosties vivantes, à la majesté divine.

Ce n'est pas bien raisonner que de dire que l'oblation de la croix n'est pas suffisante, supposé que Jésus-Christ s'offre encore dans l'Eucharistie; de même qu'il ne s'ensuit pas qu'à cause qu'il continue d'intercéder pour nous dans le ciel, son intercession sur la croix soit imparfaite et insuffisante pour notre salut.

Tout cela n'empêche donc pas qu'il ne soit très-véritable que Jésus-Christ n'est offert qu'une fois; parce qu'encore qu'il se soit offert en entrant au monde pour être notre victime, ainsi que l'Apôtre le remarque[2]; encore que nous croyions qu'il ne cesse de se présenter pour nous à Dieu, non-seulement dans le ciel, mais encore sur la sainte table; néanmoins tout se rapporte à cette grande oblation par laquelle il s'est offert une fois à la croix, pour être mis en notre place, et souffrir la mort qui nous était due. Et nous savons que tout le mérite de notre rédemption est tellement attaché à ce grand sacrifice de la croix, qu'il ne nous reste plus rien à faire dans celui de l'Eucharistie, que d'en célébrer la mémoire et de nous en appliquer la vertu.

[1] *Hebr.*, IX, 24. — [2] *Ibid.*, X, 5.

Aussi ne pensons-nous pas que la victime que nous présentons dans l'Eucharistie y doive être de nouveau effectivement détruite : parce que le Fils de Dieu a satisfait une fois très-abondamment à cette obligation par le sacrifice de la croix, comme l'apôtre saint Paul le prouve divinement dans son *Epître aux Hébreux* [1]. Tellement que le sacrifice de l'Eucharistie étant établi en commémoration, il n'y faut chercher qu'une mort et une destruction mystique ; en laquelle la mort effective que le Fils de Dieu a soufferte une fois pour nous soit représentée.

Tel est le sacrifice de l'Eglise, sacrifice spirituel, où le sang n'est répandu qu'en mystère, où la mort n'intervient que par représentation ; sacrifice néanmoins très-véritable, en ce que Jésus-Christ, qui en est l'hostie, y est réellement contenu sous cette figure de mort ; mais sacrifice commémoratif, qui ne subsiste que par sa relation au sacrifice de la croix [2], et en tire toute sa vertu.

Du culte des Saints.

Sur le culte religieux, l'Eglise catholique enseigne qu'il se doit rapporter à Dieu comme à sa fin nécessaire ; et c'est pourquoi l'honneur qu'elle rend à la sainte Vierge et aux saints fait partie de la religion, à cause qu'elle leur rend cet honneur par la relation et pour l'amour de Dieu seul.

Elle défend expressément de croire aucune divinité, ou vertu et efficace dans les images, pour laquelle elles doivent être révérées, ni d'y mettre et attacher sa confiance, et veut que tout l'honneur se rapporte aux prototypes qu'elles représentent [3].

On peut connaître en quel esprit elle honore les images, par proportion de l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Evangile. Tout le monde voit bien que dans la croix elle adore le Crucifié ; et que si ses enfants inclinent la tête devant le livre de l'Evangile et le baisent, tout cet honneur se termine à la Vérité éternelle qui nous y est proposée.

L'Eglise catholique nous apprend à prier les saints de se rendre nos intercesseurs, dans le même esprit de charité et de société fraternelle que nous en prions les fidèles qui sont sur la terre, avec cette différence qu'elle croit les prières de ceux-là sans comparaison plus efficaces, à cause de l'état de gloire où ils sont. Néanmoins elle n'impose aucune obligation aux particuliers de s'adresser à eux, et leur conseille seulement cette pratique comme très-sainte et très-profitable.

Elle croit, avec toute l'antiquité chrétienne, que plusieurs des fidèles sont en état d'être soulagés par les prières et les sacrifices des vivants ; mais elle ne détermine pas en quel lieu ils sont détenus, ni quelle est la nature et la manière de leurs peines.

Elle honore l'Eglise romaine comme la mère et la maîtresse de toutes les Eglises, *matrem ac magistram*, et croit que l'apôtre saint Pierre et ses successeurs ont reçu de Jésus-Christ l'autorité principale pour régir le peuple de Dieu, entretenir l'unité du corps, et conserver le sacré dépôt de la foi ; mais elle n'oblige pas à reconnaître l'infaillibilité dans la doctrine ailleurs que dans tout le corps de l'Eglise catholique.

Si messieurs de la religion prétendue réformée n'ont pas encore les yeux ouverts pour connaître la vérité des articles ci-dessus, tous ceux qui sont éclairés ne peuvent refuser d'avouer, du moins selon leurs principes, qu'ils ne contiennent rien qui renverse les fondements du salut.

J.-B. BOSSUET, *grand doyen de Metz.*

LETTRE IV.

BOSSUET A FERRY.

Metz, 15 Juillet 1666.

Nouvelle explication sur le sacrifice de l'Eucharistie.

L'essence du sacrifice de l'Eucharistie consiste précisément dans la consécration, par laquelle, en vertu des paroles de Jésus-Christ, son corps et son sang précieux sont mis réellement sur la sainte table, mystiquement séparés sous les espèces du pain et du vin.

Par cette action précisément prise, et sans qu'il y soit rien ajouté de la part du prêtre, Jésus-Christ est offert réellement à son Père, en tant que son corps et son sang sont posés devant lui, actuellement revêtus des signes représentatifs de sa mort.

Comme cette consécration se fait au nom, en la personne et par les paroles de Jésus-Christ, c'est lui véritablement et qui consacre et qui offre, et les prêtres ne sont que simples ministres.

La prière qui accompagne la consécration, par laquelle l'Eglise déclare qu'elle offre Jésus-Christ à Dieu par ces mots, *offerimus*, et autres

[1] *Hebr.*, VII, 27. — [2] Ut relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur. *Conc. Trid.*, sess. 22, c. 1. — [3] Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendæ... vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, etc. Sed quoniam honos qui eis exhibetur refertur ad prototypa...; ita ut per imagines quas osculamur... Christum adoremus, et sanctos quorum similitudinem gerunt veneremur. *Ibid.*, sess. 25, cap. *De invocatione*, etc.

semblables, n'est point de l'essence du sacrifice, qui peut absolument subsister sans cette prière.

L'Eglise explique seulement, par cette prière, qu'elle s'unit à Jésus-Christ, qui continue à s'offrir pour elle, et qu'elle s'offre elle-même à Dieu avec lui, et en cela le prêtre ne fait rien de particulier que tout le peuple ne fasse conjointement, avec cette seule différence, que le prêtre le fait comme ministre public et au nom de toute l'Eglise.

Cela étant bien entendu, il paraît que cette oblation réelle du corps et du sang de Jésus-Christ est une suite de la doctrine de la réalité, et qu'il ne faut point demander à l'Eglise autre commission pour offrir, que celle qui lui est donnée pour consacrer, puisque l'oblation en son essence c'est la consécration elle-même.

Je ne dis plus rien du rapport de cette oblation avec celle de la croix, parce que je crois l'avoir assez expliquée dans mon écrit précédent. Seulement il faut prendre garde d'éviter l'équivoque du mot d'*offrir*, ainsi que cet écrit le remarque, et tenir pour très-assuré qu'on ne peut pas s'éloigner davantage de l'intention de l'Eglise, que de croire qu'elle cherche dans le sacrifice de l'Eucharistie quelque chose qui doive suppléer à quelque défaut du sacrifice de la croix, qu'elle sait être d'un mérite, d'une perfection et d'une vertu infinis; si bien que tout ce qui se fait ensuite ne tend qu'à nous l'appliquer.

Lorsque l'Eglise catholique dit ces mots, *offerimus* et autres semblables, dans sa liturgie, et qu'elle offre Jésus-Christ présent sur la sainte table à son Père par ces paroles, elle ne prétend point, par cette oblation, présenter à Dieu ni lui faire un nouveau paiement du prix de son salut, mais seulement employer les mérites et l'intercession de Jésus-Christ auprès de lui, et le prix qu'il a payé une fois pour nous en la croix.

J.-B. Bossuet, *doyen de l'Eglise de Metz.*

LETTRE V.

BOSSUET A FERRY.

Monsieur,

Vous m'obligerez beaucoup de m'envoyer présentement, par ce porteur, les Actes du colloque de Poissy, dont vous venez de me parler, et de marquer les endroits que vous estimez considérables. Je les parcourrai avant mon départ, et donnerai bon ordre que le livre vous soit soigneusement rendu. Je suis très-parfaitement à vous.

Bossuet.

LETTRE VI.

BOSSUET A FERRY.

A Paris, ce 21 aout 1666.

Monsieur,

Je crois avoir déjà fait quelques avances très-considérables pour l'affaire que vous m'avez recommandée. J'espère qu'elle sera trouvée juste et raisonnable en votre personne : et comme je n'ai pu encore aller à la cour tant qu'elle a été à Fontainebleau, à cause des occupations qui m'ont arrêté ici; à présent qu'elle est à Vincennes, je prétends que dans peu de temps je pourrai vous donner des nouvelles assurées, et telles que vous les souhaitez.

Cependant je vous supplie de voir le récit, que j'ai dressé le plus simplement que j'ai pu des choses que nous avons traitées, et d'avoir la bonté de dire à mon père ce que vous en jugerez, et s'il y a eu quelque chose de plus ou de moins. Je vous garderai sur ce sujet et sur toutes choses tel secret que vous prescrirez; et de mon côté je n'empêche pas que vous ne communiquiez tout ce que je vous ai donné par écrit, à ceux à qui vous le jugerez à propos.

Permettez que je vous conjure de nouveau de vous appliquer à la grande et importante affaire dont nous avons parlé, et croyez que c'est de très-bonne foi, et sans avoir dessein de tromper ni de violenter personne, que l'on y veut travailler. Au reste, je ne puis assez vous dire combien je vous suis acquis, ni l'extrême désir que j'ai de vous faire connaître que je suis de cœur, Monsieur, votre, etc.

Bossuet, *grand doyen de Metz.*

EXTRAITS DE DIFFÉRENTES LETTRES DE L'ABBÉ BOSSUET A SON PÈRE, SUR M. FERRY.

Du 20 *août* 1666. — Je pense à M. Ferry, et verrai, avant mon départ, tout ce qui se pourra faire pour lui. La cour est un peu difficile pour les moindres grâces qui ont quelque apparence de suite. J'y agis comme pour moi-même.

Du 21 *août.* — Je vous prie de rendre en main propre à M. Ferry cette lettre ou mémoire, et de dire que j'espère faire, à son contentement, l'affaire qu'il m'a recommandée, et de le prier de vous dire ce qu'il pense de ce mémoire.

Du 1er *septembre.* — Je vous prie de dire à M. Ferry que j'ai parlé au roi avec tous les témoignages d'estime dus à son mérite. Il me reste à instruire M. Le Tellier, que je n'ai pu encore voir. Je puis bien lui dire néanmoins que l'affaire semble prendre un bon train. Les Pères Jésuites, nommément le P. Annat, prennent

fort bien la chose, et entrent dans nos sentiments.

Du 4 septembre. — Sur le sujet de M. Ferry, j'ai parlé de son affaire au roi et à M. Le Tellier, avec tout le bon témoignage que j'ai pu rendre de sa personne et de son mérite. On paraît disposé à l'obliger : on désire savoir les termes du règlement en vertu duquel on prétend l'exclure du droit de faire fonction, après qu'il aura un successeur, et les raisons particulières qu'il a contre. Je suis instruit de ce dernier : il faut avoir les termes du règlement. Vous pouvez l'assurer que je n'omettrai rien de ce qui dépendra de moi pour son service.

Il est vrai que plusieurs théologiens d'importance confèrent ici des moyens de terminer les controverses avec messieurs de la religion prétendue réformée, et de nous réunir tous ensemble. Il y a quelques ministres convertis, fort capables, qui donnent des ouvertures qui sont bien écoutées : ils procèdent sans passion et avec beaucoup de charité pour le parti qu'ils ont quitté; c'est ce que vous pouvez dire à M. Ferry, et que très-assurément on veut procéder chrétiennement et de bonne foi.

Du 20 septembre. — Je fais un voyage de huit ou dix jours; à mon retour, je ferai plus ample réponse à M. Ferry. Je vous supplie de lui dire en attendant, que pour son affaire particulière on n'omettra rien; pour la générale, dont nous avons parlé ensemble, qu'on est persuadé qu'il y peut beaucoup et qu'il a bonne intention. Il a bien pris mes pensées, et plût à Dieu que tous eussent ses lumières et sa droiture.

LETTRE VII.

BOSSUET PÈRE A FERRY.

Voilà, Monsieur, les extraits au vrai, que vous avez désirés de moi, des lettres de mon fils. Je demande pour moi la satisfaction qu'il vous a plu me promettre de l'honneur de votre conférence sur les points portés dans le mémoire que je vous ai mis en main de la part de mon fils, de l'affection cordiale duquel je vous assure comme de la mienne.

Je suis, Monsieur, votre, etc. BOSSUET.

Faites-moi savoir quand il vous plaira que je vous voie, et chez vous et à votre loisir, sans incommodités, dès aujourd'hui ou demain, pourvu que ce ne soit pas demain matin.

LETTRE VIII.

FERRY A...

8 fév. 1667.

La dernière lettre que M. Bossuet père m'a communiquée de M. son fils, ne portait autre chose, sinon ces mots : « Je pense ou je crois qu'à force de tourner l'affaire de M. Ferry, nous en tirerons quelque chose de favorable. » Et parce que je n'avais rien répondu en la mienne du 2 décembre 1666, à ce qu'il m'avait écrit dans sa précédente, touchant l'invocation des saints, parce que je voyais bien que nous ne tomberions pas d'accord facilement sur cet article, qu'il voulait être laissé dans le culte public, il ajoutait à son père qu'il reconnaissait bien que ces matières ne se pouvaient traiter commodément que dans des entretiens familiers et en présence.

LETTRE IX.

BOSSUET A...

21 août 1666.

RÉCIT *de ce qui avait été traité entre le ministre Ferry et l'abbé Bossuet, dans plusieurs conférences particulières qu'ils avaient eues ensemble.*

Nous sommes demeurés d'accord que nous étions obligés de part et d'autre de travailler de tout notre pouvoir à remédier au schisme qui nous sépare, et fermer une si grande plaie.

Je lui dis que, de notre part, la disposition était plus grande que jamais pour s'y appliquer et en chercher les moyens.

Que le plus nécessaire de tous était de nous expliquer amiablement; et que le temps et l'expérience ayant montré qu'il y avait beaucoup de malentendus et de disputes de mots dans nos controverses, on a sujet d'espérer que par ces éclaircissements elles seront ou terminées tout à fait, ou diminuées considérablement.

Que pour cette raison, un grand nombre de nos théologiens étaient résolus de chercher les occasions de conférer de ces matières avec les ministres que l'on croirait les plus doctes, les plus raisonnables et les plus enclins à la paix; et que, l'ayant toujours cru tel, j'aurais grande joie que nous puissions nous ouvrir à fond, comme aussi lui de son côté en a témoigné beaucoup.

Il nous a semblé à tous deux qu'un siècle et demi de disputes devait avoir éclairci beaucoup de choses, qu'on devait être revenu des extrémités, et qu'il était temps plus que jamais de voir de quoi nous pouvions convenir.

Il a trouvé bon et nécessaire d'examiner les causes principales qui ont éloigné de nous ceux de sa communion, et de considérer ce qui serait à expliquer de leur part ou de la nôtre, pour faire qu'ils pussent ou revenir tout à fait à nous, ou du moins se rapprocher.

Nous sommes convenus que la question préa-

lable, et qu'il fallait poser pour fondement, était de savoir si les dogmes pour lesquels ils nous ont quittés, détruisaient, selon leurs principes, les fondements du salut.

Etant entrés dans le détail, il a accordé que l'article de la réalité dans l'Eucharistie ne détruisait pas ce fondement, vu que ni nous ni les luthériens ne donnions point la présence de Jésus-Christ dans le ciel, en la manière ordinaire des corps.

Quant à la transsubstantiation, il a reconnu que les siens soutenaient aux luthériens que nous raisonnions en cela plus conséquemment qu'ils ne font, et que c'était un des arguments dont ils se servaient contre eux.

Et pour l'adoration, il a dit qu'il ne pourrait ni l'improuver ni la condamner en ceux qui croient la présence de Jésus-Christ dans le saint Sacrement.

Sur le sacrifice de l'Eucharistie, après les explications que je lui ai données par écrit, il est demeuré d'accord qu'il n'y avait plus de difficulté. Et toutefois, je n'ai rien avancé qui ne soit approuvé universellement parmi les nôtres; et très-assurément l'Eglise se contentera que nos adversaires en conviennent : ce qui doit donner grande espérance de s'accorder dans les autres points, pourvu qu'on veuille s'entendre; puisqu'on a pu convenir de celui-ci, sur lequel lui-même avait cru qu'il y aurait le plus de peine.

A l'égard de la justification, il est aussi convenu d'abord qu'en nous entendant bien, toute la question se résoudrait ou à des disputes de mots, ou à des choses très-peu nécessaires; en telle sorte qu'il n'y aurait pas de difficulté pour cet article, qui est néanmoins le principal et le plus essentiel de tous.

Au sujet des prières adressées aux saints, je l'ai fait souvenir qu'il avait écrit et enseigné formellement dans son Catéchisme, qu'elles n'avaient pas empêché nos pères d'être sauvés, pourvu qu'ils aient mis toute leur confiance en Jésus-Christ; et il est demeuré d'accord de l'avoir ainsi enseigné.

Après que je lui eus exposé ce que dit le concile de Trente [1] qu'il ne faut point attacher sa confiance aux images, ni croire en elles aucune vertu pour laquelle elles doivent être honorées; mais qu'on ne leur rend aucun honneur qu'en mémoire, et par relation à ceux qu'elles représentent, il n'y fit pas, la première fois que nous en parlâmes, beaucoup de difficulté; mais une seconde fois il s'y arrêta un peu davantage, me faisant néanmoins connaître que l'on pourrait convenir en cet article et en celui de la prière des saints, à cause que nous ne reconnaissons aucune obligation aux particuliers de pratiquer ces choses.

[1] Sess. 25.

En effet, de là on peut voir que nous sommes bien éloignés de mettre l'essentiel de la religion dans ces pratiques, qui ne font partie du culte religieux qu'autant qu'elles se rapportent à Dieu, qui en est la fin essentielle et dernière.

Nous parlâmes peu du purgatoire et de la prière pour les morts; mais lui ayant récité mot à mot les passages de saint Augustin dans le *Manuel* à Laurent [1], et dans les sermons 17 [2] et 32 [3] des paroles de l'Apôtre, où il distingue nettement trois sortes de morts, dont les uns sont très-bons et n'ont pas besoin de nos prières, les autres très-mauvais et ne peuvent en être soulagés, les troisièmes comme entre deux et reçoivent un grand secours par les vœux et les sacrifices de l'Eglise, ce qui est en termes formels la doctrine que nous professons, il n'approuva pas cette créance; mais, lui ayant demandé s'il se serait séparé pour cela de la communion de saint Augustin, il me répondit que non.

Nous n'avons parlé que de ces articles, et en les traitant nous ne sommes pas entrés dans la question, savoir s'il les faut croire ou non; mais seulement dans celle s'ils renversent le fondement du salut; et cela m'ayant donné sujet de lui demander quel était ce fondement du salut, il a décidé nettement, ainsi qu'il l'avait déjà fait dans ses écrits, que c'était celui de la justification et de la confiance en Dieu par Jésus-Christ seul, qu'il a appelé le sommaire de la religion chrétienne, et sur lequel nous avons reconnu plusieurs fois que nous conviendrions très-facilement, pourvu que nous voulussions nous entendre.

Je lui ai rapporté sur ce sujet quelques endroits du concile de Trente, où il est déclaré que le Chrétien n'a de *confiance qu'en Jésus-Christ*; et la prière que nous faisons tous les jours dans le sacrifice de la messe, en ces mots: *Nobis quoque peccatoribus, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum beatis apostolis tuis et martyribus,... intra quorum nos consortium, non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte, per Christum Dominum nostrum.*

Ainsi, puisqu'il est constant qu'on ne peut nous accuser *de nier ce fondement du salut*, je crois qu'il est impossible de n'avouer pas que

[1] Cap. 109 et 110, n. 26, tom. VI. — [2] Cap. 1, nunc serm. 159: n. tom. V. — [3] Cap. 1, nunc serm. 172. n. 2.

notre doctrine ne renverse point ce principe essentiel de la foi et de l'espérance du Chrétien.

Sur cela m'ayant demandé si, quand lui et les siens seraient demeurés d'accord que notre doctrine ne détruit pas les fondements du salut, nous croirions les pouvoir obliger par là à la professer, et par conséquent à embrasser notre communion; je lui ai répondu nettement que ce n'était pas ma pensée, et ai reconnu que c'étaient deux choses à examiner avec eux séparément, savoir si une doctrine était véritable ou fausse, et savoir si elle renversait le fondement du salut ou non; que l'aveu de ce dernier ne tirait point à conséquence pour l'autre, et qu'il ne pouvait les engager à autre chose qu'à confesser que de tels dogmes devaient être supportés, mais non pour cela avoués ni professés.

J'ai ajouté toutefois que ce serait toujours une grande avance de convenir de ce point, si nous pouvions; que c'était par celui-là qu'il fallait commencer de traiter de la réunion, et le poser pour fondement, que quand nous ne pourrions pas aller plus avant quant à présent, ce serait toujours beaucoup d'avoir levé un si grand obstacle; que si lui ou les siens pouvaient être persuadés de ce point, ils étaient obligés en conscience de rendre ce témoignage à la vérité, surtout s'ils en étaient requis; que l'obligation de remédier au schisme était telle, qu'il n'y avait point de salut pour celui qui refuserait non-seulement de conclure, mais même d'acheminer cette affaire par toutes les voies raisonnables : et que, quand nous ne pourrions pas tout terminer d'abord, la charité chrétienne nous obligeait indispensablement de donner toutes les ouvertures possibles à ceux qui travailleront après nous à un ouvrage si nécessaire, et de diminuer autant qu'il se pourrait nos disputes et nos controverses; et tous ces articles ont passé entre nous comme indubitables.

M. Ferry m'ayant dit que c'était une entreprise digne du roi, de travailler à un si grand œuvre, j'ai répondu que cette affaire regardant la religion et la conscience, devait être premièrement traitée entre les théologiens, pour voir jusqu'à quel point elle pourrait être acheminée; mais qu'il ne fallait nullement douter que la piété du roi ne l'engageât à faire tout ce qui se pourrait pour un ouvrage de cette importance, sans violenter en rien la conscience des uns ni des autres, de quoi on savait que Sa Majesté était entièrement éloignée.

BOSSUET, *grand doyen de l'Eglise de Metz.*

LETTRE X

MAIMBOURG[1], A FERRY,

A Paris, ce 8 Sept. 1666.

J'ai reçu vos deux lettres, qui me furent rendues avant-hier au matin par notre correspondant, bien fermées et en fort bon état. Je ne saurais vous exprimer la joie et la consolation qu'elles m'ont données, à cela près que j'ai quelque déplaisir de ce qu'il semble que ma paresse vous ait donné sujet de croire, pour quelque temps, que j'eusse oublié la personne du monde pour qui j'ai le plus de vénération, d'estime et de tendresse; mais Dieu soit loué de ce que ma dernière m'a justifié dans votre esprit, et a effacé ces fâcheuses impressions, comme vous me faites la grâce de m'en assurer.

Pour ma réponse au livre de M. le cardinal de Richelieu, les reproches que vous me faites sur ce sujet me font trop d'honneur. Cet ouvrage, Monsieur, dans l'état où il est, n'est pas assurément digne de vous; et les choses qu'on y a fourrées, en plus de deux cents endroits, me font tant de honte, que j'avais résolu de le désavouer absolument. Ceux qui avaient pris le soin de l'impression n'ont pas eu celui de m'en faire donner quelques exemplaires; néanmoins il faut tâcher d'en recouvrer quelqu'un pour vous satisfaire, et c'est une commission que je donnerai à Varenne, parce que j'en ai cherché inutilement jusqu'ici.

Venons, s'il vous plaît, à ce qu'il y a d'essentiel dans notre commerce; et commençant par M. Daillé, je vous dirai, Monsieur, que je n'ai pas cru qu'il fût à propos de lui communiquer vos deux premières lettres, ne sachant pas s'il trouvera bon que je vous eusse écrit sans sa participation, ce qu'il m'a confié. Il serait, ce me semble, plus à propos que vous prissiez la peine de m'en écrire une, où il ne fut parlé en aucune façon de l'avis que j'ai pris la liberté de vous donner; mais seulement du désir que vous avez de vous expliquer nettement, et à lui, et à moi,

[1] Théodore Maimbourg quitta l'Eglise catholiqua, et embrassa la religion prétendue reformée. Pour justifier son apostasie, il écrivit une lettre a son frère, qui fut imprimée en 1659· On a de lui une *Réponse sommaire à la Méthode du cardinal de Richelieu*, qu'il dédia à Madame de Turenne, et dont il est parlé dans cette lettre. Il y prit le nom de *La Ruelle*, et envoya le manuscrit à Samuel Desmarets, qui le publia à Groningue, l'an 1664, édition dont il se plaignait beaucoup, comme on le verra par cette lettre. Quelque éloigné qu'il parût de l'Eglise catholique, il ne laissa pas d'y rentrer en 1664, et il y était lorsque *l'Exposition de la Foi catholique* de Bossuet parut; mais peu après il l'abandonna une seconde fois, et se retira en Angleterre, où il fut chargé de l'éducation d'un fils naturel de Charles II. Ce fut là qu'il publia une fort méchante Réponse à *l'Exposition*, en 1688. Il l'avait annoncée à ses amis avant que de lever le masque, et c'est ce qui donna lieu à La Bastide, protestante, de dire qu'un catholique écrivait contre *l'Exposition*.... Il mourut à Londres vers l'an 1793. — (*Edit. de Déforis.*)

des choses que vous craignez qu'on n'ait prises tout au rebours de votre pensée et de la sincérité de vos intentions, comme quelques-uns semblent déjà l'avoir fait sans désigner pourtant personne. J'enverrais cette lettre à M. Daillé, avec une autre de ma façon, pour appuyer de mon petit raisonnement ce que vous auriez avancé pour l'accomplissement d'un dessein aussi juste et aussi salutaire que celui qui vous est proposé; et sur la réponse qu'il me ferait, nous verrions quelles mesures il y a à prendre et à garder avec lui.

Pour les assemblées dont on vous a parlé, je vous dirai aussi que je sais très-certainement qu'il s'en tient ici entre des personnes très-habiles, où l'on traite des moyens de ramener les esprits. Je sais de plus, avec la même certitude, qu'il y a des personnes d'autorité qui ont bon ordre de tout écouter. A la vérité, je vois bien qu'on ne veut pas sonner le tambour, de peur d'effaroucher les esprits; mais je crois savoir, par des voies aussi certaines, que l'autorité se déclarera quand il faudra, et que ce ne sont pas les voies violentes, mais plutôt celles de la douceur, qu'on veut tenter. Il est bien vrai néanmoins que la disposition est plus éloignée que jamais de favoriser nos Eglises, ni de faire aucune grâce au général; mais on favorisera sans doute et de la bonne manière, le dessein de la réunion en général.

J'ai eu l'honneur de voir M. l'abbé Bossuet, selon que vous me l'aviez prescrit. Je vous assure qu'il a pour votre chère personne tous les sentiments d'estime et d'amitié qu'on peut avoir pour un des plus grands hommes, des plus sages et des mieux intentionnés de notre siècle. C'est ainsi qu'il parle de vous, avec épanchement de cœur; et il est difficile de l'entendre sur ce chapitre, sans ajouter encore quelque chose aux sentiments les plus avantageux qu'on aurait déjà conçus de votre mérite.

Il est vrai qu'il a eu la bonté de m'expliquer les choses avec tant de netteté et d'équité, et qu'il les met dans un si beau jour, qu'il ne me reste plus de difficulté sur les matières que vous avez déjà examinées ensemble. Après lui avoir fait voir tous les articles de votre lettre qui le regardaient, il m'a montré tous les écrits qu'il vous avait envoyés tant de Metz que d'ici. Je ne m'étonne pas, après des éclaircissements si considérables, que vous vous sentiez obligé d'approfondir ces matières selon toutes les ouvertures que l'on vous donnera, et je trouve en effet que l'on ne s'est jamais expliqué si clairement.

Je lui ai témoigné là-dessus que je doutais fort qu'il fût avoué de ces choses; mais il s'est moqué de ma crainte, et m'a demandé, en riant, si je le croyais homme à vouloir s'exposer à un désaveu, puis reprenant sérieusement, il m'a dit qu'il n'avançait rien de lui-même; qu'à la vérité tous n'expliquaient pas les choses avec une égale netteté, mais que tous convenaient de ce fond; et que plût à Dieu qu'il ne tînt plus qu'à l'aveu! pour lui, il n'avait jamais enseigné, ni été enseigné, ni cru autrement: qu'au reste, il était bien certain que sa doctrine était conforme au concile de Trente et aux théologiens de sa communion; mais qu'il n'était pas nécessaire d'entrer avec nous dans cette discussion; qu'il fallait voir si nous pourrions convenir indépendamment de tout cela, et s'attacher au fond des choses. Il a persisté dans tout ce qu'il vous a écrit sur le sacrifice, sur la justification et les autres points. Il m'a souvent interpellé moi-même si j'avais été enseigné d'une autre manière, lorsque j'étais dans leur communion; et il vrai que mes notions étaient fort semblables ou fort approchantes; que ceux qui s'expliquaient bien et qui étaient les plus habiles tenaient un même langage. Il parle d'une manière à bien soutenir ses sentiments parmi les siens, et à y faire venir beaucoup d'autres. Et ce qui m'a le plus satisfait, c'est que je suis convaincu pleinement de sa sincérité, que je puis vous répondre de toutes les paroles qu'il vous a données et qu'il vous donnera à l'avenir. Je vous supplie, Monsieur, de faire fondement là-dessus, et d'être bien persuadé, comme je le suis, qu'il ne permettra jamais que, sur les avances que vous vous serez faites l'un à l'autre, on vous pousse plus loin que vous ne voudriez aller. Il m'a répété plusieurs fois que s'il reconnaissait que l'on ne procédât pas de bonne foi, aucune considération ne pourrait l'empêcher de se retirer de la chose et d'en avertir ses amis, étant très-persuadé que Dieu ne veut pas être servi par de mauvaises voies, et qu'il faut poser pour un fondement inébranlable la sincérité et la droiture en toutes sortes de négociations, mais particulièrement en celle-ci.

Je ne dois pas vous omettre qu'en parlant du sacrifice de la messe, il ne m'a pas dit précisément que tout ce que le prêtre dit après ces paroles, *Hoc est, etc.*, fût inutile; mais bien que ce n'était point en cela qu'était l'essence de l'action du sacrifice, et que très-certainement tous les théologiens catholiques en étaient d'accord; même qu'absolument le sacrifice pouvait être accompli en son essence sans ces prières; ce qui est la même chose que ce qu'il vous a donné par écrit.

Il m'a bien dit, en passant, qu'il y a de vieux préjugés dont nous aurions peine, et vous en particulier, à revenir; mais il ne laisse pas d'être

fort satisfait de votre conférence : il dit que vous entrez dans le fond mieux que personne ; que vous êtes solidement docte, d'un esprit doux, paisible et parfaitement bien tourné. Vous pouvez juger, Monsieur, si j'ai fait un écho aux plus justes louanges et aux plus véritables qui aient jamais été données.

J'ai cru aussi que, pour satisfaire à vos intentions, qui m'étaient marquées par votre lettre, je devais m'informer pour quelle raison on s'était adressé particulièrement à vous ; et il m'a dit qu'il ne savait pas quelles pouvaient être les pensées des autres là-dessus, mais qu'il présumait bien que ce ne pouvait être que votre grande réputation, votre capacité, et votre manière d'agir si civile et si raisonnable, qui fait qu'on a mieux aimé entrer en commerce avec vous qu'avec d'autres qui n'ont pas les mêmes qualités, mais que pour lui, outre cela, il avait ses raisons particulières ; que monsieur son père et lui avaient toujours été liés d'amitié avec vous ; que s'il avait eu les mêmes liaisons avec vos autres confrères, il leur aurait parlé sans difficulté et leur aurait dit les mêmes choses, même à M. Daillé, s'il le connaissait ; qu'il en chercherait les occasions, et n'en perdrait aucune de s'expliquer de la même sorte avec tous ceux qui voudraient y entendre.

Enfin, Monsieur, il a traité avec moi d'une manière qui me fait trop voir que l'on y peut prendre une entière confiance. Mais, sans cela je puis vous dire que j'ai bien trop éprouvé sa sincérité, sa fidélité et son zèle même à bien servir ses amis, depuis plus de douze ans que j'ai l'honneur de le connaître, pour en douter aucunement.

Je sais de plus par l'organe du P. Maimbourg, mon cousin, que les Jésuites de Metz ont écrit de vous fort avantageusement et en termes pleins d'estime au P. Annat ; que cette compagnie entre fort dans le dessein de la réunion en général ; et puisque ceux-là y entendent, il juge qu'il faut de nécessité que le concours soit universel et que les dispositions y soient très-grandes.

A Dieu ne plaise donc, Monsieur, que nous apportions de notre côté quelque obstacle à une œuvre si désirée, et que la Providence semble déjà avoir si fort avancée ; et puisque vous m'ordonnez de dire mon sentiment sur votre procédé en cette rencontre, je ne puis que louer infiniment votre inclination pour la paix, et pour entendre les explications et ouvertures qui y conduisent, particulièrement dans un temps où nous sommes menacés de la dernière désolation, si nous ne prenons comme il faut, et comme vous faites, ce seul expédient qui nous est offert pour nous sauver.

Je suis ici à la source des choses ; j'ai des habitudes et des connaissances assez considérables pour pénétrer assez avant dans l'état de nos affaires ; et pour vous dire beaucoup de choses, en un mot, il est temps de penser sérieusement à la paix ; et je serais fâché que les premières ouvertures vous en ayant été faites, vous n'eussiez pas la gloire tout entière de sa conclusion, pour couronner une aussi belle vie que la vôtre. De tous côtés on nous quitte, et ministres et gens de condition ; car je dis qu'on nous quitte, quand je sais qu'on est sur le point de nous quitter, et qu'on ne fait autre chose que chercher une porte pour sortir et pour se retirer.

Je suis persuadé, aussi bien que vous, que l'accord n'est pas impossible ; et le vrai, le sûr et l'infaillible moyen est de faire ce que vous avez fait, qui ne peut réussir qu'à la gloire de Dieu, et au repos universel de son Eglise et de son royaume. Surtout il n'y a rien de plus nécessaire ni de plus juste que la résolution que vous avez prise de répondre en sincérité quand vous vous serez enquis de quelque chose, et d'aider à la réduire au dernier point où elle pourra être mise par les éclaircissements que vous pourrez y donner. Si tout le monde agissait de cette manière, on irait bien loin. Il ne faut point feindre de dire nettement ce qu'on pense, quand on ne pense que bien, que paix et que réunion. A la vérité, les esprits mal faits en tirent quelquefois de mauvaises conséquences, auxquelles il faut obvier autant qu'on peut ; mais aussi faut-il avouer de bonne foi tout ce qui est véritable, et diminuer par ce moyen, autant qu'on le peut, les controverses qui nous séparent.

J'ai trouvé très-raisonnable ce que M. l'abbé Bossuet vous a écrit là-dessus ; et y ayant fait réflexion, j'ai pensé que c'était cette raison-là, de dire la vérité tout simplement, qui avait dû obliger M. Daillé et le synode de Charenton de dire ce qu'ils ont dit sur le sacrement de la Cène, sans se mettre en peine des avantages que l'on en voudrait tirer, nonobstant lesquels ils ont bien fait d'enseigner la vérité ; et ce serait bien fait aussi de faire de même dans tous les autres points où l'on pourrait s'accorder. Je ne vois donc pas qu'il faille écouter ici les sentiments de réserve que quelques-uns proposent. On se défendra toujours bien des mauvaises conséquences, des abus et des surprises ; et il ne faut jamais craindre d'avouer et de déclarer ce qui sera trouvé véritable.

Vous avez grande raison d'appréhender les syncrétismes et accords qui ne subsistent que dans des paroles ambiguës et équivoques. Mais de la manière dont vous traitez les choses, on

viendra au dernier point d'éclaircissement, on verra à pur et à plein de quoi on pourra convenir, et ce qui se pourra faire pour mettre en repos la conscience d'un chacun. Le premier bien qui pourrait revenir d'une réunion serait celui-ci : qu'entrant dans une même communion sous des explications raisonnables, on bannirait en peu de temps tous les abus grossiers qui se sont glissés depuis quelques siècles dans la religion chrétienne. Je vous supplie de peser bien ceci : *intelligenti pauca*.

Les affaires de la maison où je suis engagé m'obligent à partir demain pour y retourner, chargé des ordres et des arrêts nécessaires pour arrêter le cours des vexations que nous souffrions depuis quatre mois, par la chicane d'un curé et d'un chapitre de chanoines, nos voisins, qui croyaient se prévaloir du temps. Mais, Monsieur, si nous pouvions lier un commerce entre nous trois, je veux dire M. Bossuet, vous et moi, le chemin serait bien plus court, en lui adressant tout droit les lettres que vous me ferez l'honneur de m'écrire sur cette matière, vous réservant toujours pourtant la liberté de m'écrire tout ce qu'il vous plaira par la voie de M. Gamart, qui me fera tenir vos lettres en toute sûreté ; et je vous assure que cette correspondance entre nous trois est, si je ne me trompe, très-conforme à la sincérité de nos intentions. Toutefois, Monsieur, je soumets cela à votre prudence et discrétion. Envoyez-moi le chiffre, s'il vous plaît, mais qu'il soit le moins embrouillé et le moins difficile qu'il se pourra ; et surtout informez-moi bien de votre santé si précieuse en ce temps-ci. Je vous embrasse du plus tendre de mon cœur, et suis au-delà de tout ce que je puis dire, Monsieur, votre, etc. De Plerville[1].

P. S. J'oubliais à vous dire que je me suis rencontré avec un nommé M. de la Parc, ci-devant ministre de Montpellier, et maintenant catholique romain. C'est un de ceux qui s'appliquent le plus à proposer les ouvertures de réunion, et le fait dans des sentiments assez équitables, à ce qui paraît. C'est un homme savant et modéré, et qui a ici des entrées, des habitudes et même de la créance, qui peuvent beaucoup avancer les choses. Mais je ne me suis expliqué de rien à lui, ne le connaissant pas assez; car je crois qu'il est toujours bon de se tenir un peu sur ses gardes, mais non pas toutefois jusqu'au point que nous fermions la bouche, et que nous ôtions les moyens à ceux qui travaillent à un si grand bien. Mandez-moi, Monsieur, de quelle sorte vous voulez que je me conduise en de pareilles rencontres, et avec des personnes qui sont dans cette disposition ; car je vous assure qu'il s'en trouve beaucoup tous les jours, et au dedans et au dehors.

[1] Il prenait ici ce nom factice, mais son nom était Maimbourg, tel qu'il le signera dans la lettre qui suivra. (*Edit. de Déjoris.*)

LETTRE XI.

FERRY A L'ABBÉ BOSSUET.

A Metz, le 15 Sept. 1666.

Monsieur,

Au même temps que Monsieur votre père m'eut fait l'honneur de me rendre votre chère lettre, et le mémoire dont il vous a plu l'accompagner, il me remit à vous faire réponse quand il serait de retour d'un petit voyage de huit ou dix jours, dont il n'est revenu que depuis deux ou trois seulement. Pendant cela je me suis tiré des bains, et ai mis fin à l'usage des remèdes, pour autant de temps qu'il plaira à Dieu. Je n'ai pas laissé d'être entièrement inutile au dessein que vous me recommandiez. J'ai reçu avis de Paris qu'on m'y avait rendu de mauvais offices, et n'ai pas laissé de convaincre l'auteur, sans l'en accuser, que j'avais raison d'en user comme j'ai fait, et qu'il ne se pouvait pas mieux autrement. Par là je l'ai rendu susceptible d'un meilleur sentiment. J'espère même y faire entrer ceux du même rang, en les y attirant sans qu'ils s'aperçoivent que l'on en soit empressé.

J'ai dit, comme vous m'avez ordonné, à monsieur votre père quelques petites remarques de mémoire sur quelques articles de notre histoire, que vous avez pris la peine de mettre par ordre : mais ce sont des choses qu'il faut traiter en personne, et pour cela j'attends la vôtre précieuse, le temps approchant auquel vous me l'avez fait espérer, et je souhaite que l'accommodement qu'on vous propose soit digne de votre approbation. Alors, Monsieur, nous pourrons nous faire entendre à loisir l'un à l'autre sur les choses déjà traitées, et sur celles qui restent encore à l'être.

Sur le général, vous m'avez tant dit, et tant fait dire, et tant écrit de si bonnes choses, que je commence à mieux espérer, et à me sentir vous être plus obligé que je n'aurais cru, pour l'honneur que vous m'avez fait de me donner la première part à cette communion. Celui qui a eu l'honneur de vous voir[1], à ma prière, en est si bien persuadé, qu'il n'a pas fait moins d'efforts sur moi pour cela, qu'il en faudrait pour convertir une multitude d'incrédules. Mais, Monsieur, les grands biens que vous lui avez dits de

[1] Théodore Mainbourg, le même qui a écrit la lettre qui précède celle-ci.

moi, où je pense reconnaître votre style, me mettent et me tiennent en une confusion agréable ; car ne pouvant douter sans crime de la pureté de votre âme, et ne pouvant pas croire ce qu'il m'en a écrit sans perdre le reste de ma modestie, et sans me mettre en danger d'être pris pour un autre, je vois en cela un malentendu de votre part qui m'est si avantageux, que quand tous les avis seraient éclaircis, je dois désirer que celui-là ne le soit jamais. Croyez donc, Monsieur, s'il vous plaît, que c'est le seul que je prendrai à tâche de faire durer, et que je ferai tout ce qu'il me sera possible pour vous y entretenir, en continuant d'agir de la manière que j'ai commencé et que vous approuvez, et que je ne m'en cacherai à personne, parce qu'il n'y a rien que de salutaire et que d'honorable.

Je ne sais maintenant comment passer d'un si bel endroit de choses que vous lui avez dites de moi, à ceux de deux ou trois de vos lettres, où monsieur votre incomparable père a pris la peine de me lire deux ou trois fois les favorables témoignages que vous avez eu la bonté de hasarder de moi en de si grands lieux, que je n'ose pas même prononcer après vous, parce que ce n'est pas à moi que vous les avez nommés ; et que je ne les lui ai pas osé seulement demander par extrait. Et c'est, Monsieur, m'engager avec vous d'une manière bien rare et bien extraordinaire. Vous n'avez pourtant rien obligé qui ne soit à vous, et dont vous ne puissiez toujours répondre. J'ai seulement à pourvoir qu'on ne vous puisse reprocher en ce sujet le défaut des grands hommes, d'avoir volontiers trop bonne opinion de ce qu'ils aiment, parce qu'ils le veulent aimer. C'est aussi sans doute ce que je tâcherai au moins de faire de bonne foi, quelque succès que Dieu veuille donner à l'affaire que vous conduisez si bien, qui me sera toujours glorieuse d'avoir été portée si haut, et de n'y avoir pas été trouvé indigne de votre protection. Cependant, Monsieur, pour n'y défaillir point de ma part en ce que je puis faire, je vous envoie, comme vous m'avez ordonné, un gros paquet des choses qui la concernent : car j'ai cru ne pouvoir point vous représenter mieux au naturel les termes du règlement que vous désirez, que par les pièces entières. Vous y verrez, Monsieur, celles de M. le lieutenant général, et les deux sur lesquelles il l'a appuyée : la première, qui est un arrêt du 2 de mai 1631, détruite expressément par la bouche sacrée du roi, parlant deux ans après, mise en un autre arrêt contradictoire du 22 septembre 1633, avec ample connaissance de cause ; et l'autre, qui est l'apostille en réponse à l'article de messieurs de votre clergé, laquelle ne cause point le prétendu intrus, ne nous réunit point au nombre de quatre, ne défend point de prêcher, sinon sans permission, mais seulement de ne pas augmenter notre nombre, ce qu'aussi nous n'avions point fait. Mais, Monsieur, ces pièces n'ont servi que de prétexte : car je sais, de la propre bouche de l'original, que le vrai motif a été de me réduire à quitter tout à fait la chaire à mon gendre, comme on croyait, et qu'il y avait apparence de croire en l'état où j'étais alors, que je le ferais plutôt que de laisser partir mes enfants d'avec moi ; de sorte que, m'étant résolu au contraire, il est avenu, contre l'intention de ceux qui m'ont procuré ce déplaisir, que je la remplis tout entière, et prêche deux fois plus que je n'aurais fait.

J'ai encore, Monsieur, à vous faire une très-humble prière, qui est de vous souvenir de cette attache qui m'est de la dernière importance, et qui doit me servir pour le rang, après tout le reste. Pour cela, il me serait nécessaire de l'avoir par-devers moi par forme de brevet, et même qu'on n'en sût rien à présent ; afin qu'il ne semble point à personne que je l'eusse obtenue par quelque engagement, qui serait un soupçon fort aisé à prendre et bien contraire à mes intentions. Mais enfin je m'aperçois, Monsieur, que c'est faire une trop longue lettre à un homme de votre dignité, de mes affaires particulières, qui ne vaudront jamais la peine que vous avez eue de la lire, et encore moins celle que vous avez prise d'en tant parler, ni la hardiesse que j'ai eue de la mettre entre vos mains, où je vous supplie pourtant me permettre que je les laisse, comme je fais aussi en celles de Dieu, auquel je recommande aussi les vôtres de tout mon cœur, dont il sait toutes les intentions, qui sont assurément celles que je vous ai protesté d'avoir, et entre autres celle de vivre et de mourir votre, etc.

LETTRE XII.

FERRY A MAIMBOURG.

A Metz, le 18 sept. 1666

MONSIEUR,

Je crois qu'il serait superflu que je misse beaucoup de temps à vous assurer que votre lettre du 8 m'a bien apporté de consolation. Outre la qualité naturelle que votre style a de plaire, cette dernière est si bonne à vous exprimer sur les choses qui me touchent, et si riche en particularités de l'affaire dont vous parlez, que j'en suis comblé : et à chaque fois de plusieurs que j'ai lue, j'y ai toujours trouvé quelque nouvelle bonté et quelque richesse cachée, tellement que ma

joie s'en accumule tous les jours. Et quoique je n'aie pas dû différer à vous en rendre toutes les grâces que j'en puis concevoir, je ne pense pas être encore au bout de bien savoir ce que je vous en dois. Je l'ai lue presque tout entière au P. de Rhodès, Jésuite, et procureur du collége, qui l'a admirée en toutes ses clauses et en tout son contexte : c'est celui de la maison avec lequel j'ai lié plus d'amitié. Il a pris grand soin de moi durant mes longues et âpres douleurs, m'a amené un de sa robe qui se tient au Pont-à-Mousson, et qui fait la médecine avec grande réputation, et est souvent venu demander des nouvelles à ma porte, sans entrer, pour ne donner lieu à aucun soupçon, ni ne me causer le scandale que le génie qui en a écrit par delà n'a pu éviter, ou qu'il n'a pas été marri de trouver.

Je vous dirai ici en passant, puisque j'y suis tombé, que j'aurai bien de la peine à me résoudre de vous écrire une nouvelle lettre sur le gros de l'affaire ; puisque celui qui vous en a parlé ne l'a pas fait à dessein que je le susse, et ne vous a pas considéré assez mon ami, pour croire que vous m'en dussiez rien apprendre ; et ni moi, le sien, pour vouloir que je fusse informé d'une chose dont il a dû croire que je devais être averti. Il suffira, s'il vous plaît, quand vous le verrez, de lui faire à fond cette histoire, je veux dire celle de la proposition qui m'a été faite, et de la manière que je m'y suis conduit jusqu'à présent.

Après ces parenthèses, et retournant au principal sujet de nos lettres, je vous dirai, Monsieur, que j'ai eu une raison particulière de communiquer une partie de votre dernière à ce personnage ; c'est qu'il me dit, il y a quelque temps, qu'il avait écrit de moi au Père Annat, et lui avait répondu de ma sincérité, autant qu'il désirait qu'il fût assuré de la sienne ; et une personne d'honneur, qui a vu sa lettre, m'assura encore hier qu'elle portait que je suis un homme incorruptible et non intéressé, et lui en donnait quelques marques que je crois qu'il n'ignorait pas : de sorte qu'ayant trouvé en la vôtre ce que le P. Maimbourg, votre cousin, vous en a dit, j'ai été bien aise de lui donner le contentement qu'il m'a témoigné recevoir de cette preuve que j'avais de la vérité de son dire, et de prendre cette occasion, en le remerciant, de l'assurer que j'en veux toujours être persuadé. C'est le premier qui m'a fait l'ouverture de ce grand dessein, et me la fit d'une manière sérieuse et si franche, et avec une telle avance d'abord, que je crus ne devoir pas, comme vous dites, Monsieur, lui fermer la bouche sur une chose que j'a désirée toute ma vie, et dont j'ai fait plus d'une fois déclaration, où je n'ai trouvé personne qui m'ait contredit.

J'ai écrit simplement à M. l'abbé Bossuet par le courrier précédent ; c'est une personne d'un vrai honneur, en qui j'ai confiance entière, et qui m'oblige d'une haute manière, et en des lieux où je ne croyais pas que mon nom dût jamais être porté, comme j'ai appris par ce que monsieur son père m'a fait l'honneur de me lire de ses lettres : et s'il réussit comme il le désire, et comme je l'espère, il aura plus fait seul que tout le monde. Je ne m'explique pas à lui sur le dernier mémoire qu'il m'a envoyé ; parce que nous voilà bien près du temps qu'il m'a fait espérer son retour, étant des choses qui ne peuvent être si bien traitées qu'en présence.

Si je vous ai dit le mot d'inutile, j'ai peut-être passé son expression, mais non pas son sens ; car j'ai pris ce mot au regard du sacrifice : or il avoue que tout ce qui suit la consécration n'y sert de rien, et par conséquent y est inutile, je veux dire au sacrifice, qui est de quoi nous convenons ; tellement que sa pensée doit être, et est aussi en effet, que tout ce que le prêtre a intention de faire est de rendre la victime déjà sacrifiée présente [1] ; et tout ce que Jésus-Christ y veut faire, présupposé qu'il y soit présent, est, non pas de se sacrifier de nouveau, mais de se montrer et exhiber à Dieu, déjà sacrifié en la croix, et rien davantage. C'est ce que nous appelons son intercession, et ce que nous exprimons en l'une de nos prières publiques, que je lui ai lue, et dont il s'est contenté. Tout le différend qui reste est qu'il croit que cette exhibition se fait à l'autel de leur temple, et nous en celui du sanctuaire céleste, comme dit l'Apôtre ; de sorte que tout est réduit à la présence réelle : c'est aussi l'explication de ces deux messieurs de la société, lesquels m'ont parlé. Et cela étant réglé de la sorte, tous les arguments que nous avons faits, contre la vocation des prêtres à sacrifier, nous deviennent inutiles, et une grande controverse est mise à fin.

Mais assurément, Monsieur, ce n'est pas la théologie ancienne de l'Eglise romaine, et quoique Bellarmin et Suarez, que je vous ai nommés, et plusieurs autres qui ont commencé à la raffiner, aient beaucoup attribué, et quelquefois tout le sacrifice à l'acte de consacrer, néanmoins ils veulent qu'il y entre aussi, de la part du ministre public, un acte d'offrir, bien qu'ils avouent que l'Ecriture n'en dit rien, parce qu'il n'y a point de sacrifice sans oblation, c'est-à-dire sans intention actuelle ou habituelle d'offrir et de

[1] Voy. ci-après, *lettre* XIII le véritable sentiment de Bossuet sur cette matière.

présenter quelque chose à Dieu. Mais j'ai posé en fait et nous avons promis de part et d'autre de ne regarder point à la manière dont personne se serait exprimé ci-devant, mais d'aller droit au fond; et comme il vous a dit à vous, Monsieur, indépendamment d'aucune autorité que de la Parole de Dieu. Et plût à Dieu que nous en fussions quittes pour dire qu'ils ne se sont pas assez bien expliqués, et que nous ne les avons pas assez bien entendus, bien que quelqu'un m'ait écrit sur cela d'une manière un peu rude, et avec un dilemme atroce, pour réfuter cette manière de nous rapprocher.

On m'avait déjà parlé de M. Daillé, et j'ai deux collègues qui l'ont connu, M. Ancillon et M. de Combles, particulièrement ce dernier, qui l'a précédé ou qui l'a suivi en une même Église. Ils m'ont fait une partie de son histoire; mais ils ne nient pas qu'il ne soit savant. J'en ai plus appris de M. de B... Je n'ai rien à vous dire de la manière dont vous aurez à user de moi avec lui ou avec d'autres. En celle dont j'agis, je ne crois pas avoir raison de me cacher à personne; mais vous avez tant d'amitié pour moi, et vous êtes si sage partout, que je me dois entièrement négliger entre vos mains. Il me suffira bien, quand il s'en présentera des occasions, que mes intentions vous sont bien connues et que vous les approuvez; car vous les saurez bien expliquer.

Au surplus, Monsieur, vous m'avez offert vos amis et vos connaissances à Paris, la source des choses; et puis vous m'écrivez que vous en partez le lendemain, sans me dire où vous allez, et si vous reviendrez, et quand: vous pouvez penser que vous me laissez bien embarrassé. Je vous écris néanmoins, par l'adresse que vous m'avez prescrite, et vous envoie un chiffre dont j'ai gardé le double, comme vous l'avez désiré, et sauf à y ajouter.

J'oubliais de vous dire que l'on a voulu me persuader que le roi a déjà un mémoire signé de dix-huit ou vingt pasteurs, qui reconnaissent qu'on se peut sauver en l'Eglise romaine. J'ai répondu que si cela est, il faut que ce soit des gens qui y sont déjà, ou qui y doivent entrer, comme j'ai dit à ceux qui m'ont parlé ci-devant de le signer. Après tout, Monsieur, il ne nous faut pas laisser surprendre par ces exemples. J'avoue que ce sont des achoppements aux faibles, mais il ne le faut pas être; et quoique je croie qu'il y a beaucoup de choses qu'on peut supporter, je n'estime pas pardonnable, à ceux qui les improuvent, de retourner à les faire, et moins d'en croire d'autres qui ne doivent pas être dissimulées; car il vaudrait beaucoup mieux n'avoir jamais connu la voie de justice, etc.; mais c'est assez à un homme si intelligent.

Pour la fin, mandez-moi, s'il vous plaît, où est votre séjour le plus ordinaire; comment se porte mademoiselle, et quelle famille vous avez, et quand vous espérez retourner à Paris, et si vous aurez reçu cette lettre bien conditionnée. Adieu cependant, mon cher Monsieur, et priez toujours Dieu pour moi, comme je fais pour vous, singulièrement à ce qu'il nous fasse la grâce de lui demeurer fidèles, et de nous revoir ensemble avec les véritables bienheureux. C'est en sa grâce et en cette espérance que je vous embrasse de tout mon cœur, que je vous remercie humblement de tout le bien que vous dites de moi et que vous me faites, et que je veux être à vivre et à mourir. Monsieur, votre, etc. FERRY.

Je vous supplie très-humblement, Monsieur, de conserver cette lettre, pour me la renvoyer un jour, si j'en ai besoin, pour montrer la pureté de mes intentions en la profession de la vérité, et pour cette fin je vous prie d'y noter quelque part quel jour vous l'avez reçue.

LETTRE XIII.

MAIMBOURG A FERRY.

Coullonges, le 23 oct. 1666.

MONSIEUR,

J'aurais bien de la confusion de toutes les louanges que vous me faites la grâce de me donner par votre dernière, du 18 septembre, si je ne savais de quelle source elles partent, et que ce serait une vanité dont je ne suis pas capable, par la grâce de Dieu, que d'attribuer à mon mérite ce que je tiens de votre pure bonté et de celle de vos amis. Tout ce que je puis m'attribuer avec justice, c'est, Monsieur, une passion sincère, vive et constante à vous honorer comme mon père, et comme un des plus grands hommes de notre siècle; et je vous avoue qu'il me fâcherait que vous n'eussiez pas toute la gloire d'une paix tant désirée, si c'est le bon plaisir de Dieu de la faire éclore en nos jours.

Peut-être, Monsieur, que le procédé de M. Daillé, tout grand homme qu'il est, n'est pas exempt de quelque jalousie, qu'il n'ait pas été le premier à qui l'on ait fait les premières ouvertures de ce dessein. Quoi qu'il en soit, je ne désespère point, malgré des difficultés que j'y prévois, d'en voir une heureuse conclusion, puisque Dieu vous a, ce semble, choisi entre tous pour une œuvre de cette importance, et qu'il a voulu qu'une réputation aussi belle et aussi pure que la vôtre fût comme le principal fondement et le principal appui de tout ce grand édifice.

Le point du sacrifice est assurément un des

plus difficiles à ajuster; mais je suis persuadé qu'il n'est pas impossible de s'approcher et de s'entendre là-dessus, comme sur la plupart de nos autres controverses; et que, dans les conférences que vous aurez avec notre illustre abbé et ces autres amis que vous me marquez, vous ne puissiez enfin trouver des éclaircissements et des biais qui pourront satisfaire les plus délicats, sans blesser leur conscience, ni la vérité.

Je voudrais bien être assez heureux pour me trouver à des entretiens où il y aura tant à profiter; et le zèle de la paix, plutôt qu'une opinion que j'aie de ma petite capacité, me fait presque croire que je pourrais bien n'y être pas absolument inutile. Mais le moyen de rompre les liens qui m'attachent ici, sans le secours de ceux entre les mains de qui Dieu a mis toutes les choses qui me manquent? Je suis comme ce pauvre paralytique de l'Evangile, *hominem non habeo ;* cependant je fais ce que je puis par deçà, et peut-être que mes efforts ne seraient pas sans quelque succès, si cette malheureuse passion, je veux dire la jalousie, ne se mêlait pas d'interprêter mes intentions contre toute la netteté de mon procédé et de mes paroles. Il ne faut pas pourtant que cela nous rebute, Monsieur, ni oublier que nous ne sommes pas responsables des événements qui dépendent de Dieu seul, mais seulement des choses qu'il a mises en notre pouvoir. Après tout, *in magnis voluisse sat est,* et comme dit Cicéron: *Turpe est quærendo defatigari, cum id quod quæritur sit pulcherrimum.*

On me mande de Paris que M. de Bossuet est allé à la campagne, et que notre correspondant en devait partir le 15 du courant, pour un voyage de deux ou trois mois. Ainsi, je vous supplie, Monsieur, de prendre l'adresse de vos lettres chez M. de Combel, secrétaire du roi, rue des Fossés-Montmartre, en mettant mon nom, et non pas celui de Plerville, qui lui serait inconnu.

Votre chère lettre m'a été bien et fidèlement rendue le 19 du courant; j'ai marqué ce jour au haut de la lettre, comme vous l'avez désiré, et je la garderai soigneusement afin de vous la renvoyer lorsque vous le désirerez.

La longueur de ma dernière, et la hâte que j'avais à la veille de mon départ, me firent oublier de vous dire que je partais pour retourner ici, chargé des ordres du roi, et pour arrêter les persécutions d'un curé et de quelques mauvais voisins, qui menaçaient cette maison d'une désolation entière. Mais l'envie que j'avais de me rendre en diligence dans la province, avec des ordres si favorables, ne m'empêcha pas de quitter la route ordinaire pour prendre celle de Saumur, et de là par Thouars, afin d'avoir l'honneur d'y voir les personnes qui vous touchent de si près, et de conférer avec M. Baucelin de toutes les choses que vous m'aviez fait l'honneur de m'écrire ; mais par malheur ils étaient à une journée de là, et le guide que j'avais pris à Saumur, et qui m'avait loué un cheval ne voulut jamais consentir à ce petit détour, parce qu'il dit que nous manquerions à Blaye l'occasion qui l'avait fait résoudre à ce voyage, ce qui était véritable.

Vous me faites trop de grâce, Monsieur, des soins que vous avez la bonté de prendre de ma petite famille. Elle consiste en deux enfants, un petit garçon de six ans, et une fille qui entre dans la douzième. Ils sont ici tous deux avec leur mère, logés dans le chateau même, qui est un des plus beaux et des plus magnifiques de la Guyenne. Je suis, avec toute la tendresse et tout le respect possible, Monsieur, votre très-humble, etc.

MAIMBOURG.

LETTRE XIV.

BOSSUET A FERRY.

A Gassicourt, le 28 oct. 1666

Depuis la très-obligeante lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, Monsieur, j'ai presque toujours été comme errant en divers endroits ; et une personne puissante et très-bien intentionnée pour l'affaire qui vous touche, ayant été aussi toujours absente pendant ces vacations, je n'ai pu faire encore le dernier effort que je prétends faire par son entremise, pour vous faire accorder la grâce que vous désirez. J'ai laissé néanmoins à Paris des gens très-bien instruits de la chose, et en résolution de vous y servir dans l'occasion. Je n'en ai rien appris depuis, à cause des petites courses que j'ai faites en divers lieux.

Voici le temps qui approche que tout le monde se rassemblera, et que nous pourrons tout réunir pour obtenir ce que nous souhaitons, et surmonter les difficultés que nous avons trouvées plus grandes que nous ne pensions dans l'esprit du maître, parce qu'à ne vous rien dissimuler, il nous a paru peu disposé à faire des choses qui peuvent être tirées à conséquence par d'autres ; si bien que ceux qui traitaient la chose avec une très-favorable intention pour vous, ont jugé à propos de ne presser pas dans le temps que j'ai été à la cour, et je n'ai point appris qu'ils aient réussi, ni même rien tenté depuis, pour les raisons que j'ai marquées.

Quoi qu'il en arrive, Monsieur, vous pouvez tenir pour certain que je n'omettrai rien en cette

rencontre, de ce que je croirai pouvoir être utile à votre dessein. J'ai préparé, autant qu'il a été en moi, les esprits; et le témoignage que j'ai rendu de votre personne a été assurément tel que votre mérite extraordinaire me l'a inspiré. J'ajouterai avec tout le monde et dans toutes les occasions, ce que je croirai pouvoir servir, et du moins j'aurai la joie de pouvoir parler de vous avec l'honneur qui est dû à un homme de votre force.

Au reste, il faut avouer que votre zèle et votre prudence ne peuvent être assez loués dans la conduite que vous tenez avec vos messieurs. C'est un pas important que de disposer à entendre ; et votre science, votre autorité, votre poids, votre singulière modération nous y sont absolument nécessaires. Je vous assure qu'on a dessein de procéder de très-bonne foi, et je puis vous le dire avec certitude, parce que je suis instruit à fond de l'affaire, et je vous confesserai en confiance que j'y suis un peu écouté.

A l'égard des explications que je vous ai données, ne soyez en aucun doute, s'il vous plaît, qu'elles ne soient très-constantes parmi les nôtres ; tellement que si vos messieurs les reçoivent aussi bien que vous avez fait, il n'y aurait rien à désirer sur ces articles.

Je ne feins point de vous dire, encore une fois, que l'essence du sacrifice de l'Eucharistie consiste précisément dans la consécration, c'est-à-dire dans l'action par laquelle le ministre ou plutôt Jésus-Christ même, rend son corps et son sang présents sur la sainte table par l'efficace de ses paroles, et que Jésus-Christ n'y est offert mystiquement qu'en tant que par cette action il se représente lui-même à son Père, revêtu des signes de la mort, et comme ayant été immolé par une mort effective.

Les prières qui se font devant et après ne sont en aucune sorte nécessaires pour l'essence de ce sacrifice, et c'est le commun avis de nos plus grands théologiens ; ce qui n'empêche pas que nous ne les tenions très-saintes, très-vénérables pour leur antiquité, que nous voyons témoignée presque de mot à mot par les Pères, et pleines d'un esprit apostolique qui se fait sentir à tous ceux à qui Dieu ouvre le cœur pour les bien entendre. Mais enfin nous enseignons constamment que le sacrifice peut subsister sans ces prières, à la manière que je vous ai exposée; et, en un mot, je ne doute pas qu'il ne soit renfermé tout entier dans la seule consécration.

Il ne faut pas taire toutefois que le cardinal Bellarmin y ajoute quelque chose. Car c'est son opinion, que pour la vérité de ce sacrifice il désire quelque manière de destruction réelle, qu'il établit dans la consomption des espèces, dans laquelle tous ceux qui croient la réalité sont obligés de reconnaître qu'il arrive une cessation de l'être que Jésus-Christ acquiert dans ce sacrement; et cette cessation n'est toujours qu'une mort mystique, puisque la personne de Jésus-Christ demeure toujours inviolable en elle-même. Mais quoiqu'il soit véritable que tous ceux qui posent la réalité doivent aussi confesser, par une suite nécessaire, cette cessation d'être dans la consomption des espèces consacrées ; toutefois ni les plus doctes théologiens, ni même Suarez et Vasquez, n'accordent pas à Bellarmin qu'elle puisse être essentielle à l'action du sacrifice, puisque la consomption le suppose déjà fait, et que c'est là qu'on y participe.

Vous remarquerez, s'il vous plaît, que ces deux façons d'expliquer le sacrifice de l'Eucharistie ne mettent rien, quant au fond, que ce qui suit nécessairement de l'institution de Jésus-Christ, supposé la réalité. Il est permis aux docteurs de proposer chacun leurs pensées pour exposer les mystères ; et pourvu que le fond demeure entier, la théologie peut s'exercer à satisfaire la variété des esprits par diverses explications.

Mais je tiens que l'un des moyens qu'il faut prendre et retenir avec plus de soin, dans le dessein d'accommoder nos controverses, c'est de s'arrêter aux expositions les plus simples et les moins embarrassées, qui sont aussi ordinairement les plus véritables. Et c'est pourquoi, Monsieur, j'ai choisi celle que vous avez approuvée, et de laquelle il est certain que tous nos théologiens seront très-contents, et qu'aucun n'en demandera davantage pour l'intégrité de la foi, personne n'étant astreint à suivre les sentiments particuliers du cardinal Bellarmin.

Je fais cette lettre plus longue que je n'avais médité, afin de répondre exactement à un article de la vôtre. Mais puisque j'ai commencé une fois de me jeter sur la controverse, sans controverse néanmoins, autant que je puis ; puisque mon intention est plutôt de concilier que de disputer, et de proposer des explications dans lesquelles on puisse convenir, que de traiter des questions sur lesquelles on chicanerait sans fin, il faut encore que je vous dise ma pensée sur un mot que vous avez dit à mon père.

Il m'a écrit, Monsieur, que vous lui aviez témoigné que vous souffriez beaucoup de difficulté touchant l'invocation des saints. Si c'est touchant la question au fond, savoir si la doctrine que nous tenons sur ce sujet est bonne ou mauvaise, je sais assez les raisons que les vôtres ont accoutumé de nous opposer. Mais ce n'est

pas en cette manière que nous avons considéré ces choses. Nous sommes convenus de peser d'abord, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais le rapport qu'elles ont avec le fondement du salut ; et en cette sorte j'avoue, vu les grandes et pénétrantes lumières que Dieu vous a données sur ce sujet-là, que je ne puis m'imaginer, en façon quelconque, ce qui peut arrêter en ce point.

Est-il possible que vous croyiez que nous invoquions les saints comme Dieu ? et n'avons-nous pas dit assez haut et assez clair, que nous ne les appelions à notre secours que comme nos conserviteurs, et dans le même esprit de communion qui fait que nous prions tous nos frères d'offrir pour nous leurs oraisons, c'est-à-dire tous nos membres, à concourir avec nous à notre commune félicité ?

Peut-être que vous direz que nous attribuons aux saints qui sont avecDieu, quelque manière de science divine, en croyant qu'ils pénètrent le secret des cœurs, entendant les prières qu'on leur adresse. Mais vous savez, Monsieur, que nous nous sommes bien éloignés de ce sentiment. Lorsque le Fils de Dieu nous a enseigné que l'on se réjouit au ciel, devant Dieu, de la conversion des pécheurs, il ne présuppose pas, dans les habitants de cette région céleste, une science universelle des secrets mouvements des cœurs, ni de ce qui se passe en ce bas monde. Nous entendons aisément que les esprits bienheureux se réjouissent de ces miraculeux événements, autant qu'il plaît à Dieu leur en donner la connaissance ; et de même, quand on dira que les saints qui sont dans la gloire peuvent connaître nos prières, ou par le ministère des anges qui sont établis par ordre de Dieu esprits administrateurs pour concourir à l'ouvrage de notre salut, ou par quelque autre manière de révélation divine, jamais votre bonne foi ni votre sincérité ne vous permettront de penser que ce soit élever les saints à la science ni à la puissance divine.

Quand donc vous ne voudriez pas demeurer d'accord qu'ils connaissent en cette sorte les prières qu'on leur fait, tout ce que vous pourriez conclure de plus fort, c'est qu'elles sont inutiles; mais qu'elles aillent à renverser cet unique fondement du salut, dont nous avons tant de fois parlé, c'est-à-dire la confiance en Jésus-Christ seul, c'est ce que je ne puis entendre. Jésus-Christ est jaloux ; mais c'est mal interpréter sa jalousie, que de penser qu'elle s'offense que nous croyions que ses serviteurs puissent obtenir en son nom beaucoup de grâces à leurs frères, ni que nous nous adressions à eux pour cela, ni que nous espérions quelque avantage plus grand du concours de leurs prières que nous ne ferions des nôtres seules. Est-ce s'éloigner de Jésus-Christ que de prier ses serviteurs et ses membres, et ses membres unis avec lui, non-seulement par la grâce, mais par la société de la même gloire, de prier pour nous par Jésus-Christ même? N'est-ce pas pour cela, et dans cette vue, que vous-même avez prêché et écrit que la prière des saints n'empêchait pas le salut de nos ancêtres, parce qu'elle présupposait le fondement essentiel c'est-à-dire l'espérance en Jésus-Christ seul ?

Je ne sais pas, Monsieur, ce que vous avez découvert depuis, qui vous fait trouver tant de difficulté dans cette prière. Mais je suis très-assuré que, pour peu qu'il vous plaise de vous élever au-dessus des vieux préjugés, et de suivre les lumières qui vous sont données, vous verrez que ce n'est non plus renverser le fondement du salut, de prier saint Pierre vivant avec Dieu, que de le prier vivan avec nous.

Mais il faut considérer ici que les plus grands hommes ne voient pas tout ; et que si Dieu n'étend leurs vues, elles demeureront toujours trop bornées. C'est donc de lui et du temps qu'il faut tout attendre; et c'est pourquoi je ne cesse de le prier qu'il vous fasse voir combien il est véritable que l'Eglise catholique a retenu constamment le fondement du salut, et que de là vous entendiez combien donc elle a été protégée d'en haut.

Peut-être que vous verrez dans une vérité si manifeste, qu'il ne fallait point s'en séparer, et qu'il n'est rien de plus nécessaire que d'y retourner bientôt. Mais, Monsieur, vous êtes déjà très-déterminé à en chercher les moyens. Je vou en pourrais proposer beaucoup qui me semblent très-efficaces et très-bien fondés, mais desquels nous ne conviendrions peut-être pas. Reste donc que nous cherchions ceux dont nous pourrons convenir, ou pour achever tout à fait, ou du moins pour avancer un si grand ouvrage.

Je travaillerai avec diligence à terminer mes affaires pour m'en retourner au plus tôt; et je vous assure, en vérité, que ce qui me presse le plus, c'est le désir de continuer nos conférences. J'en espère de grands progrès pour le bien que nous souhaitons ; et on peut tout espérer d'une intention aussi pure et d'une charité aussi patiente qu'est celle que vous témoignez, plus encore par vos œuvres que par vos paroles. Les grandes lumières, la sincérité, la modération, tout concourt en vous à me faire désirer de traiter la chose avec vous, plutôt qu'avec aucun autre; quoique, selon mon désir, je voudrais parler à tous; mais il faut suivre les conseils de

Dieu, qui paraissent dans les ouvertures qu'il nous donne par sa providence.

J'apprends que vous avez fait votre semaine. Que je crains pour votre santé, et que je désire avec ardeur que nous puissions vous procurer un repos honnête, et avec les circonstances que vous avez raison de souhaiter! Je me sens bien obligé à M. Maimbourg, notre ami commun, qui vous a si bien expliqué les sentiments d'estime et d'affection que j'ai pour vous. Vous me l'avez enlevé, et qui sait si ce ne serait point pour travailler à nous réunir tous en Jésus-Christ? C'est un homme très-capable de tout bien. Mais il s'en est allé bien loin de nous Dieu est puissant pour ramasser quand il lui plaira, par les voies qu'il sait, tous ceux qu'il veut employer à son œuvre. Je suis, Monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, BOSSUET.

Pardonnez la mauvaise écriture et les fautes de ce volume que je ne puis pas relire.

LETTRE XV.

BEGNEGGHER, DE STRASBOURG, A M. BACHELLÉ, PASTEUR.

27 *janvier* 1667.

Me trouvant, il y a deux ans, à Ratisbonne, je rencontrai à la cour de Sa Majesté impériale deux religieux espagnols, qui y négociaient des affaires secrètes, lesquels parlaient de cette réunion (des religions) comme d'une affaire fort aisée, et à laquelle le roi leur maître avait une inclination très-forte, et même leur avait donné commission d'en conférer avec les nôtres. A moins que Dieu ne fasse des miracles, ces choses ne me semblent désormais que de beaux songes. Et quelquefois la peau de lion ne servant plus de rien, on prend celle du renard.

LETTRE XVI.

DU MÊME AU MÊME.

3 *février* 1667.

Depuis que j'ai su qu'un des piliers de la religion protestante s'est amusé d'entretenir, plus de deux ans, un de ses ministres à la cour de Rome pour la flatter, je ne m'étonne plus de ce qu'il vous a plu me mander dernièrement d'une nouvelle espèce de syncrétisme.

Les grands se moquent de Dieu, qui se moquera d'eux; à quoi il a ajouté ces paroles, ou semblables : Mais bien que les choses changeraient en pis, je ne changerai en rien la résolution que j'ai faite de demeurer, etc [1].

[1] M. Ferry a ajouté de sa main, à cet extrait, l'observation suivante : « Peut être qu'il entend parler de M. Spanheim, qui a bien été en ce temps-là Rome, connu de tous pour caresser les grands, et où il a composé et fait imprimer un livre de médailles. »

RÉCIT

fait par le ministre Ferry, de ce qui s'est passé au sujet du PROJET DE RÉUNION.

Le dimanche 9 janvier 1667, sur le soir, MM. de Dampierre et de Batilly vinrent me trouver chez moi pour me dire, comme ils firent, que M. le lieutenant-général avait été chercher M. de Dampierre chez lui; et qu'ayant appris de madame sa femme qu'il était au catéchisme, il l'avait priée d'envoyer un laquais le prier de sa part, lorsqu'il en sortirait, de prendre avec lui M. de Batilly, et de le venir trouver pour quelque chose importante qu'il avait à leur communiquer. Eux étant arrivés, il leur dit avoir charge de ne leur parler qu'en présence de M. de la Voilgarde; qu'étant allés ensemble chez lui, et l'y ayant trouvé, il leur avait alors déclaré qu'il avait ordre et faisait sourdement entendre que c'était du roi, de leur faire entendre que Sa Majesté désirait passionnément de voir tous ses sujets réunis en une même créance; que ce serait une couronne ajoutée à la sienne, qu'ils en communiquassent donc avec les quatre pasteurs, et eux avec peu d'autres. Et au cas qu'ils y trouvassent les esprits disposés, on choisirait de part et d'autre, en pareil nombre, gens paisibles qui conféreraient ensemble sans dispute des moyens de s'accorder : sur lequel récit que ces messieurs me firent, je leur fis connaître que je trouvais cette proposition étrange; qu'assurément il n'y avait point d'ordre du roi, et je leur en dis mes raisons : et même que le sentiment de ceux qui m'avaient parlé était que cela ne se fît qu'en une assemblée générale du royaume; mais qu'auparavant il y aurait bien des préparations à faire, et je leur dis que j'en parlerais le mercredi suivant, après le prêche, à mes collègues, lesquels ayant tous été priés de monter en notre chambre, M. de Batilly présent, nous trouvâmes bon, d'un commun accord, d'en parler à quelques autres que nous appellerions avec nous. Mais parce que M. de Comble qui était de semaine, ne pût être induit à s'y trouver qu'après sa semaine, nous remîmes à nous assembler le lundi suivant; et parce que ce jour-là les diacres rendaient leur compte en la chambre ordinaire du conseil, je proposai que ce fût chez M. Bac, fort contraire à cette proposition comme sa femme, le plus âgé, et qui avait sa maison au milieu de la ville et à deux issues, et fut pris l'heure à trois après midi, et proposai d'y appeler M. Bachellé, le ministre, à cause de la matière, à qui fut aussi ajouté M. Jennet, s'il était en ville, avec mesdits sieurs Dampierre et Batilly; M. du Chat, con-

seiller, qui fut contre; M. Persod, conseiller; MM. Duclos, frères; M. Ancillon; tous lesquels étant assemblés ledit jours, à la dite heure, excepté MM. Jennet et du Chat, la proposition étant ouverte par lesdits deux messieurs, et moi voulant prendre les voix comme étant de semaine, je fus prié par messieurs mes collègues, les du Bac et autres de la compagnie, de commencer à opiner, à cause de l'importance de la matière: à quoi je crus ne devoir pas résister: et après avoir témoigné ma surprise de cette proposition, dit les raisons que je croyais avoir de ne croire pas que le roi eût donné charge de la faire, fait un succinct récit de ce que M. de Bossuet et les Jésuites avouaient, les avances qu'ils avaient faites, le sujet qu'il y avait de louer Dieu, de les voir nous avouer des articles pour lesquels on nous avait autrefois persécutés, que cela pouvait servir à faire voir aux raisonnables qu'il n'y avait pas tant de sujet de nous haïr qu'ils avaient cru; je dis que je ne voyais pas grande espérance qu'ils fussent avoués; en tout cas, que ce n'était pas à nous à entrer en ces discussions, que nous n'étions qu'une Eglise particulière et hors du royaume qui avons pourtant une même confession de foi et même discipline signées avec les Eglises de France, sans lesquelles nous ne devons rien faire de cette nature; mais qu'il fallait faire une réponse honnête et modeste, parce que le roi en pourrait être averti. Toute la compagnie ayant été de mon avis, je proposai, et M. du Bac aussi, de le mettre par écrit, ce qui fut trouvé bon, et du papier et de l'encre apportés à l'instant. Sur quoi je lus à la compagnie la minute que j'en avais toute dressée, laquelle sembla un peu trop longue; et après que la manière d'en faire une autre eut été fort contestée, que M. du Bac, et MM. Duclos et Ancillon, avocats, se furent joints ensemble pour en faire une autre, et l'eurent lue, elle fut encore plus débattue: enfin il fallut se rapprocher de la mienne; et après que j'eus fort insisté à ce qu'on y mît quelques offres d'y apporter en temps et lieu tout ce que nous pourrions, selon que la vérité et la conscience pourraient permettre, enfin toute la compagnie s'y réunit, l'ayant trouvée raisonnable, sans péril et sans conséquence, et qui pourrait satisfaire Sa Majesté, aussi bien que tous les autres qui la pourraient voir, et qu'il en fallait instruire. Et étant enfin dressée, comme elle est ici, je proposai de la signer; mais je fus suivi de peu. Les ayant remis au retour des deux messieurs, qui furent priés de la porter à M. le lieutenant-général (ce qu'ils firent dès le lendemain, car il était six heures et demie quand nous sortîmes) et les ayant ledit M. le lieutenant-général menés chez M. de la Voitgarde, là ils lui firent la réponse verbale, et enfin la lui laissèrent copiée; et parce qu'ils lui refusèrent de la signer avec lui, il refusa de leur donner copie de la proposition qu'il en avait faite, comme il avait offert. Ce que M. de Batilly ayant rapporté à la même compagnie, le mardi, 25, chez M. du Bac, excepté M. de Dampierre, et M. Fibiel appelé, qui n'y avait pu être la première fois, il fut dit qu'on en demeurerait là; et M. du Clos fut prier M. de Dampierre de dire à M. le lieutenant-général, s'il le trouvait à la rencontre, et s'il lui en tenait encore quelques propos, que la compagnie n'avait point trouvé devoir rien faire davantage, et de mettre entre les mains de M. Ancillon ledit avis.

RÉPONSE

donnée par les ministres de Metz sur la proposition qui leur avait été faite de travailler à la réunion.

Messieurs, nous avons fait rapport à messieurs nos ministres et autres assemblés avec eux, de votre proposition touchant la réunion. Ils nous ont dit que c'est une chose que tous les bons Français doivent désirer de tout leur cœur, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Mais comme notre Eglise est unie en une même confession de foi et discipline avec les autres du royaume, et qu'elle n'est que particulière; elle n'a point de droit, et ne peut délibérer sur cette proposition que conjointement avec les autres Eglises de France; étant prêts en ce cas de contribuer, en une si bonne œuvre, tout ce que la vérité et leur conscience peuvent permettre.

RELATION

faite par le ministre Ferry de différents faits qui ont rapport au PROJET DE RÉUNION.

Le samedi 5 février 1667, le P. de Rhodès m'étant venu voir, après m'avoir déjà cherché deux fois, je lui demandai des nouvelles de la proposition qui nous avait été faite par M. le lieutenant-général, qu'il me témoigna savoir bien, mais non notre réponse par écrit, et surtout la clause que nous étions près de contribuer, conjointement avec les Eglises de France, ce que la conscience et la vérité pourraient permettre, et en somme protesta ne rien savoir du second voyage de MM. de Dampierre et de Batilly vers lui. De cela nous passâmes au gros de l'affaire, et ensuite je lui dis que nul de nous n'avait cru qu'il en eût eu aucun ordre du roi; que les uns disaient qu'il n'avait aucun ordre que du P. Annat, ou conseil de conscience; et les autres

que c'était un concert fait avec le P. Adam et la congrégation des Jésuites.

Sur quoi il m'avoua ingénument, sous le secret pourtant, qu'il n'avait eu nul ordre pour cela; mais que le P. Adam étant sur son adieu, M. le lieutenant-général lui demanda et à lui de Rhodès, s'il y aurait du mal qu'il nous fît cette proposition; à quoi ils ne s'opposèrent point, pourvu qu'il y eût apparence qu'elle dût être bien reçue et approuvée à la cour; et ensuite me dit que le P. Adam en avait donné avis au P. Annat, et que le P. de Rhodès lui en avait écrit au long, à quoi lui premier s'en était remis, mais qu'il n'avait eu aucune réponse.

Sur quoi je lui dis que cette proposition avait bien été faite à contre-temps, qu'elle m'avait causé de la peine et du déplaisir; lui en fis un récit sommaire, et ajoutai que le jeudi précédent, 3 de ce mois, M. du Chat, conseiller, m'était venu montrer une lettre qu'il avait reçue de M. Conrard, son beau-frère, où j'étais maltraité, quoique non nommé, à l'occasion de mes éloges qu'on publiait partout de pacifiques, et comme si je donnais les mains, ou traitais déjà des moyens de la réunion. Je le fis souvenir que je leur avais toujours dit que je ne me séparerais jamais de mes frères et collègues; que je ne quitterais jamais rien de la vérité; que tout ce que je leur avais promis était d'ouïr les adoucissements ou éclaircissements qu'ils me voudraient donner sur les controverses et explications du malentendu, et de leur en dire mon sentiment en bonne conscience, et autant que la vérité le pourrait permettre, et sans aucun engagement; ce que j'avais toujours dit que cette affaire n'était pas pour être traitée à part, mais en une grande assemblée du clergé, avec les ministres de France, convoquée avec l'avis d'un synode national; que c'était l'ouvrage d'un grand roi qui n'avait plus rien à faire à Paris sous ses yeux; et cela, disais-je, pour m'en détourner, comme n'étant pas du royaume, ni membre de synodes, afin de détourner aussi ce qu'on me disait que le roi m'appellerait: ce qu'il reconnut être entièrement véritable.

Et pour la fin, sur ce qu'il me faisait les recommandations du P. Adam, dont il disait être chargé par trois lettres, et qu'il serait bientôt ici pour se préparer au carême, de le conjurer, et le prier à son arrivée de se passer de prendre la peine de me venir voir; ce qu'il me promit, en me disant qu'il voyait bien que je souffrais dedans et dehors.

Sur la proposition qui nous a été faite par MM. de Dampierre et de Batilly, de la part de M. de la Voitgarde, lieutenant du roi en cette ville et gouvernement, et de M. le lieutenant-général au baillage et siége royal de cette dite ville, et par ordre, comme ils ont dit, de penser aux moyens de parvenir à la réunion des religions d'entre ceux de la religion catholique romaine et nous, et d'en conférer entre nous, et après avec ceux d'entre eux qui nous seront proposés de leur part en tel nombre qu'il sera avisé de part et d'autre: répondons, avec tout le respect qu'il appartient, que la désunion qui y est survenue au siècle passé ayant été une extrémité à laquelle les nôtres n'ont cru se devoir réduire que pour le repos de leurs consciences, et pour pouvoir servir Dieu sans l'offenser, il ne nous saurait rien être présenté de plus agréable que la proposition et les moyens de pouvoir retourner à le servir ensemble, comme il le veut être; mais que ne nous étant rien proposé de particulier, nous n'avons aussi rien à répondre de plus exprès, quant à présent; étant prêts, s'il nous en est fait ci-après quelque ouverture, d'en dire nos sentiments, après que nous aurons pourtant communiqué le tout à nos frères du royaume, avec lesquels nous avons signé une même Confession de foi, et avons une même discipline, auxquels cette affaire doit être commune avec nous, et en la communion desquels nous faisons profession de vouloir demeurer; promettant néanmoins d'apporter de notre part aux occasions toute la disposition possible, et qui doit être attendue de bons sujets et de bons citoyens, et autant que la matière et la conscience le pourront admettre.

PROJET DE RÉUNION DES DEUX RELIGIONS

Envoyé par le ministre Du Bourdieu [1].

Nous ministres soussignés, ayant dessein de porter notre obéissance aux ordres de Sa Majesté aussi loin que les grands intérêts de notre conscience pourront nous le permettre, et espérant de sa bonté royale que, voyant les avances que nous voulons faire vers la religion qu'il professe, il ordonnera qu'on nous laissera en repos, et que toutes nos affaires seront en assurance; nous promettons de contribuer de notre pouvoir

[1] Le duc de Noailles, commandant de Languedoc, soupirait, nous dit l'abbé Millot (*Mémoires politiques et littéraires*), pour l'exécution d'un projet formé depuis longtemps, auquel plusieurs savants théologiens avaient travaillé, mais qu'on ne verra jamais réalisé sans une espèce de miracle: c'était de réunir les protestants à l'Eglise catholique. Bourdieu, ancien ministre de Montpellier, lui envoya un Mémoire pour être présenté au roi sur un objet si désirable. Après l'avoir examiné et fait examiner avec soin, le duc resta persuadé que ce Mémoire tendait à rendre les catholiques huguenots, et non les huguenots catholiques. Il ne le présenta point; mais il le communiqua au célèbre Bossuet, l'oracle de l'Eglise de France, et le plus redoutable adversaire des novateurs. — Nous ignorons la date précise de ce *Projet de réunion*, qui n'est pas marquée dans la copie qui nous a été confiée avec les originaux des autres pièces qui précèdent. Mais il paraît, par les Mémoires de l'abbé Millot, qu'il est de 1681.

au religieux dessein qu'il a de ranger tous ses sujets sous le même ministère, et pour cet effet de nous réunir à l'Eglise gallicane, si elle veut nous accorder les articles suivants, selon la promesse solennelle qu'elle fait dans l'*Avis pastoral*, de relâcher de ses droits en faveur de la paix, et de rectifier les choses qui auront besoin de remède, si la plaie du schisme est une fois fermée. Voici les articles :

I. Qu'il n'y aura point d'obligation de croire le purgatoire ; qu'on ne disputera point de part ni d'autre sur cet article, et qu'on parlera avec une grande retenue de l'état où sont les âmes incontinent après la mort.

II. Que l'on ôtera des temples les images de la très-sainte Trinité ; que les autres que l'on trouvera à propos d'y laisser ne resteront que pour servir d'ornement à l'Eglise, ou pour une simple instruction historique ; et que les pasteurs avertiront soigneusement les peuples d'éviter sur ce point les abus, qui ne sont que trop communs parmi les personnes mal instruites.

III. Que les reliques et les autres dépouilles des saints, de la vérité desquelles on n'aura pas raison de douter, seront conservées avec grand respect ; mais qu'elles n'entreront point dans le service de la religion, et qu'on ne nous obligera pas de leur rendre aucun culte.

IV. Que l'on n'envisagera que Dieu, seul objet de notre adoration et de notre culte, qu'on instruira le peuple de prendre bien garde de ne rien attribuer aux créatures, pour si éminentes qu'elles soient, qui soit propre ni particulier à Dieu ; mais que cependant, puisque les saints s'intéressent dans nos misères, on peut prier Dieu d'accorder aux prières de l'Eglise triomphante les grâces que l'indifférence de nos oraisons n'obtiendront jamais de lui.

V. Qu'entre les cérémonies de l'Eglise chrétienne, le baptême et l'Eucharistie sont les plus augustes, et l'on ne donnera aux autres le nom de sacrement que dans un sens large et étendu.

VI. Que sur la nécessité du baptême on s'en tiendra particulièrement au canon du concile de Trente, sans lui donner autre forme ou étendue que celles que ces paroles renferment : *Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, anathema sit.* C'est pourquoi on ne donnera aucune modification au canon X du chapitre précédent, qui déclare qu'il n'est pas permis à toutes personnes d'administrer les sacrements, ce droit n'appartenant qu'aux ministres de l'Eglise, qui ont reçu de Jésus-Christ le pouvoir de les conférer.

VII. Que Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement de l'Eucharistie, quoique les voies de sa présence soient incompréhensibles à l'esprit humain ; et par conséquent on n'obligera personne à définir la manière de sa présence, ni on n'en disputera point, puisqu'elle passe notre intelligence et que Dieu ne nous l'a pas révélée.

VIII. Que quand on communiera, on sera dans une posture d'adoration ; les communiants rendront alors à Jésus-Christ les honneurs suprêmes qui ne sont dus qu'à Dieu, sans exiger autre chose de personne, pour les espèces de la matière de ce sacrement, que cette vénération profonde qu'on doit aux choses saintes.

IX. Qu'il sera permis au peuple de lire les Ecritures saintes, et que l'on les lira publiquement dans l'église ; que le service se fera en langue vulgaire ; que la coupe sera administrée au peuple ; que l'on ne reconnaîtra point d'autre sacrifice proprement dit que celui de la croix. Les pasteurs enseigneront aux fidèles que l'Eglise chrétienne n'a qu'une seule victime, qui s'est une fois immolée, et que l'Eucharistie est un sacrifice de commémoration, ou la présentation que le Chrétien fait à Dieu du sacrifice de la croix ; qu'avant de nous obliger à recevoir l'usage de la confession, on corrigera les abus qui s'y sont glissés, et l'on y apportera les modifications nécessaires pour le repos des consciences.

X. Qu'on ne regardera les jeûnes et toutes les mortifications que comme des aides à la piété, et les moyens pour se conserver en l'état de la grâce.

XI. Qu'on réformera les maisons des religieux, et surtout celle des Mendiants, ne conservant sur pied que les sociétés anciennes, comme celles de Saint-Benoît, des Jésuites, des Pères de l'Oratoire ; mais les soumettant toutes uniquement à l'inspection et à l'autorité des évêques.

XII. Que les ministres seront conservés dans l'état ecclésiastique, et qu'ils tiendront un rang distingué dans l'Eglise, excepté les bigames, auxquels on aura égard de quelque autre manière.

XIII. Que Jésus-Christ ayant confié gratuitement à ses ministres les sacrements et les choses saintes, ils les dispenseront aussi gratuitement, sans les vendre, comme on a fait jusqu'ici.

XIV. Qu'on déchargera le peuple de ce grand nombre de fêtes qui les accablent, ne conservant que celles des mystères de la rédemption, celles des apôtres, des saints et saintes du I[er] siècle.

XV. Que les bornes que la dernière assemblée de France a données à l'autorité du Pape, seront inviolables ; et que, pour le rang qu'il doit tenir avec les évêques de la chrétienté, il ne sera regardé tout au plus que comme *primus inter pares*.

XVI. Que les pratiques et les cérémonies qui ne conviendront pas à la majesté de la religion, et dont on ne trouve point les traces dans la plus pure antiquité, seront abolies.

XVII. Que sur les questions du mérite des œuvres et de la grâce, on s'en tiendra à la doctrine de saint Augustin et à l'*Exposition* de M. de Meaux. *Signé :* Du Bourdieu, la Coste.

Dieu veuille répandre de plus en plus son esprit sur les hommes, afin qu'ils ne soient qu'un cœur et qu'une âme, et que nous puissions voir en nos jours cette bienheureuse réunion, selon les vœux et les prières de tous les gens de bien de l'une et de l'autre communion, à laquelle tous ceux qui ont du talent doivent travailler, soit de parole, soit par écrit. *Amen.*

LETTRE XVIII.

BOSSUET AU DUC DE NOAILLES [1].

23 oct. 1691.

Je ne m'étonne pas, non plus que vous, qu'on ait deviné une chose si grossière touchant la proposition de s'en tenir aux canons. Celui qui l'a fait n'est pas loin du royaume de Dieu : mais il faut savoir de lui :

1° Dans quel siècle il se borne ;

2° S'il n'entend pas joindre aux canons les Actes que nous avons très-entiers des conciles qui les ont faits ;

3° Si dans les canons des conciles, dont nous n'avons pas d'autres Actes que les canons mêmes, il n'entend pas que l'on supplée à ce manquement par les auteurs de ce même siècle ;

4° S'il croit avoir quelques bonnes raisons pour s'empêcher de recevoir la doctrine établie par le commun consentement des Pères qui ont été dans le même temps ;

5° S'il peut croire de bonne foi que tout se trouve dans les canons, qui constamment n'ont été faits que sur les matières incidentes, et très-rarement sur les dogmes.

Une réponse précise sur ces cinq demandes nous donnera le moyen d'éclaircir davantage, pour peu qu'il le veuille, et qu'il aime la paix autant qu'il le veut paraître.

Qu'il ne dise pas que c'est une chose immense, que d'examiner la doctrine par le commun consentement des Pères qui ont vécu du temps des conciles dont il prend les canons pour juges ; car on pourrait en cela lui faire voir, en moins de deux heures, des choses plus concluantes qu'il ne croit. Un petit extrait de cette lettre, et des réponses aussi précises que sont ces demandes, nous donneront de grandes ouvertures.

Je suis à vous de tout mon cœur, et prie Dieu qu'il vous conserve, et toute la famille, que je respecte au dernier point.

[1] Cependant, ajoute l'abbé Millot, le duc de Noailles écrivit à Bourdieu, en lui adressant un autre *Projet de réunion*, qu'il l'exhortait lui et ses confrères, à y courir avec un esprit de paix et de vérité ; qu'alors il serait en état de faire valoir auprès du roi ses bonnes intentions ; qu'il n'oublierait rien pour en procurer le succès, et qu'il donnerait volontiers sa vie pour un si grand bien. Bourdieu lui envoya ses réflexions sur le projet et sur les moyens de l'exécuter, et proposa de s'en tenir aux canons par rapport aux points dont on ne pourrait convenir. Le duc consulta Bossuet, dont il reçut cette réponse. (*Edit. de Deforis*)

SECONDE SECTION

PIÈCES

CONCERNANT UN PROJET DE RÉUNION DES PROTESTANTS D'ALLEMAGNE A L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

RECUEIL DE DISSERTATIONS ET DE LETTRES

Par J.-B. Bossuet, évêque de Meaux, Molanus, abbé de Lokkum, et Leibnitz, conseiller intime et historiographe de J.-Frédéric duc de Brunswick-Hanovre.

PREMIÈRE PARTIE.

DISSERTATIONS.

Copie du plein pouvoir donné par l'empereur Léopold à M. l'évêque de Neustadt en Autriche, pour travailler à la réunion des protestants d'Allemagne.

Léopold, *par la grâce de Dieu, empereur des Romains, etc., à tous les fidèles de notre royaume de Hongrie et de Transylvanie, Etats, ou autres, de quelque condition, dignité ou religion qu'ils soient, qui verront, liront ou entendront lire ceci, salut et notre grâce.*

Toutes les lois divines et humaines contenant une obligation formelle, et les conclusions des diètes de l'Empire, aussi bien que les lettres de fraîche date de la plus grande partie des protestants, qui depuis peu sont entrés en conférence avec notre féal et bien-aimé le très-révérend Christophe, évêque de Neustadt, marquant la grande nécessité qu'il y a que nous aspirions à ce que dans les royaumes et provinces des Chrétiens, tant dedans que dehors de l'Empire, il y ait une parfaite union, non-seulement à l'égard du temporel, mais encore à l'égard du spirituel, autant qu'il concerne la foi orthodoxe et le véritable culte d'un même Dieu ; et que, sinon toutes (comme la sainte Ecriture et la raison nous font

pourtant espérer avec l'aide de Dieu), au moins les essentielles controverses, difformités et méfiances soient levées ou diminuées; d'autant qu'il paraît à plusieurs, et se trouve ainsi en effet en grande partie, que les diversités de sentiment sur les points principaux viennent du défaut de la charité mutuelle, et de la patience nécessaire pour bien entendre et expliquer sincèrement le vrai sens et opinion d'un chacun, et les significations différentes qu'on donne aux termes ou mots qu'on emploie : et ayant de plus considéré avec combien de succès et d'utilité ledit évêque a travaillé dans la diète de l'Empire et ailleurs, tant sur cette matière sainte, qu'à l'égard de la conservation de notre dit royaume de Hongrie;

A ces causes, nous avons jugé à propos de lui donner par la présente plein pouvoir, en tout ce qui regarde notre autorité et protection royale, et une commission générale, de notre part, de traiter avec tous les Etats, communautés, ou même particuliers de la religion protestante dans tous nos royaumes et pays, mais particulièrement avec ceux de Hongrie et de Transylvanie, touchant ladite réunion en matière de foi, et extinction ou diminution des controverses non nécessaires, soit immédiatement, ou par députés ou lettres, et de faire partout avec eux, bien que sous ratification ultérieure, pontificale et royale, tout ce qu'il jugera le plus convenable et utile à gagner les esprits, et à obtenir cette sainte fin de la réunion qu'on se propose. Et en ce point, nous donnons aussi à tous susdits protestants, nos sujets de Hongrie et de Transylvanie, y compris encore leurs ministres ou prédicateurs, une pleine faculté de venir trouver ledit évêque au lieu où il pourra être, et d'envoyer à lui publiquement ou secrètement.

Mandons sérieusement et sévèrement, en vertu de celle-ci, sous griéves peines, à tous ceux que leur charge oblige d'avoir égard à ces choses, de ne faire ni laisser faire aucun empêchement à ceux qui viendront ou enverront audit évêque, sur l'invitation qu'il leur aura faite pour la sainte fin susdite; mais de leur faire toutes sortes de faveurs : comme aussi nous assurons ledit évêque de notre très-clémente protection pour tous les cas et lieux où besoin sera, et particulièrement à l'égard de cette sainte occupation, et de la sollicitation qu'il pourra faire touchant l'exercice de religion, ou tolérance, ou autres matières appartenantes; le tout en vertu et témoignage de nos présentes lettres-patentes, en forme de sauf-conduit et plein pouvoir. Donné en notre cité de Vienne en Autriche, le 20 du mois de l'an 1691.

REGULÆ

CIRCA CHRISTIANORUM OMNIUM ECCLESIASTICAM REUNIONEM.

Tam a sacra Scriptura, quam ab universali Ecclesia, et Augustina Confessione paæscriptæ, et a nonnullis, iisque professoribus, zelo pacis collectæ, cunctorumque Christianorum correctioni ac pietati subjectæ. 1691 [1]

Regula prima. — Hæc omnium reunio est possibilis, ac per se cuilibet statui ac personæ temporaliter ac spiritualiter utilis, ejusdemque procuratio a Deo, a natura, a recessibus imperii, juxta cujusvis vires et occasionem, ac pro quovis tempore, cuilibet Christiano ita præcepta, ut qui contrarium dixerit, merito ut seditiosus et hæreticus sit habendus.

Hæc nullus doctus et discretus ignorat aut negabit.

Regula secunda. — Non est licitum, ut ad hanc obtinendam ulla prorsus veritas negetur, ejusque investigatio negligatur : *Pacem et veritatem diligite*, ait Dominus omnipotens.

Regula tertia. — Ad hanc tamen non requiritur, imo subinde non expedit, neque licitum est, alteri dissentienti parti veritates omnes manifestare, et ab ea petere ut errores omnes, explicite saltem et expresse, deponat. Imo, si hoc ab ullius partis ecclesiasticis ministris, saltem pro hoc rerum statu exigas, et his apud plebem suam creditum in minimo diminuas, radicem totam reunionis evellis.

Quia apostoli, Judæos et gentiles in una Christi Ecclesia uniendo, errores omnes ipsis etiam Judæis manifestare minime sunt ausi ; nam, verbi gratia, sciebant esse errorem sibi persuadere quod in nova lege ab esu sanguinis et suffocato esset abstinendum ; hunc tamen ipsis detegere non audebant : nam videbant, quod hi potius totam fidem Christi essent derelicturi, quam hanc a sanguine et suffocato abstinentiam. Unde ob hoc, et ob necessariam uniformitatem, aliis quoque Christianis eamdem expresse injunxerunt ut necessariam.

Quia in primis, dum Ecclesia latina et græca sese in conciliis Lugdunensi et Florentino reunierunt, id nunquam ita factum est, ut episcopi ullius

[1] Cet écrit fut composé par les théologiens protestants de Hanovre, et remis entre les mains de l'évêque de Neudstadt. Il en est parlé dans plusieurs lettres de Leibnitz, qu'on trouvera dans la seconde partie de ce recueil. J'ai cru faire plaisir au public de mettre cet ouvrage à la tête de ce recueil, parce qu'il a été l'occasion de tout ce que Bossuet et ses célèbres adversaires ont écrit depuis sur le projet de la réunion, et que d'ailleurs l'abbé Molanus suit pied à pied dans ses *Cogitationes privatæ* les principes posés dans cet écrit, dont il paraît même être l'auteur. — Ainsi s'exprime l'abbé Leroi dans l'édition de Paris. Comme lui et comme tous les éditeurs qui l'ont suivi, nous donnerons, nous aussi, dans ce *recueil de pièces*, les écrits de Molanus et de Leibnitz, sans lesquels le lecteur ne pourrait ni suivre ni comprendre les dissertations et les correspondances de Bossuet relatives à ce projet de réunion des protestants d'Allemagne. Cependant, à la différence de tous les éditeurs, nous supprimons toute traduction qui n'est pas l'œuvre de Bossuet. Que si on nous objectait que cette traduction des pièces latines a été donnée jusqu'ici en faveur de ceux qui doivent nécessairement recourir à ce travail de seconde main, nous demandons aussi à notre tour pourquoi donc, dans une collection des œuvres complètes de Bossuet, ne traduit-on pas, en vue de ces lecteurs, les œuvres latines de l'Evêque de Meaux ?

partis errorem pristinum circa fidei doctrinam expresse et publice confiterentur; sed sese in aliquo utrinque acceptabili sensu explicarunt : talisque explicatio, apud prudentes, idem fuit ac honesta quædam revocatio. Ratio vero hujusmodi agendi est, quia, si pastores publice et expresse errores suos, quibus populos sibi commissos deceperunt, profiterentur; hi, ob communem plebis simplicitatem, in mentis confusionem et in atheismi periculum inciderent. Cum enim erga alterius partis pastores necdum habeant fiduciam et notitiam, et proprii errores esse confiteantur, quæ illis hactenus verbum Dei allegando, adeo firmiter impresserunt, quo se vertant subito, nescient, facileque hos confessores lapidabunt.

Regula quarta. — Ab hanc requiritur, ut partes conveniant implicite circa omnia omnino revelata et definita ; id est, ut conveniant circa easdem fidei regulas, eumdemque ultimum judicem controversiarum.

Quia perpauci sunt Christiani, qui sciant expresse et explicite omnes fidei doctrinas a Deo veterique et moderna Ecclesia definitas. Per hoc tamen bene informatis in omnibus sufficienter uniti censentur quod expresse iisdem sese fidei regulis eidemque ultimato judici subjiciant. Quænam illæ? quis iste? Respondeo: Spiritus sanctus primo loco dirigit et definit ad intus, verbum vero Dei ad extra : secundum locum obtinet interpretatio illius verbi data per Ecclesiam universalem. Vide infra, *Reg.*, IX.

Regula quinta. — Requiritur ut conveniant explicite circa illa, quæ a doctrina et moribus tollunt omnino idololatriam et hujus apparentiam vel suspicionem, omnem summum a creaturis cultum, fiduciam, et amorem soli Deo debitum, omnem omnino derogationem meriti Christi ac sacrificii crucis.

Quia non est licitum in unionem Christianam tales admittere ; sed rumpendum cum omnibus istis, qui per aliquid honorem Dei tollunt vel diminuunt.

Regula autem generalis ac prima, circa hæc, est quam in decreto apud Daillæum de *Apologia* anni 1633, capite 7, pag. 35, dant ministri Charentonenses, agendo de tolerantia diversarum doctrinarum circa præsentiam Christi in Eucharistia, ubi generaliter docent non esse errores substantiales, sed tolerabiles, qui Christo, formaliter, directe et immediate non tollunt, nec substantiam suam, nec proprietates suas, neque opponuntur pietati, seu charitati, seu honori Dei.

Regula secunda est, ut dum circa doctrinam, vel ritum aliquem, est idololatriæ vel ullius divinæ injuriæ apparentia, illa per publicam declarationem subito tollatur. Ita enim practicare coguntur, tam Romanenses, quam protestantes, uti mox videbitur.

Regula tertia, ut dum una pars orthodoxorum, cum quibus communionem in sacris et sacramentis prætendis, doctrinam aliquam practicat, vel ut tolerabilem habet, tunc et tu illam toleres. Si enim illa alios sic docentes ad communionem ecclesiasticam ac sacramentorum admittit et tolerat, et tu eosdem in conscientia vitandos credis, tunc ob hoc, a confratrum tuorum Ecclesia abstinere cogeris ; alias, ubi cum his, quos in conscientia excommunicas, concurreres et communicares.

Regula quarta : duplex est cultus religiosus : unus est summus, seu ex suprema æstimatione pendens, qui soli Deo debetur, et alius qui ob Deum suis servis rebusque sacris defertur. Ita docent Grotius, Amesius, et Daillæus, et cum aliis Lutherus, dicens : *Rex, doctor, concionator*, etc., *sunt personæ, quas Deus vult religiose coli ; non tamen eis tribuimus divinitatem.* Huic conformiter Calvinus, glossa Heidelbergensis, et Belgica, nec non et alii. Verbi gratia, super illud psalmi XCVIII : *Adorate scabellum pedum ejus*, per scabellum adorandum, seu religiose colendum, intelligunt arcam Dei, et quod hæc fuerit imago Dei, quodque hæc et quævis instrumenta sacra, verbi gratia, liber sacer, calix, etc., debeant cum veneratione tractari ; non tamen cum illo Romanensium excessu, de quo vide specialius Daillæum supra.

Ex his inferuntur sequentes viæ pacis universalis : 1° Plurimi solidiores protestantes admittunt vel tolerant doctrinam quæ habet, quod, licet respectu justificationis, gratiæ, et substantiæ gloriæ cœlestis non detur meritum, datur tamen, respectu accidentis vel augmenti ; seu, uti dicunt, respectu secundi gradus hujus gloriæ, vocando scilicet *meritum* latius dictum, omne illud opus, quod per gratiam Spiritus sancti ab homine justificato producitur; et licet nullam prorsus habeat intrinsecam dignitatem et proportionem ad præmium, vel gloriam æternam, illi tamen misericorditer promittitur, illudque vere ac proprie consequitur. Tu Romanæ Ecclesiæ, protestare te in hac materia nihil aliud crediturum, et toleraberis, eritque quæstio de nomine ad scholas remittenda, circa quam tamen protestantes semper credent a voce *meriti* congruentius abstinendum.

2° Protestantes in Anglia, protestantes omnes etiam Helveticæ confessionis, in Polonia, ac alibi genibus flexis Eucharistiam sumunt : genua, inquam, flectunt in præsentia panis eucharistici, per quod ab idololatria universaliter excusantur ac tolerantur. Ratio est scilicet, quod ubivis protestentur sese cultum hunc summum, non ad panem, sed ad solum Christum dirigere. Tu, Romane, dic, scribe ac canta idem ubivis, et æque a cunctis es excusandus ac tolerandus. Nec tibi obstat, quod diutius, vel sæpius Eucharistiam sic colas ; quia plus aut minus speciem non variant. Si dicto enim modo idololatriæ notam juxta aliorum præfatorum protestantium exemplum repellas, tunc error tuus de permanentia Christi in Eucharistia, ad minus æque erit tolerabilis, quam ille de permanentia Christi in omni re, qui fraterne in ubiquistis toleratur.

3° Errant Romanenses, quod doceant transsubstantiationem, manereque accidentia sine substantia; sed, si dicto modo idololatriam repellant, erit error tolerabilis, tum juxta adductam regulam superiorem, tum etiam juxta tertiam. Nam Lutherus errorem hunc ut tolerabilem passim declarat, dicitque solum esse quæstionem sophisticam.

4° Circa imagines tolerantur lutherani. Quare? quia ubivis docent, sese illis imaginibus nullam

attribuere virtutem ; sed ullis uti, ut excitent ad spiritualia quæ repræsentant ; et tu, Romane, dic et fac ubivis idem, et æque eris tolerandus.

5° Tolerantur Patres veteres, hodierni Græci et filii orthodoxi, qui, uti alibi ostenditur, orarunt pro mortuis ac etiam sanctos mortuos coluerunt. Quare ? quia, in materia purgatorii, sustulerunt venenum hoc, quasi sacrificium crucis non plane satisfecisset : circa sanctos vero protestati sunt contra summum cultum et fiduciam. Fac tu idem, et excusaberis. Tollunt dicti confratres ubiquistæ irreverentias erga Christum, asserendo quod solum spirituali modo sic præsens. Tu, Romane, dic idem, et idem tolles, eodemque modo excusaberis.

Denique excusantur et tolerantur lutheranorum nuncupatæ Missæ, licet cum paramentis, et iisdem quasi orationibus et cæremoniis Romanensium fiant. Quare? quia scilicet, 1° ipsi non credunt, ibi vere, realiter, seu physice sacrificari, seu occidi, aut separari vitam ac sanguinem a Christo. 2° Neque Christum aliquid de novo sibi, vel ulli, sive vivo, sive mortuo mereri, aut satisfacere pro ullo peccato ; quia hæc unice ac integre præstitit ac præstat sacrificium crucis : nihil vero aliud in hac cœna fieri, nisi quod, 1° vere ac proprie ibi Christus ponatur præsens, ad hoc ut vere ac proprie sumatur ; et hoc quidem, in memoriam et repræsentationem ac gratiarum actionem pro sacrificio crucis : 2° quod sicut Christus ubivis Patrem interpellat pro nobis, sic, hic specialius pro illis qui ipsum hic fide viva sumunt, et invocant pro peccatis propriis et alienis, Patri passionis suæ merita exhibet ad hoc, ut hæc his et his applicentur : 3° quod sacerdos huic Christi speciali benignitati fide viva innixus, ibidem pro se et suis populoque specialiter Deo merita passionis proponat. Si tu, Romane, credas et ubivis protesteris te per tuam Missam nihil aliud credere ac facere, æque sane Missa tua coram Deo erit toleranda.

Regula sexta. — Necesse est ut conveniant explicite circa ordinariorum sacramentorum, ordinariique officii usum et assistentiam, et consequenter, circa doctrinas, quæ hunc usum et assistentiam licitam declarent ; quia non habetur sufficienter reunio, quando partes sese adhuc publice excommunicant. Quænam vero evidentior excommunicatio, quam dum communionem in sacramentis et sacris sub pœna peccati mortalis, et damnationis æternæ sibi mutuo illicitam declarant? Ergo circa doctrinam licite in omnibus communicandi necessaria est uniformis et expressa instructio. Vide de hoc plura infra.

Regula septima. — Explicite convenire tenentur circa unam aliquam saltem generalem regiminis ecclesiastici formam, et circa unum modum, ut hic absit tyrannisatio conscientiæ ac corporis. Quia cum Christus, diffusa per totum orbem fide sua, unionem et uniformitatem cum omnibus præceperit, et ad hanc, sub tot quotidianis ingeniorum humanorum quæstionibus et differentiis introducendam, tam Romani quam protestantes, uti infra ostenditur, concilia generalia necessaria agnoscunt.

Hæc vero præsertim nunc, ubi Christianitas tot diversis ac innumeris principibus subest, vel congregare, vel solide dirigere absque aliqua saltem generali circa regimen ecclesiasticum uniformitate et subordinatione est impossibile ; quia neque episcopi Hispani vel Galli per principes Germanos, vel vice versa ; alii per reges Hispaniæ aut Galliæ, sese congregari patientur ; imo cuncta Romanensium regna, juxta sua principia, in conscientia credere tenentur, quod concilia absque Papæ auctoritate, sint nulla, episcoporum ad ipsum subordinatio jure divino illi competat ; absque hac ergo omnia hæc regna concilia et pacis media rejicient.

2° Regimen per christianitatem uniformiter introductum est, ut pastores ordinarii subsint episcopis, hi archiepiscopis, illi patriarchis : horum sunt quinque, scilicet Romanus, Constantinopolitanus, Antiochenus, Alexandrinus et Hierosolymitanus, et inter hos supremus vel primus, jure tamen humano, Romanus.

3° Hunc *Augustana Confessio*, aut ejus *Apologia*, et professores Smalcaldici, nunquam rejecerunt : imo ob dictum christianitatis statum, amore pacis universalis, tolerandum declararunt : solam ipsius in conscientias et corpora tyrannidem sunt detestati. Hæc vero tolletur, si dicta et dicenda observentur. In hoc vero casu, licet illi infallibilitas non attribuatur, in iis tamen, quæ nec Scriptura nec Ecclesia definit, sententia ipsius (prout superioribus debetur) privatorum quorumcumque sententiæ aut dictamini præfeletur, illique in iisdem pia credulitas, et in cunctis spiritualibus ac licitis obsequium præstabitur ; nulla tamen illius decreta, absque localis principis consensu, publicare licebit.

Regula octava. — Debent convenire explicite circa illos Ecclesiarum mores et ritus, qui absque populi Christiani cujusvis, vel etiam unius partis omnimoda conturbatione, omitti vel introduci non possunt, et per consequens etiam circa doctrinas, quæ horum rituum vel morum usum, aut tolerantiam, vel omissionem, licitam declarant.

Quia, sicut supra visum est de Judæis ratione abstinentiæ a sanguine, quod apostoli, hunc morem, tunc superstitiosum, tollere non sunt ausi, imo uniformitatem aliis quoque in hoc præceperunt : deinde, sicut ob ejusdem plebis judaicæ fragilitatem, Timothæum suum Paulus circumcisionem, coram Deo jam abrogatam, et mox publice abrogandam, suscipere jussit : sic quoque modo multa talia sunt, quæ, sine protestantis et Romanensis plebis conturbatione, saltem extra concilii alicujus generalis adminiculum et auctoritatem, omitti aut introduci non possunt.

Lepidum est quod, circa hæc, priori sæculo, in quodam Carinthiæ territorio contigit. Introduxerat illius dominus ministrum Helveticæ confessionis, qui juxta illam subditos informaret : persuaserat autem illis plura substantialia fidei Romanæ opposita se traditurum. Ubi occurrit dies solitæ alicujus ad distantem ecclesiam peregrinationis et processionis, et hujus quoque abrogationem persuadere tentasset, adeo in eum excanduerunt, ut mortem ipsi quoque domino minati sint, nisi presbyterum talem adduceret, qui servaret processiones ; sicque, ob nudum accidens, totam substantiam reformationis usque in hunc diem rejecerunt.

Nota, quod puncta hujusmodi extremæ apprehensionis apud clerum plebemque protestantium

essent, verbi gratia, subtractio calicis et obligatio ad cælibatum, ritusque quos hucusque pro idololatricis habuit : ex parte vero populi Romanensis, reformatio subita omnium solitarum precum, signorum sacrorum, ac cæremoniarum, necnon obligatio ad susceptionem sacramenti, extra assecurationem ordinationis illius qui illud administrat.

Nunquam enim reunio vel introducetur, vel persistet, nisi pastores utriusque partis circa modum licitum, et honestum, nulliusque honori aut conscientiæ præjudiciosum, hæc populis utriusque partis, vel expresse concedendi, vel discretione apostolica, condescendendi, dissimulandi, aut tolerandi inter se fraterne conveniant. Hoc vero fieri posse, tam ex dictis quam ex mox dicendis, sufficienter infertur.

Regula nona. — Requiritur ut conveniant explicite circa unum eumdemque modum in publico abstinendi, tolerandi, et ad dictum eumdem divinum judicem remittendi omnes omnino reliquas fidei controversias, quæ a dictis doctrinis distinguuntur, et amicabiliter necdum sunt compositæ, vel ente præfati judicis decisionem difficulter componentur, quæque absque alicujus partis gravi scandalo, ex eo scilicet quod hujusmodi materias, ut articulos fidei jam definierit et habeat, coram plebe distinctius ventilari nequeunt.

Quia, 1° sicuti Romanenses transsubstantiationem, præsentiam Christi permanentem, communionem sub una specie, Tridentini concilii infallibilitatem et Papæ supremam jure divino auctoritatem, pro articulis fidei et pro pupilla oculi habent, ex extra concilium difficulter componentur ; nihilominus, pro amore pacis, hæc singula, et alia quævis, quæ protestantes dubia solemnia movent, et movebunt, novi concilii disputationi et decisioni subjicere cogentur : sic, vice versa, et haud dubie etiam protestantes, amore pacis et unionis, sese, tam circa hæc quam circa quævis alia (a quorum apprehensione, etiam Romani, extra concilium sese liberare non possunt), concilio subjicere tenebuntur.

2° Sicuti Romani debent, intuitu tam supra explicatæ discretæ subjectionis ad Papam, quam etiam ad hoc concilium, deinceps ab omni excommunicatione et schismatis censura, circa illos protestantes, qui ad eam parati fuerint, sancte abstinere ; sic et protestantes, ab omni censura idololatriæ, hæreseos et erroris substantialis pariter abstinebunt. Sic quoque necesse omnino erit, ut dictas controversias, ante vel extra concilium et extra discretorum privata legitime instituta colloquia coram populis non ventilent. Cum enim hæc controversiæ, pro una parte, numero articulorum fidei jam sint insertæ, ventilatio esset articulos fidei, ac consequenter errorem substantialem sibi mutuo ac publice objicere, quod unioni substantiali directe opponitur.

Aliud est aliis quibusvis quæstionibus etiam gravissimis, quæ non solum intra et contra protestantes, sed etiam inter ipsos Romanos in dies in scholis acerrime objiciuntur. Hæc enim a tota illorum vel aliorum Ecclesia pro fidei articulis non sunt declaratæ.

Ne tamen, ob hoc dictum futurum in Ecclesiis silentium, plebs alteræ alteriusque partis credat pastores suos, circa fidei articulos vel cessisse, vel dubitare, illi, præsertim sub unionis initium, inculcandum est, quod quidem partes sese in illis necdum explicite componere potuerint ; pro pace tamen omnia illa resolvisse, quæ in talibus ipsi apostoli et tota christianitas semper practicarunt, remittendo scilicet ultimatam decisionem concilio, et quod sese ad interim, in omnibus ac quantum veritas in conscientia patitur, et quotidiana praxis exigit, pro pace mutuo accommodent. Hinc, sedes Romana plebi reddat usum calicis, principibus jura et presbyteris relinquat uxores ; iisdem pristinas confirmet ordinationes : protestantes vero, vice versa, ad Ecclesiæ suæ Latinæ et pristini Patriarchæ unionem et obedientiam, salva libertate evangelica supra explicata, revertantur.

Denique, quod licet partes supra tactos articulos sese concilio subjiciant, non tamen ac si de iis actu dubitent ; sed ut concordia Christiana, ad quam Deus obligat, per viam concilii a Deo ordinatam introducatur, et pars non errans in veritate confirmetur, errans vero dicta via Dei instruatur.

Regula decima. — Ad hanc necesse omnino est, cujusvis partis sive principibus ecclesiasticis, sive temporalibus, sive Ecclesiæ pastoribus, sive nobilibus laicis, sive plebeis et rusticis, omnes omnino illas præeminentias, jura, et emolumenta, quæ hactenus et in hodiernum diem possederunt et possident, intacta relinquere, quæ salvo jure divino, salvaque conscientia ipsis relinqui, quibusve ipsi licite uti possunt et volunt ; imo ut singula singulis per reunionem potius augeantur, modis omnibus est laborandum : idque fieri posse ac infallibiliter futurum, certis rationibus et indiciis convincitur.

Ratio est, quia hi omnes, saltem consensu, ad rem concurrere debent, et absque his omnes non facile concurrent ; probanturque vero dictæ utilitates ; quia :

1° Populus utriusque partis fruetur plena pace cum omnibus patriotis, qui hucusque ob Ecclesiarum schisma sese sæpe dilacerarunt, et exteris in prædam dederunt.

2° Nobilitas protestans habilitabitur ad tot præbendas, necnon ad tot ecclesiasticos principatus.

3° Clerus protestans non solum retinebit præsentia, sed etiam hac via cum prolibus suis juvabitur ad innumera beneficia et prælaturas, etiam in distantia perfruendas, necnon ad ipsos quoque episcopatus.

4° Romanenses quidem temporalibus diminuentur (dum scilicet circa dicta beneficia et principatus, quos nunc soli possident, cum protestantibus dividere cogentur), illorum autem Patriarcha a pristinis filiis suum recuperabit honorem.

Denique principes protestantes, in primis hac unica via, de cunctis principatibus ecclesiasticis quos nunc possident, eo modo quo factum est regi Galliæ circa Metas, Tullum et Verdunum, assecurabuntur. Absque hac vero, facile aliquis invenietur, qui ut prætextum habeat Germaniam invadendi, habeat Papam de illis ablatis ubivis protestantem ; necnon reliquos reges et principes Romanos, de talibus alias non nihil cogitantes ; necnon antea memoratam majestatem Christianissi-

mam excitabit, quæ olim in hoc non concurrit, nunc vero protestantes egregie inter se dividere sciet.

Deinde, circa mere spiritualia, substantiam eorum quam ipsi nunc prætendunt, ut scilicet absque illorum voluntate et concursu, nullus ad ea adhibeatur, vel nihil in iis novi introducatur, retinebunt. Præterea circa temporalia, ipsi et ipsorum hæredes, cunctæque proles pro viribus et occasione a Sede Romana ad dignitatem imperialem, electoratum, ac ad alios suis potentiores principatus ecclesiasticos adjuvabuntur.

Denique, ipsi sibi, et suis coram Deo et hominibus, gloriam parient infinitam : quod scilicet auctoritate, concilio, exemploque suo inter Christianos, præsertim Germanos et Hungaros, schisma tollendo, Christianitatem totam ab hodierno extremo periculo liberaverint.

Nihil ergo nunc restat, quam ut fundamenta fidei inter partes uniformiter intelligantur.

Quæres ergo quænam sint fundamentales fidei regulæ.

Respondeo juxta supra dicta [1], etiam extra controversiam esse, quod qui interius principaliter dirigit, sit Spiritus sanctus, exterius vero ac fundamentaliter verbum Dei. Hæc ergo sunt duæ unicæ fundamentales regulæ.

Regula autem secundaria et his subserviens, est interpretatio Scripturæ, quæ habetur communi consensu, aut praxi, tum Ecclesiæ primitivæ et veteris, tum totius Christianitatis hodiernæ (quæ sub his quinque patriarchis, Romano scilicet, Constantinopolitano, Antiocheno, Alexandrino et Hierosolymitano comprehenditur), tum alius novi et œcumenici legitimique ac liberi concilii.

In sequentibus nimirum omnes Christiani conveniunt, 1° quod concilia quædam non sint per se ac semper necessaria, sed solum subinde per accidens; dum nimirum publica Ecclesiarum seditio aliis viis tolli non potest.

Conveniunt 2° quod, saltem in foro externo Scripturæ interpretatio a concilio data, sit præferenda propriæ ac privatæ ; nam ob id Augustana Confessio tale concilium pro medio ultimato et antiquo pacis ecclesiasticæ declarat et postulat. Synodus Dordracana, et aliæ omnes utriusque partis, ac etiam ipsorum apostolorum idem confirmant. Confirmat denique idem, sat pulchre, synodus Charentonensis, dicens, quod, *si cuilibet privatæ interpretationi adhærere liceret, tot essent religiones quot parochiæ.*

Conveniunt 3° quod concilia œcumenica sæpius erraverint, neque unquam ipsis Spiritus sanctus seu infallibilitas, etiam pro foro interno, singulos scilicet ad assensum internum obligans, attribuatur ratione sui, sed ratione supervenientis consensus majoris partis totius Christianitatis, cui scilicet Spiritus sancti promissio est facta; tunc vero supponi posse ac debere hunc consensum majoris partis ; omnium enim assensum nullum concilium exigit, aut unquam obtinuit, ut infra declaratur, dum concilium legitime processit; quia tunc singuli boni Christiani hoc internum conscientiæ dictamen sibi formare tenentur : Verum quidem est pastores posse errare, sed etiam ego errare valeo; quia vero, in rebus salutis et veritatis æternæ, tutiorem partem eligere debeo, tutior vero est interpretatio congregatorum meorum pastorum, quam mea sola; tum quia sese promisit Christus illis qui in suo nomine congregantur, tum quia dicit per Apostolum quod *dederit pastores, ut non circumferamur omni vento doctrinæ, in circumventionem erroris* [1] ; tum quia ipsemet, ob id utique ait, quod *qui Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus* [2].

Confirmatur hæc veritas, quia si quilibet ad hoc internum dictamen tunc non obligaretur, impium esset excommunicare illum qui concilio non credit, impiumque esset cogere ut quivis juxta concilium ad extra prædicet; impium est enim ut quis ad extra prædicet, id quod ad intus non agnoscit ut verius: ad hæc vero quemvis cogunt omnia prorsus concilia vetera et nova : ergo agnoscunt quemvis ad dictum assensum internum obligari, quando concilium legitime processit.

Conveniunt 4° quod non sit pacem quærere, et Ecclesiam ad statum Ecclesiæ veteris reducere, sed lites Ecclesiæ ampliare, si quis pro legitimo concilio novas aliasque quærat conditiones, quam illas quas hucusque, ac in quatuor notis primis veteribus generalibusque conciliis receptis, Christianitas servavit. Hæc vero non fuerunt aliæ quam sequentes :

1° Omnes christianitatis episcopi fuerunt citati, et hi soli, necnon alii ipsis quasi similes vel accedentes (quales utique erunt præcipui protestantium theologi, qui reunionem promoverint), fuerunt judices votantes concilii [3]. Vide Acta concilii Chalcedonensis , ubi præter hos reliqui superflui declarantur.

Ad disputandum quidem, ac ad consulendum, quivis dictus fuit assumptus ; sed quia officium talis judicis, cujus sententia totam christianitatem obliget, est supremæ dignitatis, et non solum doctrinam, sed etiam experientiam et prudentiam in gubernandis Ecclesiis exigit, quæ in solis dictis prælatis supponitur, sane, si præter hos quilibet christianitatis doctor ad id culmen et munus assumi debuisset, concilia generalia infinitam generarent confusionem et prætentionem: et quis omnes has evitare poterit ?

2° Non attenderunt ad numerum vel nationem episcoporum advenientium ; nam in Nicæno primo perpauci Latini adfuerunt, illudque tamen pro generali habetur; ergo ad hoc sufficit, ut omnes citentur et admittantur, dictaque et mox dicenda serventur.

Deinde, cum omnes citari debeant nationes et episcopi, in nullius sane est manu hujus vel illius nationis numerum limitare, præterre, aut æquare,

[1] *Vide* Reg., 5.

[1] *Ephes.*, IV, 14. — [2] *Matth.*, XVIII, 17. — [3] L'auteur veut apparemment parler des chorévêques, qui n'étaient que de simples prêtres, subordonnés aux évêques, quoique d'une dignité supérieure à celle des autres prêtres, et telle à peu près qu'est aujourd'hui celle des doyens ruraux. Le ministre de La Roque et les autres protestants font tout ce qu'ils peuvent pour élever les chorévêques presque au rang des évêques ; mais ces chorévêques n'eurent jamais voix délibérative dans les conciles, à moins qu'ils ne tinssent la place de quelque évêque, quoiqu'ils eussent séance immédiatement après les évêques, et avant les prêtres. Voyez ce que dit Bossuet dans sa réponse aux *Cogitationes privatæ*, pour prouver que les ministres protestants ne peuvent avoir voix délibérative dans le concile. (*Edit. de Paris.*)

vel aliquos præsules legitimos rejiciendo diminuere. Æqualitas numeri solum circa illos, qui utraque parte publice disputarunt, fuit servata.

Attenderunt itaque ac unice circa antistites et judices, ut singuli supradictæ fidei articulos accurate observarent, ut singuli plene audirentur et intelligerentur, singulique juxta dictas regulas libere votarent ; sed hæc infra confirmantur.

3° Licet verius dictum unius solius plurimorum sit opinioni præferendum ; an vero hic vel ille verius diceret, hoc fuit non unius vel alterius, sed majoris partis judicare ; et generaliter, pro sententia conclusa totius concilii habitum fuit id, quod per præsidem, consentiente majore parte concilii, determinatum et publicatum fuit.

4° Illi, qui sententiæ hoc ordine prælatæ, resistere voluerunt, pro hæreticis sunt declarati, et excommunicati. Ita in quovis synodo ac tribunali a cunctis practicatur Christianis. Vide Acta et modum synodi Dordracanæ, quam omnes alii reformati approbarunt ; ubi, dum remonstrantes protestarentur, quod major pars pastorum ibi judicantium ipsis semper fuisset contraria, replicavit synodus quod contra præceptum et leges non datur exceptio : deinde quod Christus promiserit assistentiam, et supponendum quod non permittet ut pastores congregati aliquid doceant, quod oviculas seducat, etc.

Nota, pro nostro casu qualiter, uti infra referetur [1], sese subinde omnes episcopi monarchiæ Hispaniæ Papæ Romano opposuerint. Vidimus quid nuper fecerint Galli ; notumque est quod et quam sanctissimi viri per totam christianitatem reperiantur, qui sese sane ab agnita ex verbo Dei veritate avelli non patientur, ac pro veritate morientur.

Singuli etiam, si placet, faciant juramentum sinceritatis et libertatis. Assistent quoque, ut judices, permulti protestantes promoti : concilium non cessabit, nisi dum, jam facta in substantialibus reunione, omnis omnino diffidentia substantialis evanuerit.

Tota insuper christianitas pro concilio orabit. Tota fiducia infallibilitatis non super industria vel numero horum vel illorum, sed super assistentia Christi fundatur. Leges sanctas, stylum pristinum, continuum, universalem, et juxta dicta omnino necessarium, ob unius solius partis gustum, tota christianitas undequaque accurrens sibi tolli non patietur ; unamque solam nationem aliis omnibus Christianis in numero et pondere æquare tyrannicum esset et impium, nunquamque in orbe visum. Cuilibet enim citato judici relinquenda libertas : et juxta majora in cunctis tribunalibus procedere natura, ratio, et praxis docet universalis.

Conveniunt 5° quod illi qui concilio non interfuerint, per hoc de dictarum conditionum observatione assecurent, quod id nimirum attestetur major pars dictorum judicum qui interfuerunt. Ubi vero hi obierint, attenditur ad id, quod horum pars major in suis synodis, catechismis, libris, aut academiis de hoc attestatum reliquerunt. Alia sane, circa distantia aut præterita, non datur via solidior, ut dixi semper ; quia, quidquid pars major, ut omnes præsertim illi antistites qui condemnati sunt, uniformiter in et extra ac de concilio loquantur, neque requiritur, neque naturaliter est possibile. De quatuor etiam primis et sacrosanctis Conciliis Ariani et alii ibi condemnati usque in hodiernum diem pessime loquuntur.

[1] On dit plusieurs fois, dans cet écrit, qu'on prouvera plus bas des points dont il n'est plus parlé dans la suite ; ce qui me fait juger, ou qu'on voulait faire quelque écrit, ou qu'on avait en vue celui de l'abbé Molanus, que nous donnerons à la suite de celui-ci. (*Edit. de Paris.*)

COGITATIONES PRIVATÆ

DE METHODO REUNIONIS ECCLESIÆ PROTESTANTIUM CUM ECCLESIA ROMANA CATHOLICA,

A theologo quodam Augustanæ Confessioni sincere addicto, citra cujusvis præjudicium, in chartam conjectæ, et superiorum suorum consensu, privatim communicatæ cum illustrissimo ac reverendissimo DD. Jacobo Benigno, S. R. E. Meldensi episcopo longe dignissimo, prælato non minus eruditionis quam moderationis laude conspicuo : hac fine ut in timore Dei examinentur, publici autem juris nondum fiant.

Theorema.

Reunio Ecclesiæ protestantium cum Ecclesia Romana catholica non solum est possibilis, sed et utilitate sua, sive temporale commodum respicias, sive æternum, usque adeo se omnibus et singulis Christianis commendat ; ut ad illam veluti jure divino, naturali et positivo in recessibus imperii expresso, præceptam, unusquisque pro virili portione symbolam suam, dummodo occasio se obtulerit, quovis loco ac tempore conferre teneatur.

Explicatio.

Loquor de tali reunione, quæ fit salva utriusque partis conscientia, salva utriusque partis existimatione, salvis utriusque Ecclesiæ principiis et hypothesibus. Quoniam enim in Scripturis jubemur *pacem et veritatem*, hoc est talem pacem quæ veritati non præjudicet, diligere ac sectari, absit ut pro obtinenda pace et concordia ecclesiastica una vel altera pars statuat quidpiam, aut admittat conscientiæ suæ adversum, et *lucem vocet tenebras aut tenebras lucem* ; sed veritati licet potius in omnibus, et quod errori censeat affine, cunctis modis a se amoliatur. Hæc autem sive veritatis professio, sive agnitio erroris, prudentiæ regulis et apostolorum praxi conformiter ita erit instituenda, ut nec scandalum, multo minus religionis vilipendium inde redundet in infirmos, nec existimationi, honori, aut auctoritati antistitum, ac

doctorum Ecclesiæ ullum creetur præjudicium; id quod fieret, si una aut altera pars prætensos errores suos revocare, aut, in reconciliationis methodo, in se quidpiam admittere cogeretur, quod Ecclesiæ suæ receptis hypothesibus fuerit adversum. Quin potius res ipsa loquitur, nihil ab una parte tanquam utrinque concessum, supponendum esse quod altera negat; de pædagogica illa prætensione revocationis errorum ne cogitandum esse quidem; quia potius res ita instituenda, ut in dogmatum controversorum explicatione dilucida, declaratione commoda, mitigatione moderata, aut si omnia absint, nec locum in hac vel illa controversia forte inveniant, in suspensione decisionum, intermissione mutuarum condemnationum et invectivarum, ac remissione ad legitimum concilium labor omnis occupetur. Hinc sequitur non solum expedire, sed et suo modo esse licitum, ut errores fundamentum fidei directe non evertentes, si tolli commode ac sine strepitu nequeant, dissimulentur potius initio, et in infirmis fratribus ex charitatis christianæ legibus mutuo tolerentur. Atque hoc, apostolorum exemplo, qui etiamsi satis compertum haberent erroneam esse Judæorum recens ad Christianismum conversorum sententiam, statuentium etiam sub nova lege ab esu sanguinis et suffocati abstinendum esse, nihilo tamen secius cum præviderent apostoli Judæos quidvis potius initio quam hoc facturos, non solum a manifestatione hujus erroris abstinuerunt provide, sed et propter uniformitatem, quantum ejus fieri possit, introducendam, lege in Hierosolymitano concilio lata, auctores fuerunt gentilibus ut et ipsi cum Judæis paria facerent. Sed nec exigendum a partibus, ut facta quamvis in substantialibus reunione præliminari, una pars subito alterius partis opinationibus per omnia subscribat. Plebem enim, sive nostram, sive catholicam ab uno extremo ad aliud de repente ac velut in momento trahi, nec possibile forsitan fuerit, nec simpliciter etiam necessarium ; cum Christus et apostoli, ut ex evangelica historia et apostolorum *Actibus* patet, doctrinas suas, non simul et semel, sed successive demum introduxerint.

Postulata.

Fine itaque, quem præ oculis habemus, obtinendo, præmittenda sunt sex duntaxat postulata, quorum nullum ita comparatum est, quin id Ecclesia Romana, tanquam blanda mater, pristinis filiis suis gratiose largiri queat.

Primum est: velit Summus Pontifex protestantes, qui sub æquis conditionibus infra fusius exponendis, parati sunt se submittere hierarchiæ ecclesiasticæ et legitimo concilio, pro veris Ecclesiæ Christianæ membris habere, non obstante quod persuasi sunt communionem sub utraque specie semper et in perpetuum a suis esse celebrandam.

Ut summa et inevitabilis necessitas hujus postulati eo clarius ob oculos ponatur, videantque Romano-Catholici, non temere a protestantibus urgeri communionem sub utraque specie, sed et postulatum hoc cum possibilitate reunionis esse compatibile probandum :

1° Quam insuperabili argumento simus persuasi, nos, salva conscientia, sub una specie communicare non posse.

2° Quomodo, non obstante hac protestantium opinatione, Summus Pontifex, salvis Ecclesiæ suæ hypothesibus, illos in Ecclesiæ Romanæ gremium recipere, ac in sua consuetudine sub utraque specie communicandi relinquere possit.

Primum ita ostenditur. Quicumque sunt persuasi etiam calicis usum a Christo esse præceptum, illi si communicare et contra conscientiam peccare nolint, tenentur utique communicare sub utraque specie : atqui protestantes sunt persuasi etiam calicis usum a Christo esse præceptum; ergo protestantes, si communicare et contra conscientiam peccare nolint, tenentur utique communicare sub utraque specie.

Antequam ad probationem minoris accedatur, pro statu quæstionis recte formando, præmittendum est vocem *præcepti* accipi dupliciter: 1° prout rem ipsam secundum se et in sua substantia sancit, præscribendo qualiter res sancita, sive actus ille, qui legis vel præcepti objectum est, fieri debeat, quando in rem confertur. Scholastici dicunt talia præcepta *specificationem actus* concernere. In his est, verbi gratia, lex de contrahendo matrimonio, cujus vi duæ personæ indissolubiliter conjunguntur in carnem unam. Hæc lex matrimonium simpliciter non jubet (alias citra peccatum nemo vivere posset in cælibatu), sed sancit matrimonium secundum se et in sua substantia, præscribendo qualiter copulari debeat mas et femina, quando matrimonium inire velint. Uxorem igitur ducere res libera est, nec lex matrimonii omnes homines obligat; præcipit tamen, si quis uxorem ducere velit, ut hoc et non alio modo progrediatur, hoc est, ut unam uxorem ducat et non plures, sive quemadmodum Scriptura loquitur, ut *duo sint una caro*, cum uxore semel ducta nexu indissolubili sit et maneat una caro, atque adeo extra casum adulterii primam repudiare, et aliam uxorem ducere, nequeat, etc.

Talis lex est juris civilis de septem testibus, reliquisque solemnitatibus ad valorem testamenti requisitis, per quam nemo testamentum facere jubetur; sed præscribitur duntaxat quomodo comparatum esse oporteat testamentum, quod pro rato validoque debeat censeri.

2° Prout simpliciter actum aliquem fieri jubet, aut non fieri prohibet, atque adeo pro objecto non habet actum ipsum, sed actus duntaxat exercitium ; quo sensu scholastici dicunt hæc præcepta non specificationem actus, *sed exercitium actus* concernere. Talia sunt p æcepta : *Non occides ; non mœchaberis ; furtum ne facias*, etc.

Distinctionem hanc præceptorum inculcat Suarez his verbis : « Considerandum est aliquando dari legem de exercitio actus, et tunc obligare ad illum actum, ut est, verbi gratia, lex faciendi eleemosynam ; aliquando vero dari legem solum de specificatione seu modo actus, quæ licet non obliget ad actum exercendum, obligat tamen, ut si actus fiat, talis modus servetur ; qualis est, verbi gratia, lex orandi, quæ licet non obligat ad omni tempore orandum, obligat tamen, ut si oratio fiat, cum attentione fiat. »

Ex quibus patet, quando inter nos et Romanos quæritur utrum communio sub utraque specie a Christo sit præcepta, quæstionem illam intelligendam esse, non de præcepto secundum exercitium, sed specificationem actus.

Sciendum porro, ad præceptum, quoad specificationem actus, duo requiri : 1° ad determinationem, sive sanctionem rei ipsius secundum se et ratione suæ substantiæ consideratæ. Ita in jure civili, ad legem de testamento condendo, quod validum et ratum esse debeat, requiritur determinatio numeri testium, et reliquarum solemnitatum quæ ad substantiam validi testamenti pertinent.

2° Requiritur ut determinatio illa fiat ex arbitrio superioris quod agentem obligat, ut, si rem a lege constitutam velit in actum deducere, resque illa debeat esse valida, faciat id legi a superiore latæ conformiter. Ita quando quis testamentum condere habet in animo, si quidem id pro valido debeat censeri, obligatur utique ad determinatum numerum testium et solemnitas reliquas præscriptas, quibus non observatis, vel insuper habitis aut neglectis, testamentum erit irritum. Ratio autem obligationem illam inducens est arbitrium superioris, a quo solemnitates istæ hoc fine, ut in testamento observentur, sunt præscriptæ.

Præter hæc duo, ad præceptum de specificatione actus plura requiri a nemine scholasticorum hactenus est observatum. His præmissis, pro minoris supra positæ probatione, protestantes urgent verba imperativa Christi : *Accipite, edite, hoc est corpus meum quod pro vobis traditur : Accipite, bibite, hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur* [1]. Negativam tuentur Romano-Catholici, et ad probationem nostram minoris regerunt, communionem quidem sub utraque specie a Christo esse institutam, non vero præceptam; ubi quidem negare non possumus, inter præceptum quoad exercitium actus et institutionem aliquod esse discrimen. Alia autem ratio est de præcepto quoad specificationem actus. Nobis itaque probandum incumbit inter præceptum quoad specificationem actus; hoc est, quod tantum præscribit, qualiter aliquid fieri oporteat, et inter institutionem nihil intercedere discriminis; quod ita demonstratur.

Quod habet omnia requisita essentialia præcepti considerati in ordine ad specificationem actus, illud vel est tale præceptum, vel tali præcepto æquipollet : atqui institutio habet omnia requisita essentialia præcepti considerati in ordine ad specificationem actus : ergo institutio vel est tale præceptum, vel tali præcepto æquipollet.

Major ex terminis patet.

Minor probatur ex definitione, et requisitis præcepti in ordine ad specificationem actus considerati.

Tale enim præceptum, ex definitione supra allata, rem ipsam secundum se et in substantia sancit, præscribendo qualiter res sancita fieri debeat, si in rem conferatur. Idem facit quævis institutio.

Ad tale præceptum requiritur, 1° determinatio sive sanctio rei ipsius, secundum se et ratione suæ substantiæ consideratæ. Idem requiritur ad quamvis institutionem.

Ad præceptum requiritur, 2° ut determinatio illa fiat ex voluntate superioris, quæ agentem obliget; ut si rem a lege constitutam velit in actum deducere, resque illa debeat esse valida, faciat id legi a superiore latæ conformiter. Idem requiritur ad quamvis institutionem.

Patet hoc inductione omnium exemplorum ; ita ut aliud exemplum nec exstet in rerum natura, nec exstare possit; hoc est : cum omni institutione ita comparatum est, ut quando res instituta in actum deduci debet, oportet actum illum institutioni esse conformem, aut si institutioni conformis non sit, etiam si ea de re nullum aliud exstet præceptum, actus ille duntaxat, per hoc quod institutioni sit difformis, pro vitioso habeatur et culpabili ; quod vel Christi exemplo probari potest, qui ad quæstionem Pharisæorum responsurus, an liceat marito ex quacumque causa repudiare uxorem, ad institutionem conjugii provocat, et id minime licere probat, ex eo quod Deus conjugium ita instituit ut sint *duo in carne una ;* indeque colligit, Judæorum consuetudinem uxores pro lubitu repudiandi, non solum esse illicitam, sed adulterium committere, qui extra stupri casum uxorem repudiaverit, alteramque duxerit [1]. Hæc argumentatio autem Christi fuisset lubrica, si institutio non haberet vim præcepti, secundum specificationem actus considerati, et ad id obligaret, ut qui re instituta, verbi gratia, matrimonium contrahere velit, faciat id institutioni conformiter, cumque uxore semel ducta sit maneatque una caro, nexu nonnisi per mortem aut in casu adulterii solubili.

Ita, si quis suscipere munus pastoris, et in Ecclesia verbum Dei docere, ac sacramenta administrare præsumit, illum oportet munus illud in se suscipere et administrare institutioni Servatoris nostri conformiter. Qui magistratum vult suscipere et officio illo fungi, debet id facere conformiter institutioni, et sic se res habet in quavis institutione, ita ut contrarium exemplum hactenus non sit allatum, nec ullum per rei naturam afferri possit.

Sequitur ergo omnem institutionem importare præceptum, vel, quoad rem, æquipollere aut æquivalere præcepto de specificatione actus, quo res instituta in actum confertur, vel in usu constituitur. Cujus quidem veritatis tanta vis est, ut Franciscum Suarez, Jesuitam doctissimum, in suas partes traxerit, qui operose probat [2] « omnem Christi institutionem habere rationem præcepti non solum affirmativi, ut qui facere vult quod institutum est, institutioni id faciat conformiter, sed etiam negativi, ut, si fieri illud non potest, sicut est præscriptum, omittatur potius quam alio modo fiat. »

Hinc jam pro præcepto communionis sub utraque specie ita argumentatur :

Quibuscumque a Christo præceptum est ut sacramento Cœnæ institutioni suæ conformiter utantur, iis etiam præceptum est ut sub utraque specie communicent : atqui omnibus et singulis communicaturis a Christo præceptum est ut sacramento Cœnæ institutioni suæ conformiter utantur : ergo

[1] *Matth.*, XXVIII.

[1] *Matth.*, XIX. — [2] *In D. Thom.*, part. III, in disp. 43, sect. 4, concl. 4.

omnibus et singulis communicaturis etiam est præceptum ut sub utraque specie communicent.

Probata jam inevitabili hujus postulati necessitate, probandum venit secundum postulatum hoc cum reunionis possibilitate esse compatibile, nec quidquam peti a Sede apostolica, quod vires et potestatem ejus excedat, hoc est, posse Pontificem protestantes, salvis ecclesiæ suæ principiis ac hypothesibus, relinquere in consuetudine sua communicandi sub utraque specie. Utrinque enim in confesso est, posse Pontificem ex reservata sibi per concilium Tridentinum auctoritate [1], etiam extra concilium, calicis usum perpetuo et irrevocabiliter cuicumque placuerit concedere, dummodo dispensatio illa vergat in Christianæ religionis emolumentum. Id quod ipsa quoque re jam tum præstitum est a Romano Pontifice, quando is Bohemis, quondam super hac quæstione tumultuantibus, usum calicis haud gravatim indulsit.

Secundum est : velit Pontifex missas privatas, sive communicantibus destitutas, Ecclesiis protestantium non obtrudere.

Quod quidem non propterea petitur, quasi protestantes talem communicandi methodum habeant pro simpliciter illicita, cum intra suas quoque Ecclesias in necessitatis casu pastores sibi ipsis sacram Cœnam, nemine amplius præsente interdum exhibeant ; aut quasi suos, post unionem præliminarem, sint prohibituri ne privatis illis Catholicorum missis intersint ; sed ex sequentibus tribus rationibus : 1° Quia persuasi sunt Eucharistiam, quantum ejus fieri potest, ordinarie (casu necessitatis semper excepto) ita celebrari debere, quemadmodum Christus illam instituit, et in Evangelio describitur ; hoc est, ut præter sacerdotem, adsint quibus una cum pane et vino benedicto corpus et sanguis Christi possint exhiberi. 2° Quia notum est occasione harum privatarum missarum magnos in Ecclesia abusus fuisse invectos, de quibus sub reformationis initium in centum suis gravaminibus haud perfunctorie conquerebantur ex Germanis, non protestantes duntaxat, sed et multi Romano-Catholici. 3° Quia in protestantium plerisque Ecclesiis nec vestigium superest, nec nota altarium in privatos hosce usus destinatorum ; tantum abest ut fundationes, sive commendæ, piorum Christi fidelium, in hos usus erogatæ, Harpyarum manus potuerint effugere, omnibus illis bonis in præsentia, vel dilapidatis vel in alios, partim sacros, partim profanos, usus conversis.

Tertium est : velit Pontifex doctrinam de justificatione hominis peccatoris coram Deo, sæpius memoratis Ecclesiis intactam illibatamque relinquere, quando docent hominem adultum, qui gratiæ divinæ, remissionis peccatorum et æternæ salutis particeps esse vult, peccata sua agnoscere, serio de illis dolere, nullis suis meritis, sed soli morti et merito Christi cum fiducia et spe consequendæ remissionis peccatorum æternæque salutis inniti, et deinceps peccato operam non dare, sed *sanctimoniæ*, hoc est, bonis operibus studere debere, *sine qua nemo videbit Deum* [2].

Quod cur nostris concedere non possit summus Pontifex causa nulla est, postquam præsertim, post sesqui-sæcularem disceptationem, tandem deprehenderint utriusque partis oculatiores, andabatarum [1] more pugnatum esse hactenus, nec quidquam inter utramque sententiam, quod ipsam rem attinet, superesse discriminis ; sed in modum loquendi omnia recidere ; hoc est, non de re, sed de varia terminorum acceptione contentionis serram reciprocari. Verum est Catholicos communiter formalem rationem justificationis collocare in infusione gratiæ justificantis, cum e contrario protestantes contendant, justificationis vocabulum capiendum esse in sensu forensi, nec aliud significare quam non imputationem peccatorum, factam propter Christi meritum. Quæ sententiarum discrepantia quantas in Ecclesia turbas excitaverit, notius est quam ut referri mereatur. Ast dudum observarunt ex Helmstadiensibus theologis, Calixtus et Horneius, ac post illos, fratres quos vocant Waldburgenses ; denique P. Dionysius Werlensis capucinus, in sua *Via pacis*, superiorum consensu et approbatione, ante lustrum edita, litem illam dextera vocabulorum explicatione sopiri posse.

Nam si terminus *justificationis* capiatur tam late, ut sanctificationem sive renovationem sub se comprehendat, facta a potiori, nempe renovationis actu, denominatione, justificationis tam late sumptæ formaliter rationem collocari posse in infusione gratiæ justificantis : quod si autem *justificatio* sumatur stricte, pro justificatione duntaxat, in quantum illa ab actu renovationis (quocum alias tempore simul est), in signo rationis est distincta, illam non in dicta infusione, sed in sola non imputatione peccatorum consistere.

Quartum est : velit Pontifex protestantium pastoribus non conjugium duntaxat absolute, sed et, mortuis uxoribus, iteratum, usque ad concilii decisionem, quantum posteriorem casum concernit, permittere, et contracta hactenus a clericis matrimonia pro legitimis habere. Qua iterum in re nihil petitur a summo Pontifice quod is largire nequeat. Est enim, ex communi sententia, clericorum cœlibatus non positivi divini, sed humani juris, adeoque ab iis qui legem hanc tulere, ut ita loquar, iterum abrogabilis. Accedit Florentini concilii auctoritas, per quam, inter Græcos unitos, etiam presbyteris licet esse uxoratis.

Quintum est : velit Pontifex ordinationes a protestantibus hactenus factas, modo utrinque acceptabili, et qui neutri parti præjudicet, populosque circa sacramentorum usum, quantum ejus fieri poterit, quietos reddat, confirmare, ac ratas habere. De futuris enim, quæ, facta unione præliminari, ab episcopis more Romano fieri debebunt, nulla erit quæstio. Ubi probe notandum, nos ordinationum nostrarum confirmatione non propter nostros, quorum de illis dubitat nemo, sed propter Romano-Catholicos indigere, qui absque dicta confirmatione de valore sacramentorum, quæ post unionem præliminarem a nostra manu acceperint, essent dubitaturi ; ex quo patet etiam articuli hujus determinationem ad futurum concilium differri non posse.

Sextum est : velit Summus Pontifex cum pro-

[1] *Conc. Trid.*, sess. 21, can. 4, et sess. 22, in fine.— [2] *Hebr.*, XII, 14.

[1] Andabatæ erant gladiatores qui clausis oculis digladiabantur. (*Cicer.*)

testantium electoribus, principibus, comitibus et reliquis imperii Romani Statibus super jure et auctoritate, quam ipsi, vigore transactionis Passaviensis ac instrumenti pacis Vestphalicæ, in clerum et res sacras, vel habent, vel habere se prætendunt, ita transigere, ut dicti terrarum domini religiosis hisce conatibus irenicis se non opponant; sed ad promovendum potius tam salutare propositum suaviter inducantur. Posse autem talia, imo majora summum Pontificem ex concordatis Ecclesiæ Romanæ cum Gallicana, et iis quæ hodie domini doctores Sorbonici, ac inter hos dominus Ludovicus Elias Dupin, in dissertationibus suis historicis de antiqua Ecclesiæ disciplina, erudite non minus quam concordate disputat, satis evidenter liquet.

Quod si facere dignatus Papa fuerit Romanus, protestantes, qui paria nobiscum sentiunt, Sanctitati Suæ vicissim promittent: 1° Sicut Romanus episcopus inter omnes Christiani orbis episcopos, adeoque in omni universali Ecclesia primum locum seu primatum ordinis et dignitatis, in Occidentali vero seu Latina primatum et jura patriarchalia jure ecclesiastico obtinet, ita habituros se summum Pontificem et veneraturos, pro supremo Patriarcha, seu primo totius Ecclesiæ episcopo, eique debitum in spiritualibus præstituros obsequium.

2° Se Romano-Catholicos pro fratribus habituros esse in Christo, non obstante communione sub una specie, aliisque articulis usque ad decisionem *legitimi concilii* hactenus controversis.

3° Presbyteros suis episcopis, episcopos archiepiscopis, et sic porro secundum receptam catholicæ Ecclesiæ hierarchiam fore subjectos; sed et salva conscientia pro fratribus haberi posse catholicos sub una duntaxat specie communicantes, non ob stante quod protestantes *credant communionem sub utraque specie a Christo esse præceptam;* quod ostenditur duobus argumentis.

1° Quia error Romano-Catholicorum circa hunc articulum supponitur esse hactenus involuntarius ac insuperabilis, qualis quando pro objecto habeat articulum fidei non fundamentalem, damnabilis censeri nulla ratione potest, quod ita probatur:

Cujuscumque totius involuntaria privatio non damnat, circa illius quoque partem involuntarius et hactenus insuperabilis error non damnat : atqui totius sacramenti Eucharistici involuntaria privatio non damnat : ergo circa sacramenti Eucharistici partem involuntarius et hactenus insuperabilis error non damnat, ille pro objecto non habet articulum fidei fundamentalem : atqui, etc., ergo, etc.

2° Quia in omni casu, quando duo præcepta divina concurrunt, quorum unum sine violatione alterius observari non potest, sufficit, si id observetur, quod est præstantius et observatu magis necessarium; verbi gratia, celebratio Sabbati, in cujus locum, tempore Novi Testamenti, successit dies Dominicus, in Decalogo est præcepta, violatio ejus prohibita. Sed et charitatis opera erga proximum, non divino solum sed et naturali jure præcepta nobis esse constat. Pone jam proximum meum in summa calamitate constitutum, liberandum esse a me die Dominico, perque itinera huic fini facienda et neglectum sacrorum, violandum esse sabbatum : dico in tali occasione violationem alterius præcepti non esse peccatum, cum charitas proximo debita opus sit præstantissimum, et lex charitatem illam præcipiens observatu magis necessaria. Ut hæc applicentur ad præsens negotium, supponitur ex protestantium sententia, communionem sub utraque specie a Deo esse præceptam; præcepta pariter, ex utriusque partis sententia, est unitas fidei, et concordia ecclesiastica, prohibitumque schisma, tanquam summum malum charitati Christianæ adversum. Potest quidem Pontifex, ex hypothesi quod in Ecclesiæ arbitrio situm sit sub una vel sub utraque specie communicare, protestantibus indulgere communionem sub utraque specie : potest eamdem licentiam dare Catholicis in eadem regione nobiscum habitantibus ut et ipsi communicent sub utraque : atque adeo actualis unio utriusque partis inchoari. In Hispania autem, verbi gratia, Portugalia, et Italia ex sonticis et integram religionem Christianam turbantibus causis, introducere dictam communionem Pontifex non potest.

Quæritur itaque quid a parte protestantium fieri hic deceat? Faciendumne aut fovendum porro schisma, aut pro fratribus in Christo habendos Romano-Catholicos, ut maxime communionem a Christo præceptam sub utraque esse negent, nec introducere illam possit Pontifex in omnes Christianæ religionis provincias? Dico faciendum esse posterius; quia conservatio unitatis in Ecclesia, et schismatis averruncatio est quidem a Christo præcepta, idque cum communione sub utraque ex nostra sententia habet commune. Negari interim non potest, præceptum hoc de unitate servanda esse præstantius; et si utrumque per impossibile servari simul nequeat, id observari debere, errore circa alterum præceptum tolerato, cujus observatio est magis necessaria. Quantæ autem necessitatis sit observatio Christianæ charitatis, cui e diametro adversatur schisma, docet sanctus Paulus I Cor., XIII, per integrum fere caput.

MODUS AGENDI.

Fide utrinque sincere ac secreto data atque accepta, ab imperatori Romano sollicitandi erunt electores, duces, principes, et reliqui status Imperii Germanici tam Romanenses quam protestantes, ut quisque doctorem unum vel alterum, non minus moderatione quam eruditione spectabilem, mittat ad conventum qui de unione ecclesiastica conferant consilia. Ubi res ipsa loquitur nullos, a terrarum dominis ad dictum conventum mitti debere, nisi qui de hoc agendi modo fuerint secreto concordes, aut cum concordibus paria sentiant.

In hoc conventu sive colloquio, exceptis sex supra positis præliminariter postulatis et secreto concordatis, examinandæ erunt illæ quæstiones, de quibus inter partes dissidentes vel plane vel plene nondum convenerit, apparebitque illas non esse unius generis; multo minus unius momenti; sed commode in tres quasi classes posse distingui.

PRIMA CLASSIS.

Ubi quidem ad primam classem pertinebunt illæ controversiæ, quæ in æquivocatione seu diversa terminorum acceptione consistunt; verbi gratia :

Sitne sacramentum altaris, sive Eucharistia sacrificium? pro cujus decisione notandum, inter nos et Romano-Catholicos in quæstionem non venire, an Eucharistia appellari possit sacrificium, quod utrinque conceditur; sed an sit sacrificium proprie vel improprie dictum; quæ controversia, quemadmodum ex terminis patet, recidit in modum loquendi; cum utraque pars peculiarem sacrificii definitionem pro sententiæ suæ fundamento supponat. Protestantibus, imo ipsi cardinali Bellarmino *sacrificium rei viventis proprie dictum est*, secundum phrasiologiam Veteris Testamenti, unde sacrificiorum doctrina utique petenda, *quando animal sive substantia animata occisione destruitur in honorem Dei ex præcepto divino*; quo sensu Eucharistiam esse sacrificium simpliciter negat Romana Ecclesia, utpote nobiscum rectissime persuasa, sacrificium illud de quo agitur, sine iterata profusione sanguinis novaque occisione absolvi: uno verbo, eoque ecclesiastico, esse sacrificium incruentum; tantum abest, ut secundum nostram ac Bellarmini definitionem statuere velit Eucharistiam esse sacrificium proprie et in rigore sic dictum. Quando autem Romani Eucharistiam vocant sacrificium proprie sic dictum, tunc vocem illi capiunt, vel in oppositione ad sacrificia magis adhuc improprie dicta, puta labiorum, cordis, hostiæ vociferationis, etc., vel habito respectu ad materiale sacrificii proprie dicti, quod nempe in Eucharistia idem illud numero sacrificium quod pro nobis traditum est, idem ille numero sanguis, qui in ara crucis pro nobis effusus est, realiter, imo realissime præsens sistatur, et a communicantibus non per fidem duntaxat, sed et ore corporis, non quidem carnali et Capharnaitico modo, proprie tamen edatur et bibatur, atque adeo, vel hoc nomine, sacramentum altaris sacrificium proprie dictum mereatur appellari. Secundum hanc ergo Romanensium definitionem, concedere poterant protestantes, Eucharistiam esse sacrificium proprie dictum. Ex quibus, luce meridiana clarius est, litem hanc non esse de re ipsa, sed de solis duntaxat vocabulis, et in eo convenire partes: Christum de novo in Eucharistia non occidi, præsentem tamen esse, et corpus ejus vere manducari, ac per hoc, memorationem sive repræsentationem institui sacrificii semel pro nobis in cruce oblati, et hoc modo itinerabilis, idque pro diversa termini acceptione vel proprie vel improprie sic dictum. Bene Matthæus Galenus, scriptor catholicus, Catechesi 13, pag. 422, editionis Lugdunensis: « Possemus denique fateri sacrificium nostrum non esse quidem sacrificium proprie et in rigore dictum, nomen tamen sacrificii omnino mereri, quod sit imitatio, sive repræsentatio primi illius sacrificii quod Jesus Christus Patri suo obtulit. » Addam ex abundanti, sed sine cujusquam præjudicio ac sálvis semper doctiorum arbitriis, quoniam sancti Patres passim, et in his Cyrillus Hierosolymitanus Eucharistiam *verissimum et singulare sacrificium* [1], sanctus Cyprianus, *Deo plenum, verendum, tremendum, et sacrosanctum sacrificium* [2], appellare non dubitarunt.

Concedi forsitan posset ulterius, quod Eucharistia non solum sit sacrificium memorativum sacrificii illius cruenti, quo se Christus semel in cruce pro nobis Deo Patri obtulit, atque hoc sensu, secundum protestantium definitionem, sacrificium improprie dictum; sed etiam incomprehensibilis quædam oblatio corporis Christi semel pro nobis in mortem traditi; atque hoc sensu verum, aut si ita loqui cupias, quodammodo proprie dictum sacrificium. Gregorius Nyssenus expresse, orat. 1, *De resurrectione Christi*: « Arcano sacrificii genere, quod ab hominibus cerni non poterat, seipsum pro nobis hostiam offert, et victimam immolat, sacerdos simul existens, et Agnus ille Dei, qui mundi peccata tollit. Quando autem id præstitit? cum corpus suum discipulis congregatis edendum et sanguinem bibendum præbuit, tunc aperte declaravit agni sacrificium jam esse perfectum: nam victimæ corpus non est ad edendum idoneum, si animatum sit. Quare, cum corpus edendum et sanguinem bibendum discipulis exhibuit, jam arcana et non spectabili ratione corpus erat immolatum, ut sacrificia in ipsius mysterium peragentis potestati collibuerit. » Sanctus Irenæus [1]: « Ecclesiæ oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum, et acceptum est ei. Oblationes autem et illic, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, in Ecclesia; sed species immutata est tantum; quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur. »

Sanctus Augustinus: *Pro omnibus sacrificiis et oblationibus* (intellige Veteris Testamenti) jam in novo Testamento *corpus ejus offertur et participantibus ministratur* [2].

Concilium Nicænum II [3]: « Nusquam Dominus vel apostoli dixerunt imaginem sacrificium incruentum, sed ipsum corpus, ipsum sanguinem. »

Nicolaus Cabasilas in *Expositione Liturgiæ* [4]: « Non figura sacrificii, neque sanguinis imago, sed vere est mactatio et sacrificium. »

Si protestantibus placuerit ita in posterum de sacrificio loqui cum sanctis Patribus, nihil video superesse, quod pacem, quantum ad hoc, morari amplius possit.

Aliud exemplum. — Quæritur inter Romano-Catholicos et protestantes, *an ad valorem sacramentorum requiratur intentio ministri?* Sub anathemate affirmativam præcipiunt Tridentini, quibus ab initio reformationis usque ad hæc tempora, vehementer contradixere protestantes. Meo qualicumque judicio lis erit composita, si termini explicentur probe, et controversiæ status recte formetur. Dico ergo cum Becano, intentionem ministri circa sacramentum posse esse triplicem: 1° proferendi verba institutionis et faciendi actionem externam; 2° intentionem faciendi sacramenti, vel saltem intentionem confusam faciendi id quod Ecclesia sive facit, sive intendit. Hanc autem intentionem recte docet Becanus unam *esse actualem*, quando quis sacramentum conficiens, eo tempore actu cogitat de sacramento conficiendo; aliam *habitualem*, hoc est promptitudinem ad sacramentum conficiendum crebris actibus comparatam, qualis et dormientibus inesse queat: tertiam *virtualem*, quando ac-

[1] *Catech.*, 23, p. 327, 328. — [2] *Epist.* 63.

[1] Lib. IV, c. 31. — [2] *De civit. Dei*, l. XVII, c. 20. — [3] *Act.*, VI. — [4] Cap. 32.

tualis intentio propter evagationem intellectus, non adest ; adfuit tamen, et in ejus virtute fit operatio : 3° intentionem conferendi fructum sive effectum sacramenti ; et concludit Becanus, inter nos et Romanenses non esse quæstionem de tertia intentionis specie ; hoc est, de intentione conferendi fructum et effectum, sed de primis duabus ; et ex his præsuppositis laudatus Jesuita recte concludit :

1° Ad valorem sacramenti non sufficere intentionem habitualem, nec tamen necessario requiri actualem, sed requiri et minimum sufficere in ministro intentionem virtualem, non solum faciendi actum externum, sed et faciendi sacramentum, aut saltem confuse faciendi id quod Ecclesia facit aut Christus instituit.

2° Ad valorem sacramenti non requiri expressam intentionem conferendi fructum et effectum sacramenti ; quibus ita explicatis, patet litem fuisse non de re ipsa, sed solum de vocabulo, ac protestantes, intentionem ministri ad valorem sacramentorum negantes, oculum intendisse ad intentionem conferendi fructum et effectum, quam requiri ex doctrina Becani nobiscum negant Romano-Catholici : hos autem, ad valorem sacramentorum exigentes ministri intentionem, locutos fuisse de intentione, si non semper actuali, saltem virtuali faciendi actum externum, sive faciendi id quod in tali casu Ecclesia facit. Qualem intentionem, ad valorem sacramentorum requiri, protestantes Ecclesiæ Romanæ utraque manu largiuntur.

Aliud exemplum. — Quæritur inter nos *an duo sint, an vero septem Novi Testamenti sacramenta ?* Dico litem esse de vocabulo, sive varia de sacramenti in genere definitione.

Si sacramentum est quælibet res sacra in honorem Dei instituta, ex mente beati Augustini, jam non septem, sed sexcenta fuerint forsitan sacramenta. Si sacramenti vocabulum adhuc aliquando strictius, nondum tamen ut in sacramentis baptismi et Eucharistiæ fieri consuevit, strictissime, sumatur, dubium non est, quin et quinque illa reliqua, sacramenta recte appellentur. Quæstio igitur inter nos non est, an quinque illa, quæ binario sacramentorum nostrorum numero adjecere Romano-Catholici, sacramenta possint appellari ; quis enim hoc neget pro diverso definientium arbitrio ? sed hoc quæritur an sint sacramenta, voce hac strictissime sumpta, hoc est an sint talia sacramenta, qualia sunt baptismus et Eucharistia ; vel uti clarius loquar, an omnia illa quæ ad essentiam baptismi et Eucharistiæ requiruntur, locum etiam habeant in sacramentis matrimonii, ordinis, extremæ-unctionis, etc. Requiritur autem tam ad baptismum quam ad sacramentum altaris : 1° verbum institutionis ; hoc est, ut tempore novi Testamenti a Christo sit institutum : 2° verbum promissionis ; hoc est, ut habeat promissionem annexæ gratiæ justificantis : 3° ut habeat symbolum sive elementum externum ; quod sane Catholicorum nemo dixerit requiri, verbi gratia, ad matrimonium, utpote quod non tempore primum Novi Testamenti, sed cum mundo cœpit, nec præcise a Christo secunda divinitatis persona, sed a Deo, essentialiter sumpto vocabulo, est institutum ; sed nec elementum habet externum, multo minus promissionem annexam gratiæ justificantis.

Aliud exemplum. — Quæritur inter partes, *an per justificationem peccata vere tollantur.* Lis compositu facilis est, si status quæstionis recte formetur, et explicentur termini in hac quæstione locum habentes. Apparebit enim in peccato aliquid esse, quod per justificationem tollatur, consentientibus Catholicis, id vero quod protestantes hic seorsum credere dicuntur, eos minime credere. Quod uti distinctius intelligatur, sciendum est peccata esse vel *actualia* vel *habitualia*, et in utrisque spectari duo, *materiale* unum et alterum *formale*.

Actualium peccatorum materiale consistit in actu peccandi præterito, sive in præterita omissione actus alicujus lege præcepti : actualium peccatorum formale est reatus culpæ et pœnæ, qui ex actu peccati præterito aut ex omissione actus lege præcepti resultat hominemque peccatorem culpæ et pœnæ coram Deo reum constituit.

Habitualia peccata sunt peccatum originis et habitus vitiosi male agendo contracti, quorum materiale est ipsa habitualis propensio in malum, formale, ut supra, est reatus culpæ et pœnæ ex eo resultans.

Quæstio igitur, an vere tollantur peccata per justificationem, intelligitur vel de formali peccatorum vel de materiali. Si de materiali intelligitur quæstio protestantes ejus partem negativam amplectuntur. Et quidem quod attinet ad peccata actualia, clarum est illorum materiale non tolli per justificationem. Consistit enim, uti dicitur, in actu peccandi præterito, vel in præterita omissione actus lege præcepti, in quo duo spectanda veniunt : unum, ipse actus contra legem admissus vel omissus ; alterum, respectus ejus ad peccantem, quo eum peccasse denominat. Si igitur peccata actualia per justificationem tolluntur quoad materiale, vel tollitur ipse actus peccandi præteritus, vel tollitur respectus hujus actus ad peccantem ; ita ut hic qui peccavit, peccasse amplius non dicatur. Sed neutrium dici potest ; non prius, quia actus peccandi præteritus, hoc ipso quo præteritus est, esse desiit, ac proinde nullum amplius habet esse reale, quod per justificationem tolli queat. Omissio autem actus præteriti non est ens positivum, sed negatio, cujus cum esse reale nullum sit, nec per justificationem tolli poterit. Sed et posterius dici nequit, si enim respectus ille actus peccandi ad peccatorem tolleretur per justificationem, fieret per eum, ut qui peccavit non peccaverit, atque sic factum redderetur infectum : qui, verbi gratia, scortatus sit, non scortatus fuerit, quæ est manifesta contradictio ; atque in hoc Romano-Catholici nobiscum, credo, consentient.

Quod ad peccatum habituale attinet, materiale ejus, habitualis scilicet propensio ad malum, frangitur quidem, crucifigitur, mortificatur, et subigitur in homine justificato, ita ut ejus mortali corpore peccatum amplius dominari non possit ; interim in hac mortali vita penitus non tollitur, non extirpatur, sed manet quadamtenus post justificationem ; quo pertinet quod sanctus Paulus, quamlibet justificatus, tantopere conqueratur de peccato in se habitante.

Quando autem propensio illa ad malum in homine frangitur et imminuitur, hoc non fit per justificationem, sed per regenerationem et renovationem.

Hactenus igitur quoad materiale peccatorum Catholici cum protestantibus plane consentiunt. Si de formali peccati, hoc est, de reatu culpæ et pœnæ intelligitur quæstio, sensus ejus hic est an in justificatione reatus culpæ et pœnæ tollatur ab homine justificato, sive an eum coram Deo non amplius culpæ et pœnæ reum constituat ?

In quæstione sic formata, nos una cum Catholicis affirmationem amplectimur, statuimusque peccata tam actualia quam habitualia, quoad formale, sive reatum culpæ et pœnæ, tolli in justificatione vere et totaliter, per remissionem, condonationem, non amputationem. Hactenus ergo iterum inter partes consensus est. Quod autem nonnulli protestantium theologorum dixerunt, peccatum in justificatione non tolli, sed manere, id intelligunt de peccato originis, et specialiter de prava concupiscentia, quam in renatis manere contendunt, non quoad formale, sed quoad materiale, nempe quoad habitualem in malum propensionem, absque tamen dominio.

Aliud exemplum. — Notum est, quantas in Ecclesia tragædias excitaverit Lutheri nostri in Scripturas sacras illata propositio : *Sola fides justificat ;* cum tamen illa ne propria quidem sit, atque adeo res ipsa doceri potuisset phrasibus aliis ex Scriptura petitis et in Ecclesia receptis. *Justificamur* quidem, dicente Scriptura, *ex fide, per fidem.* Proprie autem non fides, sed Deus est qui nos justificat. Habet autem is, hujus suæ justificationis unam causam impulsivam, internam nempe gratiam ejus et misericordiam ; unam causam impulsivam externam principalem, nempe Christi meritum, et unam causam impulsivam extra minus principalem, nempe fidem. Quando ergo dicitur, *fides justificat,* sensus hujus propositionis hic est : a parte hominis fides est causa impulsiva externa, minus principalis, Deum movens ad nostram justificationem. An autem sola fides hoc sensu justificet, quæritur inter partes. Credo, si dicamus per vocem *sola* non excludi reliquas justificationis causas impulsivas, puta gratiam Dei et meritum Christi ; si dicamus porro vocem *sola* non capi pro *solitaria,* nempe pro fide mortua, sine bonis operibus, aut minimum proposito bene operandi destituta, credo, inquam, litem fore maximam partem compositam. Sensus enim illius huc denique redibit : a parte Dei gratia et meritum Christi sunt causæ impulsivæ justificationis nostræ ; a parte autem hominis, non spes, non charitas, aut alia quævis bona opera proxime et immediate justificationem inferunt ; sed hoc sensu *sola,* non tamen *solitaria* fides, quæ scilicet per charitatem operatur, est causa impulsiva externa nostræ justificationis ; illa nimirum fides, qua quis credit Christum pro suis et totius mundi peccatis patiendo et moriendo plenissimam satisfactionem præstitisse, cum fiducia apud Deum impetrandæ gratiæ ac remissionis peccatorum, propter ejus satisfactionem, quæque fides insuper non mortua sit, sed viva, et per charitatem sese exerat, dataque operandi occasione, actu operetur.

Aliud exemplum. — Quæritur *an quis possit esse certus de sua justificatione et perseverantia ad salutem?* Utrumque affirmant protestantes, nec id puto negatum iri a Romano-Catholicis, dummodo quæstiones illæ, pro eo ac decet, explicentur. Extra controversiam utrinque est nos justificari per fidem. Qui igitur credit et scit se credere, is potest absolute certus esse de sua fide, et consequenter de sua salute. Interim nemo nostrorum docet hominem de perseverantia et salute sua tam certum esse posse quam de sua justificatione. De hac enim certi sumus absolute, de perseverantia autem et salute duntaxat conditionaliter ; si nimirum homo mediis perseverantiæ in fide recte utitur, ea non aspernatur, denique assistentiam Dei devotis precibus jugiter expetit, quod in virtute gratiæ sibi collatæ facere potest ; tunc conditionaliter certus est de sua perseverantia. Quod si illa perseverantia ad finem usque vitæ duret, tunc certus insuper est de sua salute itidem conditionaliter. Conatus jam est ante hos centum et viginti annos Martinus Eisengrinius, sacræ theologiæ licenciatus et præpositus Altenotingensis, scriptor Catholicus et moderatus, canonem concilii Tridentini 13 sextæ sessionis huc pertinentem, peculiari ac grandi libello suo Germanico, mitigare, cui titulus : *Modesta et pro statu temporis præsentis necessaria declaratio trium articulorum Christianæ fidei,* qui Ingolstadii impressus est an. 1568 ; ubi inter alia, paragrapho 5, ita infit auctor : « Dico claris et Germanicis verbis : scio etiam vera esse quæ dico, bonisque fundamentis inniti. Sane canon 13 Tridentini, sessionis 6, in auribus tuis quomodo libet ; illius tamen sensus non est, concilii sententia hæc non est, universalis Ecclesiæ doctrina hæc non est, nec unquam fuit, Christianum nunquam de salute et justificatione sua certum esse posse, etc. »

Aliud exemplum. — *De possibilitate implendæ legis Decalogo contentæ,* acriter diu pugnatum ; quæstio autem non re ipsa, sed in modo duntaxat loquendi est controversa, adeoque nullo negotio facile conciliabilis. Protestantium enim sententia, si recte explicetur, hæc est ; pactorum quæ Deus cum hominibus iniit, unum est legale, alterum Evangelicum. Vi pacti legalis, tenebantur primi homines imagine divina prædicti, implere leges Decalogi perfectissime ; hoc est, non solum tenebantur abstinere ab omnibus peccatis contra conscientiam admissis, sed et sibi cavere a quavis concupiscentia in actu primo, sive ab omnibus motibus pravis indeliberatis, quæ a scholasticis dicuntur *primo-primi.* Vi pacti Evangelici, cum homo post lapsum imagine divina destitutus, legem hoc modo implere non posset, nihil amplius ab ipso requirit Deus, nisi ut in Christum vera ac viva fide credat, et a peccatis mortalibus, sive contra conscientiam admissis abstineat. Quod vero attinet ad peccata venialia, sive concupiscentiam in actu primo consideratam, aut alios motus pravos indeliberatos, illos Deus, homini renato, vi pacti Evangelici, se non imputaturum esse promisit, dummodo quotidie peccatorum illorum remissionem a Deo pe-

tat. etc. Quando jam quæritur an homo renatus possit et debeat implere legem Dei, respondeo in tali perfectione, qua legem tenebantur implere primi homines vi pacti legalis, nemo post lapsum amplius legem implere potest, aut tenetur ; et si Decalogus ad rigorem hunc pacti legalis exigatur, dico ad ejus observationem tanquam ad rem impossibilem neminem obligari. Eatenus autem quilibet renatus legem implere debet, quatenus a nobis exigitur vi pacti Evangelici ; et eatenus etiam homo renatus, dummodo omnem diligentiam adhibeat, per auxilium gratiæ leges Decalogi implere potest. Si ita explicetur quæstio, non apparet quid ulterius Romana Ecclesia in protestantium declaratione desiderare queat. Recte Pater Dionysius in sua *Via pacis :* « De possibilitate legis implendæ, nulla quoad rem ipsam ac secundum veritatem (inter Catholicos et protestantes) discordia est. Quandoquidem protestantes docent quod homo justus per justitiam inhærentem, accedentibus divinæ gratiæ auxiliis, eo usque possit servare et implere Dei mandata, ut non perdat gratiam et amicitiam ejusdem, nec consummet peccatum ad quod a concupiscentia inclinatur : non tamen ita perfecte et exacte ut sit ab omni peccato immunis, sive ut evitet omnia peccata venialia. Agnoscunt pariter catholici debitum quidem nostrum esse, ut servemus Dei mandata absque omni peccato ; verum id in tota vita, vel ad longum tempus, secluso privilegio, non esse possibile. » Vide divum Thomam 1-2, quæst. 19, art. 8. Imo concilium Tridentinum sess. 6, canone 23, « anathemate ferit eum qui dicit, hominem justificatum posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio. Sufficit itaque protestantibus, quod Catholici docent, non posse justum tam accurate servare mandata ut eadem non sæpius venialiter peccando aliquatenus transgrediatur, et sufficit Catholicis, quod protestantes hoc tantum sensu dicunt hominem justum non posse mandata Dei servare. » Hactenus ille.

Aliud exemplum. — Quæritur *an motus primo-primi, concupiscentia in actu primo, aliaque peccata, quæ nobis venialia dicuntur, sint contra legem Dei.* Litem hanc composuit dictus capucinus, cujus verba adscribimus : « Quidam Catholici dicunt peccata venialia non esse contra legem, eo quod non sint contra omnem latitudinem legis : non enim sunt contra legem, quatenus obligat sub pœna perdendæ gratiæ et amicitiæ Dei, acincurrendæ ejusdem iræ exterminantis; atque hæc est prima et magna latitudo legis. Sunt vero contra legem, quatenus etiam sic obligat, ut minima quoque Dei offensa, ejusdemque ira correptiva vitetur, quæ est latitudo secunda : item quatenus tam exacte servanda foret, ut Deo placeremus, omnia et singula ex puro ejus amore agendo et patiendo quæ est latitudo tertia. Et in prima quidem latitudine per Dei gratiam sine transgressione potest ambulare quilibet homo justus : in secunda vero et tertia nemo, quantumcumque justus, nisi ex speciali omnipotentis Dei privilegio sic ambulare potest, ut non sæpe obliquius incedendo transgrediatur, pergens nihilominus ambulare in latitudine prima ; adeoque non simpliciter, sed tantummodo secundum quid ambulans et faciens contra legem. Primam ergo latitudinem respiciunt negantes venialia esse contra legem ; secundam, id infirmantes, et quia de re constat, inquit Gerson, tractatu *De vita spirituali animæ*, lect. 5, discolum est pertinaci animositate de verbis contendere. » Hactenus ille.

Aliud exemplum. — Quæritur inter partes, *an justorum bona opera in se perfecte bona, et ab omni labe peccati pura sint :* negant hoc protestantes ; et si recte res explicetur, forsitan et ipsi Catholici. Imperfecta enim dicuntur bona justificatorum opera in ordine ad imperfectam legis impletionem. Postquam enim post lapsum, nemo tam perfecte, prout requirebatur vi pacti legalis, legem implere, potest, res ipsa loquitur, justorum bona opera ita esse comparata, ut illis semper aliquid perfectionis desit. Qui autem inde colligunt, bona justorum opera, ex mente protestantium, meras iniquitates esse ac peccata, illi sciant, tales propositiones a nobis haberi pro falsissimis, ut forsitan protestantium aliqui , sentientes rectius quam loquentes, illis propositionibus aliquando fuerint usi.

Aliud exemplum. — Quæritur *an renatorum opera Deo placeant?* Qua quidem in re, iterum, quoad rem, non sumus discordes. Quod ut ostendatur, sciendum est quæstionem propositam intelligi posse dupliciter : 1° an renatorum bona opera in se spectata Deo placeant? 2° an cum connotata operantium fide, seu ratione omnium circumstantiarum spectata, Deo placeant ?

Ad quæstionem priori sensu intellectam, respondendum est renatorum bona opera placere Deo non absolute et simpliciter; quia non sunt absolute et simpliciter bona, sed habent suas imperfectiones annexas : placere tamen Deo in quantum legi sunt conformia. Quod enim legi divinæ est conforme illud est bonum, et quidquid est bonum illud Deo placet. Si vero posteriori sensu intelligatur quæstio, respondendum est renatorum opera placere Deo absolute et simpliciter. Qamvis enim in se spectata sint imperfecta, et imperfectiones illæ adhærentes Deo placere non possint, quia tamen ex fide in Christum procedunt, et ab iis fiunt qui sunt in Christo Jesu, et in quibus non est condemnatio, imperfectiones illæ adhærentes condonantur operantibus propter Christum, ejusque meritum fide apprehensum, et proinde opera illorum Deo placent simpliciter et absolute, ac si prorsus et omnibus modis essent perfecta, propter Christi meritum vera fide apprehensum. Possent talium controversiarum plures allegari ; sed pauca hæc speciminis loco sufficiant. Pro harum autem conciliatione non opus est novo, sive generali, sive provinciali concilio; sed a paucis utriusque partis doctoribus moderatis, ac a partium studio alienis examinari, visaque varia terminorum acceptione, in eodem, quem dicere occupavimus, conventu, facili negotio poterunt terminari.

SECUNDA CLASSIS.

Ad secundam classem pertinent quæstiones, in se quidem controversæ, ita tamen comparatæ, ut in alterutra Ecclesia quæstionum illarum et affir-

mativa et negativa tolleretur. In tali casu, amore pacis, utrinque amplectenda esset illa sententia, quam una Ecclesia integra et alterius Ecclesiæ pars probat.

Exempli gratia. — Ecclesia Romana integra probat orationes pro mortuis, pars Ecclesiæ protestantium, *Apologiæ Confessionis Augustanæ* ductum secuta, statuit orationes illas esse licitas ; pars pro mortuis revera orat : quibusdam protestantium intercessio illa pro defunctis nondum probatur. Pro pace igitur redintegranda, in dicto conventu rogandi sunt protestantes, ut integra ipsorum Ecclesia orationem pro mortuis approbare velit.

Aliud exemplum. — Pars Ecclesiæ Romanæ probat immaculatam beatæ Mariæ Virginis conceptionem, pars improbat : tota Ecclesia protestantium statuit beatam Mariam, sanctissimam quamlibet et gratia plenissimam, cum peccato tamen originis esse conceptam. Pro pace ergo et concordia rogandi sunt in dicto conventu Catholici, ut, integra ipsorum Ecclesia posteriori sententiæ calculum adjicere dignetur.

Aliud exemplum. — De merito bonorum operum quæ sunt in Romana Ecclesia celebres sententiæ: una Vasquesii et qui hunc sequuntur; altera Scoti et omnium Scotistarum. Docet Scotus, doctor subtilis, opera renatorum ex se et sua intrinseca ratione non esse meritoria; sed quod meritoria sint, id totum habere ex acceptatione divina, sive ordinatione illorum ad præmium. Vasquez, et qui hunc sequuntur, contendit bona justorum opera, ex seipsis, absque ullo pacto aut acceptationis favore, condigne mereri vitam æternam, neque illis illam acceptionem dignitatis provenire ex meritis aut persona Christi, quam alias non haberent ex hoc, quia per gratiam Dei facta sunt; imo quamvis *operibus justorum divina promissio accesserit,* eam tamen aut ullum aliud pactum, sive favorem ad rationem ipsius meriti nullo modo pertinere. Pro stabilienda inter partes concordia, rogandi sunt Romani-Catholici ut Scotistarum (at quantæ inter illos scholæ ! quam numerosæ ! quam celebres !) sententiam amplectantur, quæ, quoad rem, cum protestantium opinione coincidit. Negat enim Scotus, et qui illum sequuntur, opera bona, proprie et de condigno, esse meritoria; et contra, eo tantum sensu meritoria esse statuit, quo meritorium dicitur late et improprie, prout nempe mereri dicitur, quicumque aliquid ab aliquo, licet gratis, et ex mera liberalitate aut gratuita remissione, tamen consequitur. Quo sensu sancti Patres bona opera meritoria esse docuerunt et meritoria esse eadem protestantes ultro largiuntur; quod bene observavit Vasquez, qui alicubi scribit: «Scotum et cæteros qui sententiam ejus sequuntur consentire cum Lutheranis, in eo quod ante promissionem et acceptationem divinam opera nostra nullam habeant dignitatem vitæ æternæ, quod Scotistæ cum Lutheranis, bonis operibus secundum se dignitatem nostrorum operum referant in Dei favorem et acceptationem per Christi merita : item quod veram et perfectam rationem meriti nostris operibus derogent, totamque vim meriti solis Christi operibus adscribant. » Conferantur quæ capitis secundi articulis 2, 3, 4, 5, 6, præclare docet P. Dionysius, capucinus, in *Via* sua *pacis* aliquoties laudata, p. 328 et sequentibus ; ipsaque re apparebit, inter catholicos et protestantes, quoad controversiam de meritis operum, nihil fere superesse discriminis. Articulus secundus dicti auctoribus hanc habet inscriptionem : *Protestantes docent quod bona opera vere mereantur gratiæ actualis auxilia et habitualis augmentum ;* articulus tertius : *Protestantes docent quod bona opera vere mereantur cœlestis gratiæ gradus ;* articulus quartus : *Protestantes docent quod ex bonis operibus fiduciam aliquam liceat concipere;* articulus quintus : *Non est improbabile quod primus gloriæ gradus non cadat sub meritum ;* articulus sextus : *Bona justorum opera non sunt meritoria per et propter se de exacta condignitate et stricto jure.* Fratrum Walemburgensium doctrina de meritis operum huc denique redit : « Quod licet respectu justificationis gratiæ et substantiæ gloriæ cælestis meritum non detur, detur tamen respectu accidentis sive augmenti, vel uti loquuntur, respectu secundi gradus hujus gloriæ, vocando scilicet meritum latius dictum, omne illud opus quod per gratiam Spiritus sancti ab homine justificato producitur ; cuique, licet nullam prorsus habeat intrinsecam dignitatem et proportionem ad præmium vel gloriam æternam, illi tamen misericorditer promittitur, illudque vere et proprie consequitur. »

Aliud exemplum. — Tota Ecclesia Romana docet *bona opera esse necessaria ad salutem* : inter protestantes aliqui hoc docent, aliqui negant. Qui negant subverentur ne bonis operibus in articulo de justificatione tribuatur nimium: qui affirmant illorum sententia huc redit : *bona opera non ratione efficientiæ,* sed ratione *præsentiæ ad salutem* est necessaria, non ut causa salutis proprie dicta, sive principalis, sive instrumentalis, sed ut conditio sine qua non. Expresse enim sanctus Paulus : *sine sanctimonia,* hoc est, sine bonis operibus *nemo videbit Deum* ; ex quo sequitur :

Sine quocumque nemo videbit Deum, hoc est, sine quo nemo salvabitur, illud ad videndum Deum, hoc est, ad consequendam salutem æternam aliquo certe modo est necessarium: atqui sine bonis operibus nemo videbit Deum ; ergo, etc.

Confer dictum Capucinum, loco citato, articulo primo, pag. 321. Rogandi ergo protestantes ut inter se concorditer paria statuant cum Catholicis.

Aliud exemplum. — Tota Ecclesia protestantium aversatur *adorationem hostiæ* propter metum idololatriæ, non quidem formalis, sed tamen materialis : in Romana Ecclesia quidam docent terminari adorationem in Eucharistia ad Christum præsentem, quidam ad hostiam præsentem. Rogandi itaque sunt in conventu imperatorio Catholici, ut unanimiter nobiscum docere ne graventur adorationem illam nonnisi ad Christum præsentem terminari debere.

Aliud exemplum. — Dogma ubiquitatis corporis Christi negat Ecclesia Romana, cum plurimis protestantibus: idem probant protestantium nonnulli. Rogandi itaque hi fuerint in conventu, ut amore pacis, ubiquitatem illam missam facere, et cum confessionis suæ sociis quamplurimis, totaque Ecclesia Romana paria statuere velint.

Aliud exemplum. — *Versionem Vulgatam pro authentica obtrudi* sibi noluit Ecclesia protestantium ; idem improbant et concilii Tridentini canonem huc pertinentem : mitius exponunt Andradius, dicti concilii celebris interpres, Salmeron, Serrarius, Simeon Demuis, Contius, Julius, Rugerius, aliique.

Simeon Demuis lib. *De Hebræis editionibus*, pag. 41, ita infit : « Hebraicæ editioni non derogat sancta Synodus Tridentina, sessione quarta, dum veterem et Vulgatam editionem pro authentica habendam esse decernit; ibi enim editionem Vulgatam cum aliis editionibus Latinis, non cum Hebraica editione confert. »

Andradius, lib. IV *Defensionis fidei Tridentinæ*, docet « nihil aliud Patres Tridentinos, cum Vulgatam editionem authenticam pronuntiarent, significare voluisse, quam nullo eam errore defœdatam existere, ex qua perniciosum aliquod dogma in fide et moribus colligi posset; non autem eam ita in singulis approbasse, ut non liceat unquam hæsitare aut dubitare, ne forte interpres non recte Scripturam verterit ; » ac testatur *se hæc habuisse ab Andræa Vega cardinali Sanctæ Crucis*, qui postea factus Pontifex dicebatur Marcellus, et concilio interfuit.

Contius, lib. V *Polit.*, cap. 24, propos. 13, ait ex Serrario, « ita probatam esse versionem Latinam, ut tamen et Græcis et Hebræis fontibus maneat sua auctoritas, et auctoritatem quæ Vulgatæ editioni in decreto Tridentino tribuitur, intra solum versionis genus contineri, cumque illis modificationibus, ut sit emendata, vel potius emendatissima et saltem nihil habeat quod veritati et fidei bonisque moribus repugnet. »

Serrarius, in *Proleg.* cap. 19, quæst. 12 : « Satis, » inquit, « manifestum est fontem purum, rivo, quantumvis puro, cum prærogativa quadam præferendum ; nam authenticam versionem esse, est censeri cum originaria lingua convenire. »

Julius Rugerius, secretarius apostolicus, lib. *De Scripturis canonicis*, cap. 44 : « Cujus, ait, piæ aures ferre poterunt, Hebraicam editionem a Spiritu sancto iisdem verbis dictatam, a prophetis conscriptam, ad Esdra restitutam, a Christo recitatam et explanatam, et a qua omnes editiones velut a parente et fonte suo, fluxerunt, correctiones derivantur, et discrepantiæ librariorum culpa exortæ, sæpius sublatæ sunt, nunc explosam esse ? »

Addi possent, talium adhuc quamplurimi, et imprimis Simonius in plurimis locis Criticæ suæ Veteris Testamenti, quibuscum si consentiunt reliqui Romano-Catholici, jam lis de authentitia Vulgatæ omni ex parte erit composita ; et tantum de controversiis classis secundæ, in quibus talem, qualis petitur, condescendentiam, ab utriusque partis theologis moderatis et concordiæ ecclesiasticæ desiderio flagrantibus, spe votisque omnibus merito præsumimus.

TERTIA CLASSIS.

Ad tertiam classem pertinent quæstiones inter nos et Catholicos controversæ, nec per evolutionem æquivocationis, nec dictam secundæ classis condescendentiam terminabiles, cum una earum alteri videatur e diametro adversa. Tales sunt, verbi gratia :

Invocatio sanctorum :
Cultus imaginum et reliquiarum :
Transsubstantiatio :
Permanentia sacramenti eucharistici extra usum :
Purgatorium :
Circumgestatio hostiæ :
Enumeratio peccatorum in confessione auriculari :
Numerus librorum canonicorum :
Integritas Scripturæ sacræ, et hinc pendens dogma de traditionibus non scriptis :
Judex controversiarum :
Celebratio missarum in lingua latina :
Primatus Romani Pontificis jure divino :
Notæ Ecclesiæ :
Jejunia hebdomadalia et Quadragesimalia :
Vota monastica :
Lectio Scripturæ sacræ in linguis vernaculis :
Indulgentiæ :
Discrimen inter episcopos et presbyteros jure divino, et quod primo loco nominari debuisset, ipsum concilium Tridentinum, et in hoc contenta anathemata; quorum examen, salva reunione præliminari, argumento et exemplo Basileensis aliorumque conciliorum, seponatur usque ad iteratam concilii œcumenici decisionem.

Horum similiumque articulorum determinatio, in primis illorum, qui absque alterius partis scandalo aut Christianæ rei detrimento, indecisi manere non possunt, aut sine quibus firma et constans unio ecclesiastica obtineri, certe conservari nequit, vel certis utrinque selectis arbitris, viris eruditione, judicio, pietate, et animi moderatione præstantibus committatur, vel deferatur ad concilium. Hujuscemodi tractatio per arbitros placuit post exhibitam Augustanam Confessionem utrique parti, cœptaque illa est Augustæ-Vindelicorum anno superioris sæculi trigesimo, ubi magna apparuit de non paucis, neque minimi momenti controversiis concordia ; adeo ut de hac tractatione sive collatione in Chronico suo Saxonico scripserit David Chytreus, lib. XIII, « ab initio horum certaminum in Germania, nunquam propius hucusque coiisse partes de religione dissidentes, nec unquam ante extremum diem arctius coituras videri, » ubi, quidquid sit de hujus historici sive judicio sive præsagio, certum tamen est, in dicto conventu per arbitros, ex 21 articulis Augustanæ Confessionis, exiguo tempore 15 fuisse conciliatos, decisionem trium ad generale concilium fuisse suspensam, et in tribus tantummodo manifestum dissensum mansisse reliquum.

Sane si quis periculum facere velit, quid in uno et altero articulorum tertiæ classis forte possint arbitri, mihi dubium non est quin eorum magna pars declaratione commoda terminari queat ; et an queat, agite, videamus.

Præcipuum disputationis negotium versabitur, credo, in dogmate purgatorii, de invocatione sanctorum, cultu imaginum, votis monasticis, traditionibus sacris verbo Dei non scripto, transsubstantiatione, et primatu Pontificis, in quantum is præ-

tendit sibi talem jurisdictionem divino jure competere, ejusdemque infallibilitate.

Ubi tentandum, sine cujusquam mortalium præjudicio, num pars dictarum controversiarum per declarationes commodas extra concilium terminari queat. Dico ergo :

De transsubstantiatione. — Quæstionem hanc in ordine ad protestantes, qui realem Christi præsentiam in sacra Cœna manducationemque oralem admittunt, de modo præsentiæ non esse magni momenti : a Luthero certe, dummodo periculum idololatriæ abfuerit, pro levi errore habitam, et sophisticis quæstionibus adnumeratam. Rem ipsam quod attinet, per consecrationem, in eucharistia elementorum aliquam fieri mutationem concedunt protestantes ; ast communiter contendunt mutationem illam esse duntaxat accidentalem ; ita ut per eam non ipsa panis substantia immutetur, sed ex vulgari et usuali pane fiat panis sacer, panis sacratissimo huic usui destinatus, panis qui in usu sit communicatio corporis Christi. Ex protestantibus D. Drejurus, professor Regio-Montanus, admittit certo sensu mutationem substantialem. Ego litem hanc non facio meam ; puto tamen contra analogiam fidei me dicturum esse nihil, si supponatur, vi verborum institutionis, in sacra Cœna fieri immutationem quamdam mysteriosam, per quam, modo nobis imperscrutabili, verificetur hæc propositio sanctis Patribus frequentissime usurpata : *Panis est corpus Christi.* Rogandi itaque in illo conventu essent Romano-Catholici ut, pacis gratia, a quæstione de modo illius transsubstantiationis in Eucharistia præscindant, nobiscum dixisse contenti, modum illum esse incomprehensibilem et inexplicabilem, ita tamen comparatum, ut interveniente arcana et mirabili quadam mutatione ex pane fiat corpus Christi ; sed et rogandi essent protestantes, quibus hoc novum forsitan videri queat, ut primos reformatores suos imitati, a propositionibus illis: *Panis est corpus Christi, vinum est sanguis Christi,* ne abhorreant, sed identidem cogitent, tam universaliter illas olim pro veris fuisse habitas, ut vix quempiam priorum Ecclesiæ doctorum liceat invenire, qui his aut similibus de Eucharistia loquendi modis non fuerit delectatus.

De invocatione sanctorum. — Sed et de invocatione sanctorum prætensum a protestantibus periculum cessabit, si Romanenses publice protestantur se nullam erga sanctos demortuos habere fiduciam quam qua erga viventes, quorum intercessiones implorant, sint affecti : se omnes et singulas ad illos directas preces, quibuscumque etiam verbis aut formulis sint conceptæ, non aliter intelligere quam INTERCESSIONALITER, ut quando dicunt : *Sancta Maria, libera me in hora mortis*, sensus sit : *Sancta Maria, intercede pro me apud Filium tuum, ut in hora mortis me liberet.* Si porro Romanenses suis identidem inculcent, quod invocatio sanctorum non si simpliciter præcepta, sed vi Tridentini concilii in cujusvis arbitrio posita, velitne is preces suas ad sanctos, ut ipsum Deum dirigere : quod non temere et præter necessitatem in omni casu sanctos invocare oporteat, sed tunc præ primis quando quis, propter atrox peccatum, iram Dei veritus, ex humilitate oculos attollere, aut ad Deum preces suas immediate dirigere non ausit ; quod de cætero oratio ad Deum directa longe sit efficacior orationibus illis, quæ ad sanctos demortuos diriguntur : quod oratio illa omnium perfectissima, quæ quantum ejus fieri potest, ab omni creatura abstrahit, solisque attributis divinis profundius inhæret.

Sane, si ita res explicetur, non video quid in precibus illis magnopere desiderari possit, nisi id unum : quod cum simus incerti an de nostra calamitate in individuo sanctis omnibus constet, in dubio semper maneat exauditionis certitudo ; quod dubium an per hoc tolli possit, si preces ita concipiantur : *Sancta Maria, sicubi de hac vel illa calamitate mea tibi constiterit, ora pro me.* Videant alii, ego ἐπέχω, *recipio.* Duriores interim formulas compellandi sanctos moderatioribus Catholicis æque ac nobis invisas, cum Psalterio Mariano, Noveniis sancti Antonii, similibusve monachorum expressionibus, omissum iri in posterum, spe votisque omnibus præsumimus. Sufficiat hactenus protestantibus, formulas illas quomodocumque conceptas nonnisi INTERCESSIONALITER intelligendas. Si quibus autem nostratium in propositione allata : *Sancta Maria, libera me in hora mortis*, hæc interpretatio durior aliquando fortassis videri queat, illi cogitent, quæso, tales loquendi et explicandi modos in usu quoque communi non adeo esse inusitatos ; verbi gratia, quando fur aut latro in carcerem conjectus, prætereuntem regis aut principis ministrum status his verbis compellat : *Libera me ex squalore hujus carceris ; libera me a sententia mortis,* novit sane dictus sive fur sive latro potestatem vitæ et necis in se non habere talem ministrum, sed regem duntaxat aut principem : atque adeo his suis precibus nihil aliud sibi vult, quam ut minister apud regem pro se intercedere velit, ut vel liberetur ex carcere, vel capitis periculum effugiat.

De cultu imaginum. — De cultu imaginum facile itidem concordabitur, dummodo ab excessu, quem in suis etiam moderatiores Catholici notant, abstineatur in posterum. Sane imagines illas nihil intrinsecæ virtutis habere in aperto est, atque adeo nec adorari, nec coram illis orari debere, nisi in quantum tanquam visibile et in oculos incurrens instrumentum adhibeantur, quod Christi aut cælestium rerum memoriam in nobis excitare possit. In excessu hic a quibusdam inter Romano-Catholicos, in Italia præsertim, Bavaria, et hæreditariis imperatoris Romani provinciis, circa eas maxime imagines peccari, quæ miraculosæ vulgo creduntur, notius est quam ut negari posse videatur. Si quis ergo Deum coram imagine quadam colere aut invocare studio habuerit, is sane eo moderamine utatur, quo usi olim Israelitæ, æneum serpentem, fide non in eum, sed in Deum directa cum reverentia quadam adspicientes. Absit autem semper cæremoniarum ille excessus, qui, si non viris doctis et prudentibus, saltem simplicioribus opinionem aliquam vel idololatricam, vel idololatriæ affinem, de inexistente quadam imagini virtute divina, generare queat.

De purgatorio. — Quid in dicto conventu dici a protestantibus vel possit vel debeat, nihil invenio.

Interim, si, quemadmodum sanctus Augustinus fecit, problematice in scholis de purgatorio disputetur, nec quisquam ad affirmationem aut negationem illius cogatur, non apparet quid inde in Ecclesia detrimenti redundare queat. Ego certe nemini repugnarem, qui dogma hoc pro sententia problematica cupiat haberi.

De primatu Pontificis jure divino. — Quod primatus Pontifici Romano in quantum is ipsi competit vi canonum sive jure ecclesiastico, facta reconciliatione præliminari, a protestantibus concedi et possit et debeat, supra ostensum est. An autem Papa sit Ecclesiæ caput jure divino, ac præterea infallibilis, sive in concilio, sive extra concilium, controversiarumque arbiter, quæstiones sunt altioris indaginis. Sane, si tam facile, reliquis in Romano-Catholica Ecclesia doctoribus extra Galliam, quam protestantibus probare se possent, quæ supra laudatus auctor Ludovicus Elias Dupin, doctor Sorbonicus, libri jam tum citati dissertatione 4, 5, 6, 7, eruditissime pertulit in medium, dicerem totum negotium esse compositum, aut minimum cum Ecclesia Gallicana protestantes per omnia concordare.

De monachatu et votis monasticis. — De monachatu et votis monasticis in dicto conventu facilis est conventio, cum protestantibus adhuc supersint cœnobia, in quibus cantentur horæ canonicæ, legatur Breviarium, verbi gratia, ordinis Cisterciensis, exceptis duntaxat collectis sive oratiunculis quæ ad sanctos demortuos sunt directæ, jejunia et ciborum discrimen observetur locum habeat cælibatus, hospitalitas, regula sancti Benedicti, et alia nonnulla primam institutionem redolentia; sed nec votum obedientiæ a quopiam nostrorum jure reprehendi poterit. Paupertatis votum, per quod monachi, sui juris existentes, in nullius tertii præjudicium cuivis proprietati renuntiant, esse de re indifferenti, atque adeo non illicitum palam est. De solo castitatis voto, cum ad impossibilia nemo se votis obligare queat, superest disceptatio. Posset sane, ut in cænobiis quibusdam protestantium sancte observatur, non quidem voto, sed jurejurando promitti cælibatus, in sensu tamen composito; ita ut qui monachus sive cænobii membrum esse velit, in cælibatu vivere teneatur; quod si amplius non possit aut non velit, exeat pro lubitu, et in sæculum periculo suo revertatur.

De traditionibus. — De traditionibus, sive verbo Dei non scripto, quantæ, quæso, in Ecclesia lites! sed res compositu facilis, si dicamus statum controversiæ inter nos et Catholicos non esse, an dentur traditiones, sed an per traditionem acceperit Ecclesia novum aliquem fidei articulum ad salutem creditu sub æternæ beatitudinis jactura necessarium, in Scriptura, neque totidem verbis, neque per bonam consequentiam exstantem. Posterius negant protestantes, non prius, ex quibus moderatiores admittunt, non solum ipsam sacram Scripturam nos traditioni debere, sed in articulis fundamentalibus genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum, ut multa alia, nostratium Calixto, verbi gratia, Hornejo, Chemnitio dudum memorata, ex traditione duntaxat cognoscibilia, taceamus. Sane qui ex protestantibus post Symbola Apostolorum et sancti Athanasii, quinque priora concilia œcumenica cum synodo Arausicana et Milevitana, consensum itidem primitivæ Ecclesiæ, si non plurium, quinque minimum priorum sæculorum admittunt, pro theologiæ principio secundario, ita ut articuli fundamentales non aliter quam illis sæculis unanimi doctorum consensu factum est, explicari debeant, de traditionibus cum Ecclesia Romana quod disputent, vix habebunt.

Tantum de his, loco speciminis, ut appareat, quam facilis futura sit multarum controversiarum per declarationes aut temperamenta inter partes conciliatio dummodo neutra ex Ecclesiæ suæ sententia punctum faciat honoris, aut zelo, qui non est secundum scientiam, obicem ponat conatibus tam piis.

Concilium. — Quod si vero quæ supersunt per arbitros componi non poterunt, eatur ad concilium id quod :

1° Legitime per summum Pontificem debet esse congregatum, et tam generale, quam pro ratione temporis haberi poterit;

2° Dictum illud concilium non debet provocare ad decreta concilii Tridentini aut aliorum, in quibus protestantium dogmata sub anathemate sunt condemnata; sed nec,

3° Congregari debet hoc concilium, nisi factis concordatis, et impletis omnibus quæ in hac aut simili methodo fieri, impleri et concordari debere præsupponuntur; qualia sunt :

1° Acceptatio postulatorum per laudabilem summi Pontificis συγκατάβασιν, *condescendentiam*, in qua consistit remotio sex obstaculorum maximi momenti, quibus hactenus impedita est pax ecclesiastica; et nisi dicto aut simili modo removeantur, eamdem impedient ad finem usque sæculi.

2° Conventus ab imperatore indicendus, ejusque felix catastrophe.

3° Receptio protestantium in gremium Ecclesiæ Romano-Catholicæ, non obstante residuo illorum dissensu circa communionem sub una specie, et quæstiones in futuro concilio determinabiles.

4° In dicto concilio secundum canones agi debebunt omnia, et in specie nemini, nisi episcopo, ibidem suffragium ferre liceat. Ex quo patet ante celebrationem illius, statim post factam reunionem præliminarem, opus esse, pro omnimoda cum Romanensibus uniformitate, et reconciliationis factæ assecuratione, ut Sua Sanctitas omnes et singulos protestantium superintendentes pro veris episcopis confirmet et agnoscat, qui una cum Romanæ Ecclesiæ episcopis ad generale hoc concilium citari, et in eodem, non ut pars, sed una cum Romano-Catholicis episcopis, ut competentes judices sedere et liberum suffragium ferre debebunt.

5° Tale concilium pro fundamento et norma habeat Scripturam sacram canonicam Veteris et Novi Testamenti, consensumque veteris et priscæ Ecclesiæ ad minimum priorum quinque sæculorum, consensum etiam hodiernarum sedium patriarchalium, in quantum is pro temporum ratione haberi jam poterit.

6° In tali concilio disputare debebunt doctores, decisionem facere episcopi, per pluralitatem votorum; ita tamen ut præ primus observetur præ-

clarum sancti Augustini monitum, ex ejus libro *Contra Epistolam Fundamenti*, cap. 1 : « Ex parte utraque deponatur omnis arrogantia : nemo dicat se jam invenisse veritatem : sic illa quæratur, quasi nesciatur ab utrisque. Ita enim diligenter et concorditer quæri poterit, si nulla temeraria præsumptione inventa et cognita esse credatur.

7° Finito concilio, post publicatos canones, utraque pars in factis decisionibus acquiescere teneatur : qui secus faxit, pœnas luat canonibus definitas.

Conclusio. — His præmissis, sequitur demonstratio theorematis, initio positi.

Si summus Pontifex protestantibus sex sua postulata præliminariter largiri velit et possit :

Si in conventu imperatorio, primæ classis controversiæ, quæ in modum loquendi recidunt, terminabuntur :

Si in eodem conventu, quoad quæstiones secundæ classis, una Ecclesia integra probabit illam sententiam quam alterius Ecclesiæ pars amplectitur:

Si quæstiones tertiæ classis, vel adhibitis temperamentis per arbitros, vel per decisionem concilii generalis finem sortiri poterunt :

Sequitur reunionem protestantium cum Ecclesia Romano-Catholica, salvis utriusque partis principiis, hypotesibus et existimatione esse possibilem.

Sed verum est prius per ante probata;

Ergo et posterius: quod erat demonstrandum.

Deus autem pacis et solatii det nobis idipsum sapere in alterutrum secundum Jesum Christum, ut unanimes uno ore honorificemus Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi.

Idem per Spiritum suum sanctum sanctificet nos in veritate sua. Sermo illius veritas est. Amen.

Scriptum Hanov., mense Nov. et Dec., 1691.

PROJET DE RÉUNION

Composé en latin par M. MOLANUS, *abbé de Lokkum, et traduit en français par messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Meaux, en l'abrégeant tant soit peu en quelques endroits, sans rien ôter d'essentiel, sous ce titre : « Pensées particulières sur le moyen de réunir l'Église protestante avec l'Église catholique romaine, proposées par un théologien sincèrement attaché à la confession d'Augsbourg, sans préjudicier aux sentiments des autres, avec le consentement des supérieurs, et communiquées en particulier à M. l'évêque de Meaux, pour être examinées en la crainte de Dieu, à condition de n'être pas encore publiées.* »

CHAPITRE I. — PROPOSITION.

La réunion de l'Eglise protestante avec l'Eglise romaine catholique, non-seulement est possible, mais encore recommandable, par son importance, à tous et à chacun des Chrétiens ; en sorte que tout Chrétien est obligé par le droit divin, naturel et positif, expliqué dans les décrets de l'empire, d'y contribuer en particulier tout ce qu'il pourra dans l'occasion.

CHAPITRE II. — EXPLICATION.

J'entends parler d'une réunion qui se fasse sans blesser la conscience, la réputation et les principes, ou la doctrine et les présuppositions de chacune des deux Eglises ; en sorte que la vérité s'accorde avec la paix, conformément à cette parole de l'Ecriture : « Cherchez la paix et la vérité [1]. » On doit donc, dans cet accord, laisser un chacun suivre le mouvement de sa conscience, sans contraindre personne *à appeler la lumière ténèbres, ni les ténèbres lumière* [2] ; mais avoir égard à la vérité dans toutes choses, et éloigner en toute manière ce qu'on croit être une erreur. Or cette profession de la vérité et cette reconnaissance de l'erreur, se doivent faire de telle sorte, selon les règles de la prudence et la pratique des apôtres, qu'il n'en arrive aucun scandale, ni rien dont s'ensuive le mépris de la religion, ou qui porte préjudice ou à la réputation ou à l'autorité des prélats et des docteurs de l'Eglise ; ce qui arriverait, si l'un ou l'autre parti était obligé de révoquer ses prétendues erreurs, ou d'admettre dans cette méthode de réunion quelque chose qui soit contraire à ses présuppositions; et il ne faut pas seulement penser à cette pédantesque prétention de rétractation de prétendues erreurs, ni exiger, comme convenu, ce qui est nié par l'une des parties : tout devant se faire au contraire par voie d'explication, d'éclaircissement, d'adoucissement modéré ; ou si cela ne se peut, ou universellement ou en partie, il faudra du moins suspendre de côté et d'autre les décisions, les condamnations mutuelles et les invectives, et tout renvoyer à un légitime concile ; d'où il s'ensuit qu'il sera utile, et en quelque sorte permis d'user de tolérance et de condescendance dans les erreurs qui ne renverseront point les fondements de la foi, si l'on ne peut les ôter facilement et sans bruit ; ce qui est aussi conforme à l'esprit des apôtres, qui, encore qu'ils sussent bien que la doctrine des Juifs nouvellement convertis au christianisme, touchant l'obligation de s'abstenir du sang et des choses suffoquées, était erronée, néanmoins, comme ils prévoyaient que les Juifs ne fléchiraient jamais sur ce point, non seulement ne voulurent pas

[1] *Zach.*, VIII, 19.—[2] *Isa.*, V, 20.

expressément déclarer cette erreur, mais obligèrent encore les Gentils, par une loi portée dans le concile de Jérusalem [1], à se conformer aux Juifs, pour garder autant qu'on pourrait l'uniformité.

Il ne faut pas non plus exiger des parties, qu'après avoir fait une réunion préliminaire dans les choses essentielles, une des parties soit obligée de souscrire incontinent aux opinions de l'autre ; n'étant pas possible que le peuple, soit protestant, soit catholique, passe en un instant d'une extrémité à l'autre, et cela même n'étant pas nécessaire, puisqu'il paraît, par l'histoire des Evangiles et des Actes, que Jésus-Christ et les apôtres ont introduit successivement leur doctrine, et non pas tout à la fois.

CHAPITRE III. — DEMANDES.

Pour arriver à la fin que nous nous sommes proposée, nous ferons seulement six demandes, que l'Eglise romaine, comme une bonne mère, peut accorder agréablement à ses anciens enfants.

PREMIÈRE DEMANDE.

Que le Pape reconnaisse pour membres de la vraie Eglise les protestants qui se trouveront disposés a se soumettre à la hiérarchie ecclésiastique et à un concile légitime, sous les conditions qu'on exposera ci-dessous ; encore qu'ils soient persuadés que la communion doit toujours, et à perpétuité, être célébrée par les leurs sous les deux espèces.

La raison de cette demande est, premièrement, que les prostestants sont invinciblement persuadés qu'ils ne peuvent communier autrement en bonne conscience : la seconde, que, nonobstant cette opinion des protestants, le Pape les peut recevoir à sa communion, sans blesser les sentiments et les présuppositions de son Eglise.

Que les protestants soient invinciblement persuadés qu'ils ne peuvent en conscience communier autrement que sous les deux expèces, cela paraît en ce que c'est une vérité constante, qu'encore que Jésus-Christ n'ait pas absolument commandé de communier, néanmoins, supposé que l'on communie, il veut que l'on communie de cette sorte, parce qu'il veut que l'on reçoive la communion ainsi qu'il l'a instituée : or, il l'a instituée sous les deux espèces : il veut donc, si l'on communie, qu'on le fasse sous les deux espèces. Et de même que tout le monde n'est pas obligé de se marier ; mais, supposé que l'on contracte un mariage, on est obligé de le faire selon que Dieu l'a institué [2] : ainsi, quoique Jésus-Christ n'ait pas expressément commandé de communier, néanmoins si l'on communie, on est obligé de le faire conformément à l'institution qu'il a faite de ce mystère.

Il y a plusieurs exemples semblables. On n'est pas obligé de faire un testament ; mais supposé qu'on en fasse un, il le faut faire avec les solennités que la foi prescrit : on n'est pas obligé de prier toujours et à chaque moment ; mais supposé qu'on le fasse, il le faut faire avec l'attention requise. Ainsi, sans se tenir obligés à la communion par un commandement exprès et formel, les protestants ont raison, supposé qu'ils communient, de croire qu'on ne le peut faire qu'aux termes de l'institution ; et ils ne peuvent agir autrement sans renverser leurs principes et blesser leur conscience.

Mais il n'en est pas ainsi du Pape. Car le concile de Trente, dans la session XXI, ayant remis en son pouvoir d'accorder la communion sous les deux espèces, sans avoir besoin même d'un concile, il est clair qu'il ne fait rien contre ses principes et contre les présuppositions de son Eglise en l'accordant. C'est donc avec raison qu'on lui demande de le faire ; d'autant plus que la religion catholique en doit recevoir un grand avantage; et qu'on ne lui demande rien en cela, que ce qui a déjà été accordé autrefois aux Bohémiens en cas pareil.

CHAPITRE IV. — SECONDE DEMANDE.

Que le pape ne presse pas les protestants à recevoir les messes qu'on nomme privées ou particulières, et sans communiants.

Ce n'est pas que les protestants tiennent ces messes pour absolument illicites, puisque même il est reçu parmi eux que les pasteurs, dans le cas de nécessité, et quand il n'y a point d'assistants, se communient eux-mêmes.

Ils ne prétendent pas non plus, après l'union préliminaire, empêcher les leurs d'assister à de telles messes célébrées par les Catholiques. Ainsi, ce qui les oblige à faire cette demande c'est, permièrement, que, hors les cas de nécessité, il faut célébrer l'Eucharistie comme Jésus-Christ l'a instituée, et qu'elle est décrite dans l'Evangile ; en sorte qu'outre le prêtre, il y ait encore quelqu'un à qui on la donne. Secondement, à cause que les messes privées attirent beaucoup d'abus, dont la nation germanique et plusieurs Catholiques romains se sont plaints. Troisièmement, à cause qu'il ne reste dans la plupart des Eglises protestantes aucun vestige des fondations de ces messes, ni de ce qui est nécessaire pour les célébrer.

CHAPITRE. V. — TROISIÈME DEMANDE.

Que le Pape laisse en son entier aux Eglises

[1] *Act.*, XV, 24. — [2] *Gen.*, II, 24 ; *Matth.*, XIX, 4, 5.

protestantes leur doctrine touchant la justification du pécheur devant Dieu, puisque ces Eglises enseignent que les adultes, c'est-à-dire ceux qui ont l'âge de discrétion pour recevoir la rémission de leurs péchés, les doivent connaître, en avoir de la douleur, s'appuyer non sur leurs mérites, mais sur la seule mort et les mérites de Jésus-Christ, pour obtenir le pardon de leurs péchés et le salut éternel, et ensuite ne pécher plus, mais s'appliquer à la sainteté et aux bonnes œuvres; *puisque sans la sainteté personne ne verra Dieu.*

Le reste, c'est à savoir si la justification est comme le veulent les Catholiques, l'infusion de la grâce justifiante, ou, comme le disent les protestants, une simple non-imputation des péchés en vue des mérites de Jésus-Christ, n'étant que dispute de mots, ainsi qu'il a été reconnu d'un côté par les protestants, et surtout par ceux d'Helmstad, et de l'autre par les Catholiques, comme par les deux Wallembourg et par le P. Denis, Capucin, dans son livre intitulé VIA PACIS, *La Voie de la paix*, cette question se peut terminer par la seule exposition des termes, sans qu'il soit besoin de disputer davantage de part et d'autre.

CHAPITRE VI. — QUATRIÈME DEMANDE.

Que le Pape reconnaisse pour légitimes les mariages contractés et à contracter par les pasteurs protestants, puisqu'il le peut faire sans préjudice de la doctrine de son Eglise, tout le monde étant d'accord que le célibat des prêtres n'est qu'une institution ecclésiastique que l'Eglise peut abroger, et le concile de Florence ayant même permis aux prêtres grecs d'être mariés.

CHAPITRE VII. — CINQUIÈME DEMANDE.

Que le Pape veuille confirmer et ratifier, d'une manière que les deux partis puissent accepter, les ordinations faites jusqu'ici par les protestants; car pour celles qui se feront par les évêques selon le rit romain, après l'union préliminaire, il n'y a nulle difficulté. Mais il faut que les autres, qui sont déjà faites parmi les protestants, soient ratifiées, non pour l'amour d'eux puisqu'ils n'en révoquent point en doute la validité; mais pour l'amour des Catholiques romains, qui recevront les sacrements de la main des ministres protestants après l'union préliminaire, parce qu'autrement ils seraient toujours dans la crainte; ce qui fait voir que cet article doit être déterminé d'abord, et n'est pas de nature à être renvoyé au concile.

CHAPITRE VIII. — SIXIÈME DEMANDE.

Que sur la jouissance des biens de l'Eglise, et le droit que les princes, comtes et autres états de l'empire y ont, ou prétendent y avoir par la transaction de Passau et le traité de paix de Westphalie, le Pape transige avec eux d'une manière qui les rende favorables au saint et salutaire projet de réunion. Que le Pape puisse ces choses, et encore de bien plus grandes, les concordats entre l'Eglise romaine et la gallicane le font voir, aussi bien que le sentiment des docteurs de Sorbonne, et entre autres de M. Dupin.

Que si le Pape daigne accorder ces choses aux protestants, ceux qui seront de notre avis accorderont de leur part ces trois choses à Sa Sainteté :

1º De le reconnaître pour le premier de tous les évêques, et en ordre et en dignité par le droit ecclésiastique, pour souverain Patriarche, et en particulier pour le Patriarche d'Occident, et de lui rendre, dans le spirituel, toute l'obéissance qui lui est due;

2º De tenir pour frères tous les Catholiques romains, nonobstant la communion sous une espèce et les autres articles, jusqu'à la décision d'un légitime concile;

3º Que les prêtres seront soumis aux évêques, les évêques aux archevêques, et ainsi du reste, selon l'ordre de la hiérarchie de l'Eglise catholique. Je prouve qu'on peut, sans blesser sa conscience, tenir pour frères les Catholiques, encore qu'ils ne communient que sous une espèce, et que les protestants croient que les deux sont commandées pas Jésus-Christ : premièrement, parce que l'erreur des Catholiques sur ce point paraît jusqu'ici invincible et involontaire, et que les erreurs de cette sorte ne damnent point; secondement, parce qu'en tous cas, quand le Pape ne pourrait pas introduire cette communion en Espagne, en Portugal et en Italie, le précepte de la charité, qui est le plus important et le plus essentiel de tous, du commun accord de tous les Chrétiens, doit prévaloir sur le précepte de la communion sous les deux espèces, qui est moins important, par la même règle qui fait que le précepte de tirer son frère d'un péril extrême, qui est plus essentiel, doit prévaloir, le cas arrivant, à celui de l'observation du sabbat ou dimanche, qui est de moindre importance; et la raison de tout cela est ce principe certain : que dans le concours de deux préceptes divins, si l'observance de l'un, en un certain cas, est incompatible avec celle de l'autre, il suffit d'observer celui qui est le plus excellent et le plus nécessaire.

CHAPITRE XII. — MANIÈRE D'AGIR.

Quand on sera sincèrement et secrètement d'accord de ces choses, l'empereur sollicitera les

électeurs, princes et autres états de l'Empire, tant catholiques que protestants, d'envoyer leurs députés à une assemblée, où l'on conférera de la réunion : bien entendu qu'ils n'y enverront que des personnes qui soient d'accord de ce que dessus.

Dans cette assemblée ou dans ce colloque, en présupposant ces demandes préliminaires, on examinera les autres controverses, dont on n'est point du tout, ou dont on n'est pas tout à fait d'accord ; et il paraîtra qu'elles se réduisent à trois choses ou à trois ordres.

CHAPITRE XIII. — PREMIER ORDRE, OU PREMIÈRE CLASSE DES CONTROVERSES.

Elle comprend celles qui consistent dans des équivoques, ou dans des disputes de mots.

Premier exemple. — Si le sacrement de l'autel est un sacrifice. En ce point la dispute ne consiste point à savoir si l'Eucharistie peut être nommée sacrifice, car tout le monde en est d'accord ; mais si c'est un sacrifice proprement appelé ainsi. Or, cette question se réduit aux termes ; puisque les protestants, aussi bien que le cardinal Bellarmin, selon la phrase de l'Ancien Testament, prennent le sacrifice proprement dit dans l'occision d'un animal ou d'une substance animée, en l'honneur de Dieu et par son commandement : auquel sens l'Eglise romaine bien persuadée, aussi bien que la protestante, que Jésus-Christ ne meurt plus et ne répand point de nouveau son sang, ne prétend pas que l'Eucharistie soit un sacrifice. Elle veut donc seulement qu'elle soit un sacrifice proprement dit, par opposition aux autres sacrifices, qui sont nommés tels encore plus improprement, comme à celui des lèvres et de la prière ; ou à cause que le même sacrifice offert pour nous, et le même sang répandu pour nous à la croix, nous est donné très-réellement dans l'Eucharistie, pour y être pris, non-seulement par la foi, mais encore par la bouche du corps : auquel sens les protestants peuvent accorder que l'Eucharistie est un sacrifice proprement dit ; ce qui montre, plus clair que le jour, que ce n'est ici qu'une dispute de mots ; puisque les parties demeurent d'accord que Jésus-Christ ne meurt pas dans l'Eucharistie, que la manière réelle dont il y est présent et mangé en mémoire et avec représentation du sacrifice une fois offert à la croix, et en ce sens irréitérable, peut être appelée un sacrifice proprement ou improprement dit, selon la diverse acception de ces termes. C'est ce que dit expressément Matthieu Gallien, auteur catholique, dans son *Catéchisme* (Catéch. 13, pag. 422). J'ajouterai que saint Cyprien et saint Cyrille appellent l'Eucharistie « un très-véritable et très-singulier sacrifice, plein de Dieu, très-vénérable, très-redoutable, très-sacré et très-saint. « On pourrait peut-être encore accorder que l'Eucharistie n'est pas seulement un sacrifice commémoratif, et en ce sens improprement appelé tel, selon la définition des protestants ; mais que c'est même une certaine oblation incompréhensible du corps de Jésus-Christ, immolé pour nous à la croix ; et en ce sens un vrai sacrifice, ou si l'on veut, proprement dit d'une certaine manière. Saint Grégoire de Nysse dit expressément, « que Jésus-Christ, à la fois sacrificateur et victime, s'est offert pour nous comme une hostie, s'est immolé comme une victime, lorsqu'il nous a donné sa chair et son sang ; parce que, comme on ne mange point une victime animée, il fallait que son corps et son sang, qu'il donnait à manger et à boire, fussent immolés auparavant d'une manière secrète et invisible. » Et saint Irénée : « L'oblation de l'Eglise, que Jésus-Christ lui a enseignée, est tenue pour un sacrifice très-pur et très-agréable à Dieu. On fait des oblations dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, et il n'y a que la forme qui en est changée ; parce que l'une de ces oblations est offerte par le peuple esclave, et l'autre par le peuple libre. » Saint Augustin : « Pour tout sacrifice et pour toute oblation, » c'est-à-dire au lieu de celles de l'Ancien Testament, « dans le Nouveau on offre le corps de Jésus-Christ, et on le donne à ceux qui y participent. » Le second concile de Nicée : « Jésus-Christ ni les apôtres n'ont jamais dit que le sacrifice non sanglant fût une image ; mais ils ont dit que c'était le propre corps et le propre sang. » Nicolas Cabasilas (l'un des plus doctes théologiens de l'Eglise grecque) écrit, dans l'*Exposition de la Liturgie* : « Ce n'est point ici la figure d'un sacrifice et l'image du sang, c'est vraiment une immolation et un sacrifice. »

CHAPITRE XIV. — SECOND EXEMPLE.

On dispute entre les Catholiques si l'intention du ministre est requise dans le sacrement ; et l'on est d'accord sur ce point, que l'intention habituelle, qui ne consiste que dans une certaine disposition du corps, qui peut être dans ceux qui dorment, ne suffit pas ; que l'actuelle n'est pas nécessaire ; que la virtuelle suffit, et qu'il n'est pas requis, pour la validité du sacrement, que le ministre ait intention d'en conférer le fruit. Becan convient de toutes ces choses ; et cela étant, il paraît qu'il n'y a ici de dispute que dans les mots.

CHAPITRE XV. — TROISIÈME EXEMPLE.

On demande s'il y a sept sacrements ou deux

seulement. Ce n'est là qu'une dispute de mots; car si l'on appelle sacrement tout ce qui est institué pour l'honneur de Dieu, selon saint Augustin, il y en a bien plus de sept : si l'on prend ce mot de sacrement d'une manière un peu plus étroite, on ne doute point que ces cinq autres sacrements (que reconnaît l'Eglise romaine) ne puissent recevoir ce nom. Ainsi toute la question consiste à savoir si ces sacrements sont sacrements de la même sorte que le baptême et l'Eucharistie, ou, pour parler plus clairement, si tout ce qui est essentiel au baptême et à l'Eucharistie a lieu dans le sacrement de mariage, de l'ordre, de l'extrême-onction, etc. Or, certainement il y faut trois choses : premièrement, la parole de l'institution ; secondement, une promesse de la grâce justifiante ; troisièmement, un signe externe, un élément, ou, comme on l'appelle, une matière : ce que les Catholiques ne disent pas, par exemple, qui puisse convenir au mariage, puisque, ni il n'est institué par Jésus-Christ dans le Nouveau Testament, mais dès l'origine du monde, ni il n'a aucun élément ou matière, ni aucune promesse de grâce qui lui ait été annexée.

CHAPITRE XVI. — QUATRIÈME EXEMPLE.

Si les péchés sont vraiment ôtés par la justification. Question aisée à résoudre par l'explication des termes. Car les péchés sont ou actuels, comme un vol, un homicide, ou habituels, comme le péché originel et les habitudes vicieuses, et il faut regarder, dans tous les deux, ou la matière ou la forme.

Quand on demande si le péché est ôté, ou dans les péchés actuels, ou dans les péchés habituels, ou l'on parle du matériel ou du formel du péché. Le matériel du péché actuel est ou l'acte même qui passe, et qui par conséquent n'est point ôté par la justification, ou le rapport de l'acte avec celui qui le commet, ce qui ne peut non plus être ôté ; puisque de là il s'ensuivrait que la justification pourrait opérer que le pécheur n'eût point péché, que celui qui aurait fait un vol ne l'eût point fait, ce qui ne se peut.

Quant au péché habituel, le matériel est la pente au mal, qui est affaiblie, mortifiée, subjuguée, en sorte que le péché ne domine plus; mais non pas ôtée tout à fait, tant que nous sommes dans ce corps mortel. Et cet affaiblissement de l'habitude du péché est l'effet de la régénération et de la sanctification, et non pas de la justification. Les Catholiques accordent tout cela aux protestants.

Reste donc à considérer le formel du péché; c'est-à-dire ce qui fait qu'on est coupable et qu'on mérite la peine; et sur cela les protestants accordent aussi aux Catholiques que cela est vraiment et totalement ôté par la rémission, par le pardon, par la non-imputation, qui est ce qu'ils appellent justification. Et quand quelques-uns d'eux enseignent que le péché n'est point ôté par la justification, ils l'entendent du péché originel, et en particulier de la convoitise, laquelle demeure dans les baptisés, quant à son matériel seulement, mais non pas quant à son formel : c'est-à-dire quant à la coulpe et au mérite de la peine, parce que l'inclination habituelle au mal demeure toujours dans l'homme, mais elle n'y domine pas.

CHAPITRE XVII. — CINQUIÈME EXEMPLE.

Si la foi seule justifie. On sait le tumulte qu'a excité cette proposition, insérée par Luther dans le texte de l'Ecriture ; quoiqu'elle ne soit pas véritable, à la prendre proprement, et que la chose puisse être expliquée par d'autres propositions de l'Ecriture et très-reçues dans l'Eglise. Car, à proprement parler, c'est Dieu et non pas la foi qui justifie. Lorsque Dieu nous justifie, il n'y a qu'une cause, ou le motif intérieur, qui le pousse à nous accorder ce bienfait, et c'est sa grâce et sa miséricorde : il n'y a non plus qu'un motif extérieur principal, qui est le seul mérite de Jésus-Christ, ni qu'un seul motif extérieur moins principal, qui est la foi. Et quand on dit que la foi seule est ce motif principal, c'est sans exclure les autres motifs qui portent Dieu à nous justifier; c'est-à-dire sa grâce, sa bonté et le mérite de Jésus-Christ. Au surplus, cette foi, qui justifie seule, n'est pourtant pas seule ou solitaire dans le cœur, quand elle nous justifie ; puisque la foi qui nous justifie n'est pas la foi morte, destituée de la charité et du bon propos. En disant donc que la foi justifie seule, on veut dire que ni l'espérance, ni la charité, ni quelque bonne œuvre que ce soit, ne sont pas ce qui nous justifie immédiatement, mais que c'est la foi qui écrit que Jésus-Christ a satisfait pour nos péchés, avec la confiance que nous avons d'en obtenir la rémission par ses mérites, laquelle foi n'est pas morte, mais vive et efficace par la charité.

CHAPITRE XVIII. — SIXIÈME EXEMPLE.

Si l'on peut être assuré de sa justification ou de sa persévérance. Les Catholiques romains ne le nieront pas, si la question est bien expliquée. On ne doute point que nous ne soyons justifiés par la foi. Or celui qui croit sait qu'il croit : il est donc absolument assuré de sa foi, et par conséquent de son salut. Cependant personne n'enseigne parmi nous que l'on soit autant assuré de

sa persévérance et de son salut, que de sa justification. Car nous sommes absolument assurés de celle-ci, et de l'autre seulement sous condition ; c'est-à-dire si l'on se sert des moyens que la foi prescrit pour persévérer, et si l'on continue à demander cette grâce jusqu'à la fin de sa vie ; sous laquelle condition l'on est aussi assuré de son salut. Martin Eisengrinius, docteur catholique, enseigne [1] « que ce ne fut jamais le sentiment du concile de Trente, que le Chrétien ne puisse en aucun temps être assuré de son salut et de sa justification. »

CHAPITRE XIX. — SEPTIÈME EXEMPLE.

Sur la possibilité d'accomplir la loi et le Décalogue. Ce n'est encore qu'une question de nom. Dieu a fait deux pactes avec l'homme : selon le pacte de la loi, il oblige les premiers hommes, faits à l'image de Dieu, d'accomplir le Décalogue, jusqu'à s'abstenir de toute concupiscence et de tous les mouvements qu'on appelle *primo-primi*, qui portent au mal. Mais par le pacte de l'Evangile et après la chute, l'homme ne pouvant plus accomplir la loi en cette rigueur, Dieu ne l'oblige qu'à croire d'une foi vive en Jésus-Christ, et à s'abstenir des péchés mortels et des péchés contre sa conscience. Pour ce qui regarde les péchés véniels, ou la concupiscence dans l'acte premier, ou les autres mauvais mouvements indélibérés, Dieu promet à l'homme régénéré de ne les lui imputer pas, pourvu que tous les jours il en demande pardon, etc. Selon cette distinction, personne ne pouvant plus accomplir la loi dans cette rigueur, après la chute de l'homme, nul aussi n'y est obligé, parce qu'on serait obligé à l'impossible ; ce qui ne peut être. Mais tout homme régénéré est obligé d'accomplir la loi et le Décalogue, selon que Dieu l'exige de lui par le pacte de l'Evangile : ce qu'il peut aussi accomplir avec les secours de la grâce, en faisant tous ses efforts pour cela. Cette doctrine est conforme à celle du P. Denis, capucin, qui assure que « c'est aussi le sentiment de saint Thomas et du concile de Trente, puisqu'il anathématise celui qui dit que l'homme peut éviter tous les péchés véniels sans privilége spécial ; ce qui suffit aux protestants [2].

CHAPITRE XX. — HUITIÈME EXEMPLE.

Si les premiers mouvements, la concupiscence en premier acte, et les autres péchés qu'on appelle véniels, sont contraires à la loi de Dieu. Le même P. Denis a concilié ce différend, en disant [3] « que, selon quelques Catholiques, les péchés véniels ne sont pas absolument contre la loi, à cause qu'ils ne sont point contre toute son étendue, en tant qu'ils n'obligent pas sous peine de perdre la grâce ; mais qu'ils sont néanmoins contre la loi, en tant qu'on est obligé de les éviter, qui est la seconde étendue de la foi et en tant qu'il faudrait tout faire pour le pur amour de Dieu, qui est la troisième étendue de la loi. Au premier sens, l'homme peut vivre sans transgresser la loi : dans le second et dans le troisième, il ne le peut pas sans une grâce spéciale ; mais il lui suffit d'accomplir la loi au premier sens : ce qui étant incontestable dans la chose, il serait contre la raison, comme dit Gerson, de disputer des mots. »

CHAPITRE XXI. — NEUVIÈME EXEMPLE.

On demande si les bonnes œuvres des justes sont parfaites en elles-mêmes, et pures de tout péché. On répond par la distinction précédente, que les bonnes œuvres sont imparfaites par rapport à la perfection du pacte légal, qui ne peut plus être accompli après la chute de l'homme ; et ceux qui concluent de là que les protestants regardent les bonnes œuvres comme n'étant que péché et iniquité, doivent savoir qu'ils rejettent cette proposition, encore peut-être que quelques-uns des leurs, pensant mieux qu'ils ne parlaient, l'aient dit ainsi.

CHAPITRE XXII. — DIXIÈME EXEMPLE.

Si les bonnes œuvres des régénérés sont agréables à Dieu. On peut proposer cette question en deux manières : la première, si ces bonnes œuvres plaisent à Dieu en elles-mêmes ; la seconde, si elles lui plaisent dans toutes leurs circonstances. Au premier sens, on répond à la question, que les bonnes œuvres plaisent à Dieu, non pas purement et simplement, parce qu'elles ne sont pas purement et simplement bonnes, et au contraire, qu'elles ont leur imperfection ; mais qu'elles lui plaisent en tant qu'elles sont conformes à la loi de Dieu. Au second sens, on répond qu'encore que ces bonnes œuvres aient des imperfections qui ne peuvent plaire à Dieu, toutefois, parce qu'elles viennent de Jésus-Christ par la foi, et ceux qui les font sont en Jésus-Christ, en sorte qu'il n'y a point pour eux de condamnation, elles plaisent à Dieu purement et simplement, à cause que Dieu pardonne ces imperfections pour l'amour de Jésus-Christ, appréhendé par la foi.

On produirait aisément plusieurs exemples de cette sorte ; mais c'est assez de cet essai pour juger des autres, et l'on n'a besoin de concile, ni universel ni provincial, pour termi-

[1] Lib. Germ. cui titul. : *Modesta et pro statu temporis necess. declaratio*, art. 5 fidei, edit. Ingolst., 1568.— [2] *Via pac.*, p. 377 ; *Thom.* 2-2, quæst. 19, art. 8. — [3] *Via pac.*, p. 379.

ner ces sortes de difficultés, la conciliation s'en pouvant faire par un petit nombre de docteurs non préoccupés, dans l'assemblée dont on a parlé, par la seule intelligence des termes.

CHAPITRE XXIII. — SECOND ORDRE OU SECONDE CLASSE DES CONTROVERSES.

Nous rangerons dans cette classe les questions qui sont sur les choses, et non sur les mots; mais en telle sorte que l'affirmative et la négative sont tolérées dans l'une des deux Eglises. En tel cas, il faut préférer pour le bien de la paix le sentiment qu'une Eglise entière approuve unanimement, à celui que les uns approuvent et les autres rejettent dans l'autre Eglise.

CHAPITRE XXIV. — PREMIER EXEMPLE.

Toute l'Eglise romaine approuve la prière pour les morts; une partie de l'Eglise protestante, fondée sur l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, l'approuve aussi. En effet, une partie prie pour les morts. Il faut donc prier les protestants, danscette assemblée, de se ranger tous au sentiment qui est déjà approuvé par une partie de leurcorps, comme il l'est dans tout lecorps de l'Eglise romaine.

CHAPITRE XXV. — SECOND EXEMPLE.

Une partie de l'Eglise romaine approuve la conception immaculée de la sainte Vierge, et l'autre l'improuve. Toute l'Eglise protestante la rejette. Il faut donc prier les Catholiques d'entrer dans ce dernier sentiment, pour le bien de la paix.

CHAPITRE XXVI. — TROISIÈME EXEMPLE.

Sur le mérite des bonnes œuvres, il y a deux opinions célèbres dans l'Eglise romaine. Scot enseigne que les œuvres des régénérés ne sont point méritoires par elles-mêmes, mais par l'acceptation et la disposition de Dieu, qui les destine à la récompense. Vasquez et ses sectateurs disent au contraire que les bonnes œuvres des justes, sans avoir besoin d'aucun pacte ou acceptation de Dieu, méritent la vieéternelle par un mérite de condignité; et qu'encore qu'il y ait une promesse, elle ne fait rien au mérite.Pouraccommoder cette affaire, il faut prier les Catholiques romains d'embrasser la doctrine de Scot qui dans le fond est la même que celle des protestants. Car ils nient dans les bonnes œuvres un mérite de condignité, et ne font point de difficulté d'y reconnaître avec les saints Pères un mérite dans un sens plus étendu et impropre; tel qu'est celui qu'on acquiert par une pure libéralité et rémission gratuite. Au reste, Vasquez demeure d'accord que la doctrine de Scot convient dans le fond avec celle des protestants et le P. Denis, capucin, a remarqué[1] que « les protestants demeurent d'accord que les bonnes œuvres des justes méritent véritablement les secours de la grâce actuelle, et l'augmentation de la grâce habituelle et des degrés de la gloire: qu'on peut concevoir quelque confiance par les bonnes œuvres. » Il ajoute « qu'on peut soutenir que le premier degré de gloire ne tombe pas sous le mérite, et que les bonnes œuvres ne sont pas méritoires de soi avec une exacte condignité et de droit étroit. » Les Wallembourg enseignent la même doctrine, et ne reconnaissent « de mérite que dans un sens plus étendu et pour l'augmentation, mais non pas dans le premier degré de gloire, sans qu'il y ait dans les bonnes œuvres une condignité proprement dite: ni une entière proportion avec la gloire éternelle quoiqu'elle leur soit promise par la miséricorde, et qu'elles l'obtiennent vraiment et proprement. »

CHAPITRE XXVII. — QUATRIÈME EXEMPLE.

Toute l'Eglise romaine enseigne que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut. Quelques protestants en conviennent, les autres le nient. Ceux qui le nient ont quelque crainte de trop donner aux bonnes œuvres dans la justification: ceux qui l'accordent entendent que les bonnes œuvres sont nécessaires comme présentes, et non pas comme opérant la vie éternelle, et qu'elles ne sont ni la cause proprement dite, ni l'instrument du salut, mais seulement une condition sans laquelle on ne le peut obtenir, selon ce que dit saint Paul, « *sans sainteté,* » c'est-à-dire sans les bonnes œuvres, « on ne verra jamais « Dieu[2]. » D'où il faut conclure qu'elles sont en quelque façon nécessaires pour le salut. Tout cela donne lieu au P. Denis de dire que les protestants sont d'accord dans le fond avec les Catholiques[3].

CHAPITRE XXVIII. — CINQUIÈME EXEMPLE.

Toute l'Eglise protestante a aversion de l'adoration de l'hostie, de peur de tomber, non pas à la vérité dans une idolâtrie formelle, mais dans une idolâtrie matérielle. Dans l'Eglise romaine, quelques-uns enseignent que, dans l'Eucharistie, l'adoration se termine à Jésus-Christ présent, et d'autres qu'elle se termine à l'hostie présente. Il faudra donc prier les Catholiques de convenir, dans cette assemblée qui sera convoquée par l'empereur, que l'adoration se termine à Jésus-Christ présent.

[1] *Via pacis*, p. 328 et seq. — [2] *Hebr.*, XII, 14. — [3] *Via pacis*, p. 321.

CHAPITRE XXIX. — SIXIÈME EXEMPLE.

Toute l'Eglise romaine rejette le dogme de l'ubiquité : quelques protestants approuvent cette partie de sa doctrine. Il faudra donc prier les protestants de convenir sur ce point avec toute l'Eglise romaine et un grand nombre des leurs.

CHAPITRE XXX. — SEPTIÈME EXEMPLE.

L'Eglise protestante ne veut pas qu'on l'oblige à recevoir la Vulgate : plusieurs Catholiques romains sont de même avis, et adoucissent par une bénigne interprétation le canon du concile de Trente, qui la reconnaît pour authentique, en disant que le dessein du concile n'a pas été de la préférer à l'original hébreu, mais seulement aux autres versions latines ; au reste, qu'il a voulu définir qu'il n'y a dans la Vulgate aucune erreur contre la foi et les bonnes mœurs, et non pas que la version en soit toujours exacte, encore moins qu'on ne doive plus avoir aucun égard à l'original. Que si tous les Catholiques conviennent de cette doctrine, la dispute sur la Vulgate sera entièrement terminée.

CHAPITRE XXXI. — TROISIÈME ORDRE, OU TROISIÈME CLASSE DES CONTROVERSES.

A cette classe se doivent rapporter les controverses qui ne peuvent être terminées par l'explication des termes ambigus ou équivoques, ni par la condescendance marquée dans la deuxième classe, puisqu'il s'agit, dans celle-ci, d'opinions directement opposées les unes aux autres. Telles sont les questions :

De l'invocation des saints ;

Du culte des images et des reliques ;

De la transsubstantiation ;

De la permanence du sacrement de l'Eucharistie hors de l'usage ;

Du purgatoire ;

De l'exposition de l'hostie dans les processions ou autrement ;

De l'énumération des péchés dans la confession auriculaire ;

Du nombre des livres canoniques ;

De la perfection de l'Ecriture, et des traditions non écrites ;

Du juge des controverses ;

De la Messe en langue latine ;

De la primauté du Pape de droit divin ;

Des notes de l'Eglise, ou des marques par lesquelles on la peut connaître ;

Des jeûnes ecclésiastiques, tant du Carême que des autres temps ;

Des vœux monastiques ;

De la lecture de l'Ecriture en langue vulgaire ;

Des indulgences ;

De la différence des évêques et des prêtres de droit divin ;

Du concile de Trente et de ses anathèmes, dont l'examen doit être renvoyé, à l'exemple du concile de Bâle et autres, jusqu'à la décision réitérée du concile œcuménique, sans préjudice des points accordés par l'union préliminaire.

CHAPITRE XXXII. — DE QUELLE MANIÈRE TRAITER CES ARTICLES.

La détermination de ces articles et autres, qu'on peut laisser indécise sans de grands inconvénients, doit être commise, ou à l'arbitrage de gens doctes et modérés, choisis de part et d'autre, comme on l'a souvent pratiqué très-utilement depuis le commencement de la réformation, ou doit être renvoyée à un concile.

Quant à la conciliation amiable, je ne doute en aucune sorte qu'on n'y puisse parvenir par le moyen des arbitres, et nous en pouvons faire l'épreuve sur les articles suivants qui sont, sans difficulté, les plus importants, à savoir, sur les dogmes du purgatoire, de l'invocation des saints, du culte des images, des vœux monastiques, des traditions ou de la parole de Dieu non écrite, de la transsubstantiation, de la primauté du Pape, en tant que cette juridiction lui appartient de droit divin et de son infaillibilité. Je dis donc que tous ces articles se peuvent concilier : par exemple.

CHAPITRE XXXIII. — DE LA TRANSSUBSTANTIATION.

Cette question est peu importante par rapport aux protestants, qui, en admettant la présence réelle du corps de Jésus-Christ, ne se mettent pas beaucoup en peine de la manière. Luther même a tenu cette erreur pour peu importante ; et pourvu qu'on ôte le péril de l'adoration matérielle, il la met au rang des questions sophistiques et inutiles. Au fond, les protestants demeurent d'accord que la consécration des éléments y opère quelque changement accidentel : que le pain, sans pourtant être changé dans sa substance, de vulgaire devient un pain sacré, un pain qui est dans l'usage la communion au corps de Jésus-Christ. Drejerus, professeur de Kœnigsberg, auteur protestant, admet ici, en un certain sens, un changement substantiel. Je ne me rends point garant de cette doctrine; mais je ne croirai rien dire qui soit opposé à l'analogie de la foi, en supposant que, par les paroles de l'institution, il se fait dans la sainte Cène, ou dans la consécration, un certain changement mystérieux par lequel est vérifiée, d'une manière impénétrable, cette proposition si usitée dans les Pères : « Le

pain est le corps de Jésus-Christ. » Il faut donc prier les Catholiques que, sans entrer dans la question de la manière dont se fait le changement du pain et du vin dans l'Eucharistie, ils se contentent de dire avec nous que cette manière est incompréhensible et inexplicable; telle toutefois, que par un secret et admirable changement, du pain se fait le corps de Jésus-Christ; et il faut aussi prier les protestants, à qui cela pourrait paraître nouveau, de ne se point faire un scrupule de dire, à l'exemple des premiers réformateurs, que *le pain est le corps de Jésus-Christ, et le vin son sang*; puisque ces propositions ont été autrefois si universelles, qu'à peine se trouvera-t-il quelqu'un des anciens qui ne s'en soit servi.

CHAPITRE XXXIV.—DE L'INVOCATION DES SAINTS.

Si les Catholiques romains disent publiquement qu'ils n'ont point une autre sorte de confiance aux saints qu'aux vivants, dont ils demandent les prières; qu'en quelques termes que soient conçues les prières qu'on leur adresse, elles doivent toujours être entendues par manière d'intercession; par exemple, que lorsqu'on dit: « Sainte Marie, délivrez-moi à l'heure de la mort, » le sens est: « Sainte Marie, priez pour moi votre « Fils qu'à l'heure de la mort il me délivre: » si, dis-je, les Catholiques s'expliquent ainsi, tout le péril que les protestants trouvent dans ces prières cessera. Il faudra encore ajouter que l'invocation des saints n'est pas absolument commandée, mais laissée libre aux particuliers par le concile de Trente, et qu'on ne doit pas toujours prier les saints, mais particulièrement lorsque, dans la crainte de la colère de Dieu, on n'ose lever les yeux vers lui, ni s'y adresser directement; qu'au reste, la prière adressée à Dieu est de tout autre efficace que celle qu'on adresse aux saints après leur mort, et que la prière la plus parfaite est celle qui s'élève et s'attache le plus intimement aux seuls attributs divins.

La chose étant expliquée ainsi, je ne vois pas qu'on puisse désirer beaucoup davantage, si ce n'est peut-être que, n'étant pas bien certain que les saints sachent en particulier tous nos besoins, ce serait peut-être le mieux de prier ainsi: « Sainte Marie, si vous connaissez mes besoins, « priez pour moi. » Je m'en rapporte aux autres, et pour moi, je suspens mon jugement. Nous souhaitons, au reste, qu'on abolisse ces manières plus dures d'invoquer les saints, qu'on trouve dans le Psautier de la sainte Vierge, dans les Neuvaines de saint Antoine et autres de cette nature, qui déplaisent aux Catholiques modérés aussi bien qu'à nous; mais il doit suffire aux protestants que ces formules soient expliquées par manière d'intercession, au même sens qu'il faudrait entendre la prière du criminel, qui, demandant sa délivrance au ministre de quelque prince, manifestement ne voudrait dire autre chose, sinon qu'il intercédât pour la lui obtenir du prince même.

CHAPITRE XXXV.—DU CULTE DES IMAGES.

On conviendra facilement de cet article, en retranchant les excès que les Catholiques modérés n'approuvent pas. Il est bien certain qu'il n'y a aucune vertu dans les images; et ainsi, qu'on ne peut ni les adorer ni faire sa prière devant elles, qu'à cause qu'elles sont un moyen visible pour exciter en nous le souvenir de Jésus-Christ et des choses célestes. Que si l'on veut adorer ou invoquer Dieu devant une image, il se faut mettre dans la même disposition où étaient les Israélites devant le serpent d'airain, en le regardant avec respect, mais en dirigeant leur foi non au serpent, mais à Dieu. Il faut au reste retrancher les cérémonies qui donnent occasion, non aux gens instruits, mais au peuple, de concevoir quelque vertu dans les images, et de s'y attacher d'une manière qui ressente l'idolâtrie.

CHAPITRE XXXVI.—DU PURGATOIRE.

Je ne vois pas ce que les protestants pourront dire sur cette matière dans l'assemblée. Pour moi, je ne m'opposerais pas à ceux qui tiendraient ce dogme pour problématique, comme a fait saint Augustin.

CHAPITRE XXXVII. — DE LA PRIMAUTÉ DU PAPE DE DROIT DIVIN.

On a vu qu'on pourrait reconnaître une primauté selon les canons. Si le Pape est chef de l'Eglise de droit divin, et s'il est infaillible, ou dans le concile, ou hors du concile, ce sont des questions plus difficiles. Si M. Dupin, docteur en Sorbonne, pouvait aussi facilement faire approuver sa doctrine hors de la France, comme elle est bien reçue des protestants, je dirais que cette affaire est accommodée, et que les progrès sont d'accord en tout avec l'Eglise gallicane.

CHAPITRE XXXVIII. — DES VOEUX MONASTIQUES.

Il sera facile de s'accommoder avec les protestants sur l'état monastique et les vœux qu'on y fait, puisqu'il y a parmi eux des couvents où l'on récite les Heures canoniques et le Bréviaire, par exemple, de l'Ordre des Cîteaux, à la réserve des collectes et des oraisons qui sont adressées aux saints: on y garde les jeûnes et les abstinences, le célibat, l'hospitalité, la règle de Saint-Benoît

et les autres choses qui ressentent l'institution primitive. Le vœu d'obéissance ne peut être blâmé de personne; celui de pauvreté est une chose indifférente : il n'y a que le vœu de chasteté dont on puisse disputer, parce qu'on ne peut pas vouer ce qui est impossible. On pourrait néanmoins s'y obliger, comme on fait dans quelques couvents protestants, non par vœu, mais par serment, en jurant de la garder tant qu'on sera membre de ce monastère, d'où l'on sortirait quand on voudrait.

CHAPITRE XXXIX. — DES TRADITIONS OU DE LA PAROLE NON ÉCRITE.

Que de procès sur cette matière! On pourra facilement les accommoder, en disant que la question entre nous et les Catholiques n'est pas s'il y a des traditions, mais s'il y a des articles nécessaires à salut qui ne soient point dans l'Ecriture ou qui ne s'en puissent pas tirer par de bonnes conséquences. C'est ce dernier que les protestants nient; mais ce qu'il y a parmi eux de gens modérés demeurent d'accord que nous devons à la tradition, non-seulement l'Ecriture, mais encore son sens véritable et orthodoxe dans les articles fondamentaux, pour ne point parler des autres choses que Calixte, Horneius et Chemnicius ont avoué il y a longtemps, qu'on ne peut connaître que par ce moyen. Certainement ceux des protestants qui reçoivent, après le Symbole des apôtres et celui de saint Athanase, les cinq premiers conciles généraux, avec les conciles d'Orange et de Milève, avec le consentement du moins des cinq premiers siècles pour second principe de théologie, en sorte que les articles fondamentaux ne puissent être expliqués autrement qu'ils l'ont été par le consentement unanime des docteurs, n'auront guère de quoi disputer avec l'Eglise romaine.

On voit, par cet essai, combien il sera facile de terminer beaucoup de controverses par des déclarations ou des tempéraments, pourvu que de part et d'autre on ne se fasse pas un point d'honneur de soutenir son sentiment, ou qu'on ne s'oppose pas à un dessein si pieux par un zèle qui ne serait pas selon la science.

CHAPITRE XL.—LE CONCILE.

Que s'il reste encore des articles qu'on ne puisse pas concilier, il faudra en venir au concile, lequel :

Premièrement, sera assemblé par le Pape, aussi général que le temps le pourra permettre :

Secondement, ce concile ne s'en rapportera pas aux décrets du concile de Trente ou de ceux où les dogmes des protestants auront été condamnés;

Troisièmement, on n'assemblera ce concile qu'après avoir accompli ces trois conditions : la première est l'accomplissement de ce qui a été proposé dans cette méthode ou le sera dans quelque autre de même nature : comme, par exemple, l'acceptation de nos six demandes, par la louable condescendance du Souverain Pontife, sans quoi l'on n'ôtera jamais les obstacles qui jusqu'ici ont empêché la réunion et l'empêcheront éternellement, si l'on n'y pourvoit par cette méthode ou quelque autre semblable : la seconde est la tenue de l'assemblée convoquée par l'empereur et son heureux succès; la troisième est la réception des protestants dans l'unité de l'Eglise romaine, nonobstant le reste de leurs dissensions sur la communion sous les deux espèces, et les questions qui seront terminées dans le concile.

Quatrièmement, on agira dans ce concile selon les canons, et, en particulier, nul n'y aura voix que les évêques, ce qui fait voir qu'avant la célébration du concile, et incontinent après la réunion préliminaire, il faudrait, pour affermir cette union, que le Pape reconnût les surintendants pour vrais évêques, afin d'être ensuite appelés au concile général, non point comme parties, mais comme juges compétents, et y avoir droit de suffrage avec les évêques catholiques romains.

Cinquièmement, un tel concile aura pour fondement et pour règle la sainte Ecriture et le consentement unanime du moins des cinq premiers siècles, et encore le consentement des siéges patriarcaux d'aujourd'hui, autant qu'il sera possible.

Sixièmement, les docteurs disputeront dans ce concile, et les évêques résoudront à la pluralité des voix; en sorte qu'on se souvienne, avant toute chose, de cet avertissement de saint Augustin : « Qu'on dépose de part et d'autre toute arrogance; que personne ne dise qu'il a trouvé la vérité, mais qu'on la cherche comme si les uns ni les autres ne la connaissaient point encore : car on la pourra chercher avec soin et avec concorde si l'on ne croit pas, avec une téméraire présomption, qu'on l'a trouvée et recherchée. »

Septièmement, après la fin du concile et la publication de ses canons, les deux parties seront tenues d'acquiescer à la décision sous les peines portées par les canons.

CHAPITRE XLI.—CONCLUSION.

Ces choses ainsi établies, il est aisé de faire la démonstration de la proposition avancée en cette sorte :

Si le Pape peut et veut accorder aux protestants

leurs six demandes préliminaires; si dans l'assemblée convoquée par l'empereur on termine les controverses de la première classe, qui consistent dans l'ambiguïté des mots; si dans la même assemblée on termine les questions de la seconde classe, en préférant ce qui sera tenu par une Eglise entière et par une partie de l'autre, à ce qui ne sera tenu que par une partie de l'une ou de l'autre; si, en ce qui regarde les questions de la troisième classe, on prend des tempéraments et qu'on les renvoie pour être réglées au concile général, il s'ensuit que la réunion des deux Eglises se fera sans préjudice de leurs principes, de leurs présuppositions et de leur réputation.

Or le premier est possible, comme il appert par tout ce que dessus.

Donc l'autre l'est aussi, qui est tout ce que l'on avait à démontrer.

Dieu veuille nous inspirer cette parfaite concorde dont parle saint Paul , et nous sanctifier en vérité. *Amen.*

Ecrit à Hanovre, aux mois de novembre et de décembre de l'an 1691.

DE SCRIPTO CUI TITULUS :

COGITATIONES PRIVATÆ

De methodo reunionis Ecclesiæ protestantium cum Ecclesia Romano catholica, a Theologo Augustanæ confessionis, ad Jacobum Benignum, episcopum Meldensem.

EJUSDEM EPISCOPI MELDENSIS SENTENTIA

Favere jubemur pacem annuntiantibus; neque tantum confecta re, verum etiam inchoata lætari nos oportet, et gratulari iis qui quæ sunt pacis cogitant. Itaque perlibenti animo legi amplissimi doctissimique viri scriptum de conciliandą pace. Quanquam enim, ut candide mentem aperiam, proposita ratio ineundæ pacis nondum eo deducta est, ut ad optatum finem statim pervenire posse sperandum sit, haud tamen inanis operæ fuerit complanasse vias, multos, eosque longe gravissimos, conciliasse articulos, exasperatos animos mitigasse.

Quamobrem si conditiones oblatas, quo quidem loco sunt, haud successuras putem, non ideo alienus esse videar a pacis consiliis. Conducit ad pacem semel decernere quid factu possibile, quid non; ut studiosi pacis, falsis omissis, ad vera media convertantur. Nec si ego incommoda conticescam, ideo sublata putanda sint : nihilo enim secius; et causæ visceribus inhærebunt, et ab aliis facile retegentur. Quare præstabilius est certis limitibus designare quousque provehi posse videatur catholicæ partis et Romani Pontificis condescensus. Est enim quædam linea, quam transilire prisca et adhuc inconcussa decreta non sinunt. Hic si gradum figimus, non propterea conciliationis deposita spes est : imo vero, quod spem exsuperabat omnem, cum viro amplissimo, quantum in ipso est, transactam rem fere putamus, si *privatæ cogitationes* vertantur in publicas. Quod ut luculentius demonstretur, duo sum præstiturus : primum, ut ad quamcunque scripti partem dem notas difficultatum indices; alterum, ut quid ulterius fieri et expectari possit, ipse continua oratione prosequar. Pudet prolixitatis, atque omnino decuisset hæc qualiacunque in pauca contrahere, cum eo agentem, cui apprime erudito res indicari tantum, non etiam explicari oportebat. Tanta tamen in re, malim nimius quam obscurus aut indiligens videri. Utcunque est, sermonis redundantiam vir optimus pacis studio condonabit. Det autem Deus pacem pacis amatoribus.

PARS PRIMA.

Viri amplissimi theorema : ejus explicatio.

De theoremate nulla, de explicatione tota est difficultas. Theorematis duæ partes : *Reunionem protestantium cum Romana Ecclesia esse possibilem.* Hac de re nemo dubitat. Quis enim nesciat, non solum inter singulos homines, verum etiam inter Ecclesias, quavis causa ruptam, redintegrari posse concordiam? Hujus sane rei exempla dabimus, cum eum in locum nostra oratio deducetur. Altera pars theorematis, æque certa : *Ejus reunionis tot ac tanta esse et spiritualia et temporalia commoda, ut omnes et singuli Christiani jure divino, naturali, positivo, data occasione, symbolam suam conferre teneantur.* Ergo de possibili deque utili, imo et necessario in hac quæstione constat. De conditionibus, quæ explicatione traduntur, tota controversia est. Ea enim conjunctio proponitur,

quæ fiat, *salvis utriusque Ecclesiæ principiis et hypothesibus*; hoc est salva utriusque partis doctrina et fide, *ac supensis decisionibus*; grandis difficultas! De controversiis ad concilium remittendis, qualeque et quantæ auctoritatis futurum sit illud concilium, alia difficultas. De erroribus non fundamentalibus, quique illi sint et quatenus dissimulari ac tolerari possint, alia item difficultas longe gravissima. Neque difficultate caret huc allatum apostolorum exemplum de interdicto esu sanguinis. Neque enim error erat abstinere a sanguine, sed res per se indifferens, ab ipso diluvio jussa Noachidis, atque ad cædium inspiranda odio utilissima, quam proinde apostoli non modo tolerarunt, verum etiam ad tempus indicendam putarunt; quod profecto non facerent, si inesset error. Alioquin errorem non modo tolerassent, sed etiam approbassent. Neque minor difficultas de alio exemplo repetito ab apostolorum usu : nempe quod doctrinas suas non simul et semel, sed successive introduxerint. Certum enim est in catechizandis rudibus necdum Christianis, non omnia omnibus statim propalanda, ac nequidem ea quæ ad fundamentum fidei pertinent, sed in his ut in aliis, ad infirmorum captum doctrinam esse temperandam, quod semper factum est erga catechumenos. Ut autem, edito dogmate factoque decreto, res tamen fidelibus adhuc sub dubio relinquatur, nedum apostoli suo exemplo docuerint, contra post editum ac pronuntiatum illud : *Visum est Spiritui sancto et nobis*, nihil aliud per civitates traditum præceptumque voluerunt, quam ut custodirentur dogmata sive decreta quæ Jerosolymis, auctore sancto Spiritu, constituta essent, ut ex *Actibus* patet; quas quidem difficultates quomodo vir doctus expediat, nunc erit pertractandum.

SUMMA SCRIPTI.

Hoc erudito ac pacifico scripto duo aguntur : primum ut fiat *præliminaris* quædam *unio* certis postulatis et conditionibus : alterum, ut perfecta fiat conjunctio, per concilium celebrandum : quæ cujusmodi sint ordine perpendemus; ac primum :

De sex postulatis.

Postulata ea esse debent, viro amplissimo annuente, quæ integra fide, *salvisque principiis atque hypothesibus*, concedantur. Revera enim iniquissimum postulatum esset, si alter litigantium peteret ab altero, ut ante initam concordiam, jure se cecidisse fateretur. Hoc posito, jam singula postulata perpendamus.

Primum postulatum. — Ut Pontifex Romanus protestantes pro veris Ecclesiæ membris habeat, non obstante quod persuasi sint communionem sub utraque specie semper et in perpetuum a suis esse celebrandam. Apponitur sane conditio ut id eis largiatur, *qui certis conditionibus, infra fusius exponendis, parati sunt se submittere hierarchiæ ecclesiasticæ ac legitimo concilio.* Primum ergo perpendendæ sunt conditiones illæ, æquæne an iniquæ sint, cum ex iis ipsa ratio postulati pendeat; qua de re dicendum, ubi ad eas conditiones sermo devenerit; antea respondere præposterum esset.

Interim tamen quæri potest an summus Pontifex *salvis hypothesibus* id possit concedere? Non posse autem liquet, quamdiu protestantis *persuasi erunt communionem sub utraque specie semper et in perpetuum a suis esse celebrandam*, tanquam jussam a Domino, atque adeo absolute necessariam : id enim agit vir doctus. Quod quidem si summus Pontifex concederet, et Ecclesiam cui præest ipse damnaret, et protestantes in errorem induceret, ut statim dicetur. Illud ergo salvis hypothesibus facere non potest.

Multis quidem agit vir amplissimus atque eruditissimus, ut res institutæ si fiant, eo modo fiant quo sunt institutæ ipsaque institutio *quoad specificationem actus* pro præcepto habeatur; quod quidem est certissimum, atque omnino fatemur in celebranda cœna institutioni Christi derogari non posse. Sed quæstio remanet, quid ad substantiam institutionis pertineat, quid sit accidentale sive accessorium. Exempla hujus rei virum eruditum non latent. Talem enim esse constat in baptismo mersionem ab ipso Christo in Jordane usurpatam, in ipsa institutione expressam, atque ipso baptismi, quod mersionem sonat, nomine commendatam : in Eucharistia autem, cœnam ad vesperam, tum communicantium in communi cœna sessionem, eorumque ex uno pane eoque confracto esum, ex uno calice omnibus distributo potum mutuæ confederationis testem. Unum est exemplum a clarissimo viro subministratum neque hic prætermittendum, de licite participanda cœna a ministris absque communicantibus, etiamsi aliter a Christo institutum celebratumque sit, ut ad secundum postulatum videre erit. Interim illud certum, multa eaque longe maxima ab ipso Christo instituendis celebrandisque sacramentis facta, quæ non pertineant ad institutionis substantiam, cujus generis esse ambas species, cum Catholici asserant, non possunt concedere, *salvis hypothesibus*, ut pro necessariis atque ad substantialia pertinentibus concedantur.

Sane in confesso est a concilio Tridentino, potestati Pontificis relictam de concedendo cali-

cis usu quæstionem: ac Bohemis quidem, quorum exemplum affert eruditus auctor, a synodo Basileensi non nisi certis conditionibus concessus est, de quibus infra dicetur, qui si absolute nullaque conditione concederetur, quo statu nunc res sunt, Ecclesia communicantes in errorem induceret, tanquam anteactis sæculis Eucharistia pravo maloque ritu et contra institutum Christi administrata esset. Concessa etiam est Eucharistia post Tridentinum concilium a Pio IV Austriensibus ac Bavaris ad normam synodi Basileensis; neque videtur unquam Pontifex ab his exemplis destiturus, ne criminandæ Ecclesiæ atque infirmandæ fidei det locum. Quare postulatum istud, ut quidem nunc se habet, pace eruditi auctoris dixerim, haud concedi potest *salvis hypothesibus*, quod probandum susceperat.

Secundum postulatum. — *Ne Pontifex missas privatas, sive sine communicantibus, Ecclesiis protestantium obtrudat.* Præposterum postulatum; profecto enim nihil obtrudet Pontifex protestantium Ecclesiis, nisi antea secum coaluerint: quod an fieri possit salvis hypothesibus sequentia demonstrabunt. Interim notetur illud, de cœna privatim a ministris capienda, etiam in protestantium Ecclesiis approbatum et usurpatum; quod quanti momenti sit suo dicemus loco. Notetur et hoc, quod *post unionem prœliminarem factam*, ante compositas, ante decisas de fide controversias lutherani suos prohibituri non sint quominus privatis illis Catholicorum Missis intersint, qua de re mox dicemus.

Tertium postulatum. — Istud postulatum, quia vel maxime ad Christianæ doctrinæ rationem atque, ut aiunt, substantiam pertinet, paulo fusius persequi oportebit. Sic autem habet: *Ut de justificatione peccatoris doctrina protestantium intacta illibataque relinquatur.* Pace summi viri dixerim: mirum uno postulato transigi tantam rem! At enim pridem constitit de verbis litigari? De hoc mox viderimus; interim ut nunc se habet Augustana Confessio, quinque omnino sunt, quæ, *salvis hypothesibus*, tolerari nequeant. Primum: illa certitudo de justificatione, si quidem absoluta sit qualem esse volunt Augustanæ Confessionis professores, gravi offendiculo erit fidelibus, data securitate ab omni metu tuta, quæ in superbiam se efferat: quin ipsi Lutherani (qua voce ad compendium utimur, neque ipsi refugiunt) toto animo abhorrent a salutis certitudine quam Calvinistæ obtrudunt, ne quis infletur, cum in justificatione idem sit periculum et æqua utriusque conditio.

Alterum incommodum Lutheranæ justificationis est, quod Paulus quidem laudet eam fidem *quæ per charitatem operetur*; hoc est procul dubio, assentiente viro dicto (eo loco ubi agit de sola fide), fidem efficacem, vivam, *nec bonorum operum proposito destitutam:* Lutherus autem et *Confessio Augustana*, et *Apologia* eam fidem prædicant, quæ sola, prout etiam a charitate distinguitur, peccatorem justificet [1]. Clara quidem sunt Verba *Apologiæ* dicentis: *Impossibile est diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum*, etc. Quare justificatio ab omni charitatis motu bonorumque operum proposito absoluta atque independens est: quod etiam clare sequitur, ex ejusdem *Apologiæ* aliorumque decretis: cum Dei dilectio, ipsis consentientibus, procul omni dubio pertineat ad sanctificationem quæ justificationem præsupponat. Ex quo illud effectum est, ut a *Lutheranis* unanimi consensu in conventu Wormatiensi, auctore Melanchthone, decretum sit *bona opera non esse necessaria ad salutem* [2]. Quam sane sententiam *Confessioni Augustanæ* atque *Apologiæ* congruentem, cum Lutheranorum pars maxima retineat, absque gravi Evangelii bonorumque operum injuria, pro illæsa illibataque habere non possumus. Huc accedunt gravissimæ de bonorum meritis ac mercede quæstiones, quæ cum ad hunc justificationis locum pertineant, neque ut conciliatæ, sed conciliandæ, ab erudito auctore postea proponantur, nunc in antecessum pro transactis, imo pro illæsis illibatisque haberi præposterum est, postulatumque istud alium in locum remittendum.

Tertium incommodum: hac quidem justificatione non tolli peccata. Neque enim peccata tolluntur, nisi peccator tam vere justus fiat, quam vere antea peccator fuit, dicente Paulo: *Et hæc quidam fuistis* [3], non estis; et iterum: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi* [4]. Unde Augustinus Pelagianis, Ecclesiæ imputantibus, ejus quidem sententia, in baptismo *peccata non auferri, sed radi*, respondit: *Quis hoc nisi infidelis affirmet* [5]*?* non sane ita ut omne peccatum auferatur, sed ut quid quod est ad mortem cum justificatione stare non possit: alioquin a peccato non satis abhorrebimus; quippe qui nimis cum justificatione conveniat.

Quartum: utcunque de possibili et metaphysica, ut aiunt, abstractione, peccatorum remissio ab infusione gratiæ distingui possit, tamen

[1] *Luther, Advers. exec. antic. Bull.*, tom. II, edit. Wit., fol. 93, ad prop. 6, disp. 1535; prop. 16, 17; *Conf. Aug.*, art. 5. cap. *De bon. oper.*; *Apolog.*, in lib. *Concord*, cap. *De justif.*, pag. 66. — [2] Lib. I, epist. 70. — [3] *Cor.*, VI, 11. — [4] *Rom.*, V. 19. — [5] *Con, duas ep. Pelag.*, lib. I, c. 13, n. 26, tom. X.

Ecclesia catholica nunquam probatura est, nec probare potest, priscis sæculis inauditum justificationis a sanctificatione discrimen. Nihil enim unquam per illud *justificari*, intellexit quam *justum fieri*, sive, ut ait Paulus[1], *constitui*; sicut nihil aliud per illud *sanctificari* quam *sanctum fieri*. Quantumcunque enim asserant justificationem natura tantum antecedere, haud minus illud erit consectaneum, ut justificatio etiam pœnitentiam natura antecedat. Est enim pœnitentia quoddam sanctificationis initium, atque ad regenerationem novi hominis pertinet. Si ergo justificatio sanctificationem ac regenerationem antecedit, profecto antecedet etiam pœnitentiam, consequeturque illud, ut prius justificemur quam nos peccati pœniteat; quod quale sit omnes vident.

Ejusdem generis est postremum incommodum. Nihil enim intolerabilius quam certo et absolute credi justificatos esse nos, cum nemo certus esse possit, fidei quidem certitudine, cui non possit subesse falsum, utrum vero sinceroque animo agat pœnitentiam, an falsa pœnitentiæ imagine deludatur. Hæret enim semper, penitusque infixum est, fatente Luthero[2], illud φιλαυτίας animique sibi blandientis vitium, quod nec scire sinat verone bono an boni specie ducamur; ex quo consequitur ut nec pœnitentia ad justificationem sit necessaria; alioquin de pœnitentia tam certos esse oporteret, quam de justificatione certos esse volunt.

Neque propterea diffitemur articulum illum, quo quidem nunc res loco sunt, conciliatu facillimum. Quidquid enim inest asperum, Lutherani recentiores atque ipse vir doctus adeo emollierunt, ut omnis prope modum ad nudas voculas redacta sit quæstio. Interim ut se habet et apud Lutherum et apud Melanchthonem et in ipsa *Confessione Augustana* ejusque *Apologia* atque libris, ut vocant, symbolicis, *salvis hypothesibus*, salva pietate, pace docti viri dixerim, tolerari nequit.

Æquius postulemus, ut ad nostram doctrinam Confessionis Augustanæ professores redeant. Quid enim vetat? an quod existiment nostris meritis imputare nos justificationem nostram? Atqui Tridentina synodus, cum eaque omnes Catholici profitentur, *ita nos gratis justificari, ut nihil eorum quæ justificationem procedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promereri possit*[3]: an quod post justificationem merita admittamus, sive ad augmentum gratiæ, sive ad ipsam gloriam, saltem quoad gradus? at et ipsi, attestante erudito auctore, ut infra notabimus, admittunt, idque in ipsa *Confessione Augustana*; nec si ea eraserunt in postremis editionibus, ideo tacenda nobis, atque omnino æquius postulemus, ut ad sua primordialia dogmata revertantur, quam illi a nobis ut a nostris perpetuis intemeratisque decretis recedamus, dum aliena *pro intactis illibatisque* relinquimus.

An forte existimant bona opera a nobis sic haberi per se vitæ æternæ meritoria, ut promissione nulla egeamus, condonatione nulla, nulla denique gratia? Atqui Ecclesia Catholica in Tridentina synodo confitetur « Proponendam esse vitam æternam, et tamquam gratiam filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissam, et tamquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis eorum operibus ac meritis reddendam[1]?» Condonationem vero semper esse necessariam, ac semper indigere nos, ut dicamus: *Dimitte nobis debita nostra*, eadem synodus clamat[2]. Quomodo autem putemus nos non indigere gratia, cum et ipsa merita dari per gratiam, ac dona Dei esse eadem synodus contestetur[3]. An forte non egemus Dei acceptatione per Christum? cum eadem synodus hæc doceat[4]: « Nam qui a nobis tamquam ex nobismetipsis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo in quo glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, per illum acceptantur a Patre. »

At enim non admittimus justificationem per fidem, qui eam non nisi per fidem atque in Christi nomine fieri confitemur? At forte omittimus specialem illam fidem, hoc est consequendæ veniæ certam in Christo fiduciam? cum synodus doceat *fideles in spem erigi, fidentes Deum sibi per Christum propitium fore*[5]. At illa fiducia certa non est? imo certa eatenus ut de impetranda venia minime dubitemus, si quidem exsequamur ea quæ Christus postulat. Per se enim ex parte Dei misericordia, ex parte autem Christi merita superfluunt. At debet illa fiducia absolute esse certa? Quidni ergo admittitis certam absolute salutis consequendæ fidem? cur Calvinistas, eam admittentes, ut præfractæ superbiæ duces rejicitis? Fatemini ergo absque absoluta certitudine veram et ex parte Dei certam nobis inesse posse fiduciam, qua nos contenti sumus; neque ulterius tendimus, ne superbire ac præsumere potius quam confidere ac sperare videamur. Ecce sublatæ sunt difficultates omnes; neque id a nobis explicandum, sed jam

[1] *Rom.*, v, 19. — [2] *Serm. De indul.*, tom. I, p. 59; edit. Wit., disp. 1318, propos. 48, etc. — [3] Sess. 6, c. 8.

[1] *Ibid.*, c. 16. — [2] *Ibid.*, c. 11, can. 13. — [3] *Ibid.*, c. 16 — [4] Sess. 14, c. 8. — [5] Sess. 6, c. 6.

perspicue dictum explicitumque est. Æquius ergo a confessionis Augustanæ professoribus postulemus ut ipsi ad nos veniant quam ut ad se nos trahant, atque in antecessum tot ac tanta postulent quanta nec fœdere inito impetrare possent.

Quartum postulatum. — Ut protestantium pastoribus conjugium liberum relinquatur : constituta quidem fide, non antea, certis conditionibus concedi potest, de quibus suo agetur loco.

Quintum postulatum. — Ut Pontifex ratas *habeat protestantium ordinationes modo utrinque acceptabili.* Igitur de illo modo prius convenire oportet, de quo toto scripto nihil legimus. Constat autem apud nos non esse in potestate Pontificis ut ratas habeat ordinationes a laicis factas; cujus generis esse ordinationes per totum Germaniæ tractum omnes Catholici atque ipse Pontifex pro indubitato habet; cum constet ab origine non esse ab episcopis factas, sed ad summum a presbyteris, qui nullam ordinandi potestatem acceperant. Notum illud Hieronymi, quam fieri poterat, faventis presbyteris, et tamen ab eorum muneribus excipientis ordinationem : *excepta ordinatione,* inquit. Neque unquam aliter factum, ex quo Ecclesia esse cœpit, et tamen ab erudito viro Ecclesia Romana fateri cogitur, ordinationes fieri posse a non episcopis, contra antiquam suam indubitatam fidem, omniumque Ecclesiarum et sæculorum usum, nullo uspiam exemplo; non ergo *salvis hypothesibus.* Nec minus inauditum omnibus sæculis, ut Catholici episcopi pro legitimis pastoribus agnoscant eos qui sibi peculiares cœtus fecerint a gremio veritatis abruptos, sibi liturgiam novam instituerint, quidquid voluerint eraserint, abrogarint, quidquid voluerint introduxerint, se denique ipsos pastores fecerint, nihil cooperantibus qui tum pastorale munus gererent. Ac tametsi eo adduci possent ut etiam consentirent ordinari a nostris, de fide licet dissentientes, haud minus absonum videretur, totaque ea ordinatio utrinque esset ludibrio. Æquius postulemus, ut ipsi Lutherani omnia prius restituant in eum quo ante secessionem erant locum. Quod si responderint *salvis hypothesibus* id fieri non posse, fateantur oportet haud magis congruere nostris *hypothesibus* id quod postulant. Quare et illa unio præliminaris, qua non modo Lutherani, verum etiam Catholici a ministris Lutheranis sacramenta accipere docerentur, ipsius Ecclesiæ fundamenta quateret, cum pro sacrorum administris haberet laicos, eosque nec orthodoxos habitos, uti prædictum est.

Jam ut viro clarissimo hujus postulati sive impossibilitas, sive etiam iniquitas constet, uno verbo rogamus, an uti Catholicos ministrorum protestantium, ita etiam protestantes catholicorum sacerdotum manu sacramenta recepturos proponat? Sane vel postulatum est iniquissimum, vel æqua esse debet partis utriusque conditio. Ergo Lutherani nostris peccata confitebuntur, ab iis satisfactionem, absolutionem, ab iis confirmationem et extremam unctionem petent. Jam ergo ista omnia pro decisis habebuntur, neque ulteriore disceptatione opus erit, contra id quod a viro clarissimo toto scripto dictum est.

Sextum postulatum. — De pactis Passaviensibus atque instrumentis pacis, ac salute animarum bonis temporalibus ecclesiasticis facile anteponenda concedi oportere, ac rem in Romani Pontificis potestate esse, atque ab eodem certis conditionibus ab ipso declarandis impetrari posse credimus. Ac de postulatis hactenus. Nunc ad ea veniamus quæ a protestantibus conceduntur.

DE CONCESSIS A PROTESTANTIBUS.

Primum concessum. — Ut Romanus Pontifex pro supremo patriarcha, seu primo totius Ecclesiæ episcopo habeatur, eique protestantes debitum in spiritualibus obsequium præstent. Quo loco unum rogo, quale ei *præstituri sint in spiritualibus obsequium,* a quo in ipsa fidei causa dissentiant? Ait quidem auctor *debitum obsequium præstituros;* sed quid sit illud debitum, apud nos quidem ispa legitima et consensu mutuo constabilita praxis explicat; apud protestantes autem quid illud futurum sit ne ipsum quidem auctorem perspicuis verbis exponere posse putaverim, neque quidquam remanebit præter inane verbum.

Hic etiam longe gravior emergit difficultas de primatu Pontificis et Ecclesiæ Romanæ : an ei tribuatur ut Petri successori ac tenenti cathedram Petri apostolorum principis, quod est in Ecclesia etiam Orientali primisque œcumenicis conciliis pervulgatum. Quod si protestantes iniquum putaverint, ad illud divinum jus a se toties oppugnatum recognoscendum adigi, quanto erit iniquius eo adigi Pontificem ut ad tantos clamores atque ad supprimendum longe antiquissimum ac maxime authenticum Sedis suæ privilegium ac titulum sponte conniveat, neque quidquam hiscat.

Secundum concessum. — Ut Romano-Catholici *pro fratribus habeantur usque ad decisionem legitimi concilii, non obstante communione sub una specie et aliis controversiis.* Ita sane habentur pro fratribus, ut statim declaretur eo loco haberi, quod in re maxima, licet *non fundamentali*,

nempe circa unam speciem, *involuntario atque insuperabili errore teneantur*; quod quidem, pace summi viri dixerim, ad contumeliam potius quam ad concessum spectet. De conditione autem *legitimi concilii* dicemus, ubi perpendendum veniet quale illud futurum sit legitimum concilium.

Tertium concessum. — *Ut presbyteri episcopis, episcopi archiepiscopis secundum receptam catholicæ Ecclesiæ hierarchiam subjecti maneant.*

Quid hic protestantes concedant Catholicis non liquet. An ut presbyteri catholici suis episcopis, episcopi catholici suis archiepiscopis ac primatibus atque omnes Romano Pontifici subsint? Id quidem jam obtinemus, nullo cujusquam auxilio. An ergo pollicentur, qui apud protestantes episcoporum ac presbyterorum loco sint, Romano Pontifici dicto audientes fore? Id quidem fieri nequit, nisi prius de ipsa fide constet, uti prædiximus. Ita protestantes a Romano Pontifice summa ferent, nihil ipsi largientur, quod est iniquissimum.

Summa antedictorum. — His quidem postulatis et concessis, vir clarissimus petit ut Romanus Pontifex in suam primæque et apostolicæ atque antiquissimæ Sedis totiusque adeo catholicæ Ecclesiæ communionem admittat Lutheranos, a suo cultu, tanquam impio, idololatrico, antichristiano abhorrentes; suamque doctrinam falsam, erroneam, impiam reputantes; neque vel latum unguem ab iis dogmatibus, quorum gratia secessionem fecerint, recedentes. Quo operæ pretio? nempe ut spondeant se ei in spiritualibus parituros, a quo, uti prædiximus, de ipsa fidei summa dissentiant, nostrosque habeant pro fratribus, quos totamque Ecclesiam nostram in summis fidei capitibus, quale est communio sub una specie, insuperabili errore teneri profiteantur. Hoc quidem esset non modo hypotheses aliquas, aut existimationem, sed etiam totam Ecclesiæ Romanæ structuram, imo etiam ipsam Christianæ sinceritatis ac pietatis rationem formamque evertere.

Fortassis auctor dixerit per secundum postulatum permitti Lutheranis, unione quidem præliminari facta, ut nostris sacris, etiam privatis intersint. At quo animo interent? an oblaturi nobiscum pariterque adoraturi consecratum Christi corpus et sanguinem, ac sincere nostras frequentaturi Missas, ut verum Dei cultum? Jam ergo sacrificium, idque pro mortuis, reliquiarumque atque imaginum cultum, sanctorum invocationem, omnia denique nostra probaverint, quæ Missa contineri non est dubium.

Quo ergo concilia, conventus, instituti arbitri de controversiis? transacta erunt omnia. An ita intererunt sacris, quæ vocant papisticis, ut corpore adsint, mente abscedant? Ludibrium, hypocrisis, sacrilegium. Jam ergo videat vir clarissimus quam impossibilia, quam nulla proponat, fateaturque invertendum agendi ordinem, uti suo loco fusius ostendemus. Et tamen cætera hujus scripti prosequamur.

DE MODO AGENDI.

Optimum factu totius imperii conventum institui, qualis hic proponitur, si prius constiterit animos bene utrinque affectos ad concilia pacis; quod nos docto viro aliisque præstantibus theologis cum imperatore ac principibus agendum relinquimus.

De tribus controversiarum classibus.

Hic incipit necessaria quæstionum tractatio, eæque in triplicem classem accuratissime distributæ: qua quidem in re confitemur multos eosque gravissimos articulos, si viro docto creditur, conciliatos videri: sed non recto ordine. Sumamus, exempli gratia, transsubstantiationis articulum, quem omnium gravissimum a viro clarissimo perspicue ac plenissime conciliatum credimus. Vel eam conciliationem protestantes, sive eorum pars maxima admissuri sunt, vel non; si nulla spes, quid hic agimus? sin autem spes est fore ut admittatur, id quidem tentetur antea; sic enim conciliatio procedet facilius; sin minus, aliæ ex aliis difficultates orientur. Esto aliud exemplum de ubiquitate. Sane vir clarissimus eam a Christianis Ecclesiis amovendam censet. Dent igitur operam quibus id cordi est, ut partem Lutheranorum longe maximam, eam scilicet in qua *Concordiæ* liber obtinuit, ad suam sententiam adducant, ne Romanæ Ecclesiæ ab hac labe usquequaque puræ, tale quoque portentum, absit verbo injuria, tanquam indecisum tolerandum proponatur. Ita de cæteris gravissimis articulis, quos viri doctissimi opera egregie et catholice compositos putamus. Quod postquam de universis præmonuimus, jam descendimus ad singulos.

PRIMA CLASSIS.

De controversiis quæ in æquivocatione seu diversa terminorum acceptione consistunt, ejusque rei exemplis.

PRIMUM EXEMPLUM.

Sitne Eucharistia sacrificium? Si cæteri protestantes cum viro docto consentiunt, rem transactam putamus.

ALIUD EXEMPLUM.

De intentione ad valorem sacramentorum.

Ea controversia non modo facile componi po-

test, verum etiam composita jam est; cum sit communissima sententia inter Catholicos, eam intentionem quæ sit necessaria ad valorem sacramenti, ea in re consistere, ut minister velit actus externos ab Ecclesia præscriptos serio peragere, neque quidquam facere quod contrariam intentionem prodat; quam intentionem nec ipse irritam facere quacunque secreta intentione possit. Testatur autem Pallavicinus cardinalis, in *Historia concilii Tridentini* [1], et alii, sacrum concilium nihil quidquam voluisse definire amplius. Porro de discrimine actualis, virtualis, habitualis intentionis ab erudito auctore comprobato, nulla controversia est.

ALIUD EXEMPLUM.

De septem sacramentis.

An quinque sacramenta, quæ præter baptismum et Eucharistiam Ecclesia Romana profitetur, sacramenta dici possint lato significatu, revera levissima seu potius nulla est quæstio. An sint sacra signa a Christo instituta cum promissione gratiæ justificantis, sive infundendæ primitus, sive augendæ, gravissima est, neque in ambiguo posita controversia. Facile tamen componenda ex eruditi auctoris ac Lutheranorum communibus decretis, ut infra ostendetur [2].

Etsi autem matrimonium non est a Christo primitus institutum, ab eo tamen instauratum et ad primam formam reductum esse constat, quod sufficit ut inter Christiana sacramenta censeatur. Certe Augustinus non modo sacramentum vocat; sed etiam, quo magis sacramenti ratio inesse credatur, baptismo comparat, lib. II *De nupt. et concup.*, cap. 10; de qua re infra copiosius disseremus [3], nunc id tantum agimus, an hæc quæstio in ambiguo sit posita.

ALIUD EXEMPLUM.

An peccata vere tollantur.

Si protestantes cum erudito auctore consentiunt in remissione peccatorum revera tolli reatum culpæ et pœnæ, quod est formale peccati, nulla, quantum ad hoc caput, controversia relinquetur. Remanebit tantum quæstio meo sane judicio facile componenda, nondum tamen composita, quid sit peccata tolli; qua de re jam diximus [4], et iterum dicemus loco commodiore.

ALIUD EXEMPLUM.

An sola fides justificet.

De Dei quidem misericordia, deque Christi merito nullum est dubium quin nos vere justificent.

Quod autem fides justificet, non nuda, sive *sola aut solitaria ac bene operandi proposito destituta*, ubi Lutherani cum amplissimo auctore consenserint, omnino Catholicis satisfecerint.

ALIUD EXEMPLUM.

An aliquis possit esse certus de sua justificatione et perseverantia ad salutem.

De utroque jam diximus ad postulatum tertium [1]. Quod vir eruditissimus dicit : *Qui credit et scit se credere, is potest absolute esse certus de sua fide et consequenter de salute,* ita interpretatur, *ut de salute certi simus duntaxat conditionaliter.* Non videmus autem quare necesse sit ut de justificatione certiores simus. Imo quod iterum atque iterum pro rei gravitate inculcandum ducimus, hanc certitudinem maxime prohibent illi Scripturæ loci, queis constat pœnitentiam veramque conversionem debere præcedere, antequam nobis peccata remittantur. *Pœnitemini enim et convertimini, ut deleantur peccata vestra* [2]. At de pœnitentia et conversione vera, nec ipsi Lutherani certos se esse confidunt, verenturque nobiscum, ne, latente aliquo pravæ voluntatis affectu et actu, illa conversio figmentum esse possit animi sibi blandientis. Qua igitur ratione de sincera pœnitentia dubitare coguntur, eadem profecto ratione de fide sua dubitaverint; ut præfidentis animi, ipsi quoque Luthero exosa securitas ac superbia retundatur. Unde illud : *Credo, Domine*, apud Marcum [3], metu incredulitatis addito temperetur, *adjuva incredulitatem meam;* Quo etiam spectat illud : *Neque meipsum judico* [4]. et illud : *Vosmetipsos tentate, si estis in fide, ipsi vos probate* [5]; quæ ejus profecto sunt, cui de statu suo non liquet, ea quidem certitudine, cui non possit subesse falsum. Atque id viro docta facile persuasum iri confido, ac per ipsum reliquis Confessionis Augustanæ defensoribus. Quod ad Martinum illum Eisengrinium spectat a conciliatore laudatum, neque nos virum novimus, neque ejus dicta probamus ut sonant.

ALIUD EXEMPLUM.

De possibilitate implendæ legis.

Si protestantes admittant quam eruditus auctor P. Dionysii, in sua *Via pacis*, laudat sententiam, nulla erit quæstio, nisi forte de verbis; quod etiam evicisse me puto ex *Apologia Confessionis Augustanæ* [6], ut profecto ea de re nulla sit difficultas. Scitum etiam illud egregii auctoris ad impossibile neminem obligari, atque a fidelibus impleri legem quantum evangelico fœdere teneantur.

ALIUD EXEMPLUM.

De concupiscentia, etc.

Placet ea de re ejusdem capucini hic relatus

[1] Lib. IX. c. 6, n. 3, 4. — [2] Inf., *Decl. fid. orth.* — [3] *Ibid.* — [4] Sup., p. 167 ; Inf., *Decl. fid. orth.*

[1] Sup., 536. — [2] *Act.*, III, 19.— [3] *Marc.*, IX, 23. — [4] *I Cor.*, IV, 3. — [5] *II Cor.*, XIII, 5. — [6] *Hist. des Variat.*, l. III.

locus, hoc tamen addito ad elucidationem; nempe concupiscentiam in actu primo, malam quidem esse per se ac vitiosam, non tamen includere formale peccatum; sed peccatum dici, quod a peccato orta sit et ad peccatum inclinet, ut sæpe Augustinus; quod eruditi auctoris explicationibus congruit.

ALIUD EXEMPLUM.

An bona opera justorum in se perfecte bona, et ab omni labe peccati pura.

Aliud est opus perfectum esse, aliud a peccati labe purum. Ac de perfectione quidem, omnes consentiunt in hac mortali vita nunquam esse absolutam. Cæterum dari actus ab omni peccati labe puros, divina aspirante gratia, et Tridentina synodus definivit [1], neque ullus Catholicus inficiabitur, neque existimo æquiores protestantes ab ea sententia dissensuros. Certum enim est in *Visitatione Saxonica* hanc propositionem esse suppressam : *In omni opere peccamus*, quod illa a Christianis sensibus nimis abhorreret; nec immerito : cum enim verbi gratia, dicebat Apostolus : *Quis ergo nos separabit a charitate Christi? tribulatio, an angustia, an fames?* [2], etc.; aut illud : *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus* [3]; iis in actibus, aliisque juxta, Christiano spiritu plenis, subesse aliquam peccati labem Christianæ aures ferre non possent; idque non ad hominis sed ad ipsius sancti Spiritus intus operantis contumeliam pertineret : nec satis est confiteri *bona justorum opera non esse meras iniquitates ac mera peccata*, quod per se esset absurdissimum, nisi simul fateare per Spiritum sanctum fieri a justis opera ab omni peccato pura, et si nondum charitate perfecta; qua de re existimamus nullam aut fere nullam superesse quæstionem, ubi reliqui protestantes viri eruditissimi explicationibus assensum præstiterint.

ALIUD EXEMPLUM.

An renatorum opera Deo placeant.

Huc redit distinctio articuli præcedentis. Si *imperfectiones* ita vir doctus intelligit, ut ad potiora et perfectiora semper enitamur, veramque perfectionem in futura vita expectemus, eo sensu in quovis actu bono imperfectionem agnoscimus : sin autem imperfectionem intelligat aliquam peccati labem, negamus. Placent ergo Deo bona opera justorum, quod suo modo perfecta, hoc est, ab omni peccato pura esse possint : placent autem per Christum, quod et ab ejus Spiritu in membra influente prodeant, et quod licet sancti non in omni actu peccent, non tamen absolute e peccato liberi, proindeque semper indigent condonatione per Christum, ut ex Tridentina synodo supra retulimus [1], credimusque eam in rem protestantes omnes non contentiosos, facile consensuros.

SECUNDA CLASSIS.

Complectens quæstiones ita comparatas, ut in alterutra Ecclesia et affirmativa et negativa toleretur.

EXEMPLUM.

De orationibus pro mortuis.

Si pars protestantium eas probat, si cæteri assentiant, si cum erudito auctore fateantur id quod est verissimum, eas in Apologia comprobari, compositus est articulus ad Catholicorum sententiam, ut infra dicemus [2].

ALIUD EXEMPLUM.

De immaculata conceptione beatæ Virginis.

Non pars Ecclesiæ, sed tota Ecclesia Romana immaculatam beatæ Virginis conceptionem pro re indifferenti habet, neque ad fidem pertinente, quod sufficit.

ALIUD EXEMPLUM.

De merito bonorum operum.

Concilii Tridentini verba retulimus [3]. *Quod proponenda sit vita æterna, et tanquam gratia per Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione reddenda.* Ubi notanda verba, *ex ipsius promissione*, quæ profecto sufficiunt. Neque Vasquez aliud docet, atque, etiamsi doceret, adversus concilium audiendus non esset.

Facile autem esset Vasquezianam, vero sensu intellectam, illæso Christo merito tueri sententiam; verum id non hic quæritur. *De Scotistarum sententia*, pace summi viri, *ea cum communi protestantium opinione non coincidit*, cum Scotistæ admittunt, facta promissione et impleta conditione, verum ac suo modo proprie dictum meritum, quod nunc plerique omnes protestantes ex Confessione Augustana eraserunt; quo si redeant, articulus compositus fuerit, ut postea ostendemus [4].

ALIUD EXEMPLUM.

An bona opera ad salutem necessaria.

Simpliciter est dicendum ea esse necessaria, ne vel eorum studium relanguescat, vel apertissimis Scripturæ verbis fides detrahatur, quod etiam vir clarissimus confitetur, contra quod a Confessionis Augustanæ professoribus auctore Melanchthone pronuntiatum vidimus [5]. Item

[1] Sess. 6, can. 25. — [2] *Rom.*, VIII, 35. — [3] *Galat.*, II, 20.

[1] Sup., p. 537. — [2] Infr., *Dec. fid. orth.* — [3] Sup., p. 137, ad 3 postul. — [4] Col. 915, 916. — [5] Sup., ad 3 postul.

confitendum est bona opera id esse proprie, quod Deus æternæ vitæ mercede remuneretur, cum ubique inculcetur illud : *Reddit unicuique secundum opera ejus*[1]. Sane confitemur ea opera quæ vitæ æternæ remunerationem accipiant in fide fieri oportere, cum scriptum sit : *Sine fide impossibile est placere Deo*[2]; quo etiam sensu dictum est id quod a viro clarissimo memoratur : *Sine sanctimonia*, hoc est, ipso viro clarissimo interprete, sine bonis operibus *nemo videbit Deum*[3]. Quod hic Lutherani distinguunt de necessitate efficientiæ, præsentiæ, causæ sive principalis, sive instrumentalis, conditionis sine qua non, humana commenta sunt; neque quemquam compellimus ut tribuat operibus efficientiam physicam, aut ut ea instrumenta voce consequendæ salutis, nec magis quam ut ipsam fidem. Id volumus clare et simpliciter fateantur, mercedem illam ubique promissam sanctis vere dari operibus in fide et gratia factis, neque dari fidei sine ejusmodi operibus, quod virum clarissimum aliosque cordatos facile concessuros putamus. Aliorum vitilitigationes non sunt tolerandæ; quippe quæ eo spectent ut bonorum operum dignitas aut necessitas infringatur, eludaturque illud : *Venite, possidete, quia*[4], etc.; et illud : *Hoc fac et vives*[5]; et illud : *Momentaneum et leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur*[6], et alia sexcenta prophetarum, apostolorum, Christi ipsius dicta.

ALIUD EXEMPLUM.

De adoratione.

Fictitia est inter Catholicos de Eucharistiæ adoratione dissensio. Omnes enim consentiunt et ipsa synodus Tridentina profitetur, ut postea videbimus[7], *Non nisi ad Christum præsentem terminari cultum*; neque adorari species, nisi mere per accidens, quemadmodum adorato rege per accidens quoque ea qua vestitur purpura adoratur. Habet ergo vir clarissimus id quod a Catholicis postulat. At ille apud protestantes materialis idololatriæ metus, pace eorum dixerim, utcunque intelligatur, imbecillis animi est, cum cultum non solus ritus externus, sed ipsa ei conjuncta adorantis intentio ac directio faciunt.

ALIUD EXEMPLUM.

De ubiquitate.

Aboleatur ergo quamprimum, viro clarissimo approbante, illa omnibus Catholicis et Lutheranorum parti, Calixto scilicet et sequacibus atque academiæ Juliæ exosa ubiquitas, licet ab ipso Luthero, eodem Calixto teste, pro fecta, et a longe amplissima Lutheranorum parte propugnata.

ALIUD EXEMPLUM.

De Vulgatæ auctoritate.

De Scripturæ textu ac versionibus, deque Vulgatæ auctoritate, re bene intellecta, ut profecto, a viro clarissimo intelligitur, nullam existimamus inter æquos eruditosque viros futuram controversiam.

TERTIA CLASSIS

In qua recensentur novemdecim articuli, partim ab arbitris ex utraque parte selectis conciliandi, partim ad futuram synodum remittendi.

Horum ultimus de concilio Tridentino ejusque anathematismis, argumento et exemplo *Basileensis aliorumque conciliorum seponendis usque ad iteratam concilii œcumenici decisionem*, longe erit difficillimus, ut infra dicetur. Quæ hujus rei exempla vir amplissimus memorat infra perpendemus[1], et si quæ huc conferunt exempla quæreremus, nihilque omittemus quod ad pacem conducere posse speremus.

Jam ad singula circa tertiam partem a clarissimo auctore proposita veniamus. Ac primum de arbitris ex utraque parte selectis. Credo virum doctissimum non eos velle arbitros qui de fide summa auctoritate decernant. Nihil autem æquius ac præstabilius quam seligi arbitros hujus generis quos amicales competitores vocamus, summos theologos atque moderatos, qui res, ut aiunt, præparent atque inter se prospiciant quousque pars quæque progredi possit, et, quam fieri poterit, rationem instituant qua difficultates pervinci queant.

De articulis per arbitros componendis, ac primum de transsubstantiatione.

Recte vir amplissimus Lutheri commemorat sententiam; addemus et apologiam. Quæ autem hic inducitur ab omnibus agnita protestantibus conversio in pane, ut de communi fiat sacer sacroque usui destinetur, nec zuingliani refugerint; neque erit accidentalis, qualem eam appellat vir doctus, sed metaphorica et figurata mutatio. Merito ergo addit ea quæ mihil a nostra sententia distent nisi verbis, ut infra ostendemus[2].

De invocatione sanctorum.

Hac de re viri clarissimi postulata jam a

[1] *Matth.*, XVI, 27. — [2] *Hebr.* XI, 6.— [3] *Hebr.*, XII, 14.— [4] *Matth.*, XXV, 34. — [5] *Luc.*, X, 28. — [6] *II Cor.*, IV, 17. — [7] Inf., *Dec. fid. orth.*

[1] Inf., p. 547; *Decl. fid. orth.* — [2] Inf., *Decl. fid. orth.*, c. 2.

concilio Tridentino sponte concessa sunt. Ne autem protestantes dixerint nos parum Christo mediatori fidere, addi potest Catholicos ad sanctorum preces confugere ex fraternæ charitatis societate, non quod metuant *ad iratum Deum oculos attollere*. Patet enim per Christum accessus; neque tamen diffitemur iræ divinæ metu eo nos provocari ut vota nostra consociemus sanctis divina jam luce et charitate perfruentibus. Quod vero oratio ad Deum directa sit efficacior ac perfectior, omitti potest propter ambiguum. Quod enim ait vir doctus, eam orationem et se perfectissimam quæ solis attributis divinis inhæreat, eo trahi posset ut etiam ab homine Christo animum abstrahamus. Videremur etiam agnoscere quodam modo recedere a Deo atque imperfectiores esse, qui fratrum etiam viventium orationes postulant, cum id et ipse Paulus fecerit; ac revera qui dicit: *Orate pro me, fratres*, non a Deo recedat, sed ad eum compellandum se fratribus consociet. De precandi formulis ut *intercessionaliter* intelligantur, verissima sane est et æquissima viroque pacifico et docto digna, et concilii Tridentini decretis consona catholicæ sententiæ expositio.

De cultu imaginum.

Hic quoque vir doctissimus æquissima postulat: nempe ut in imaginibus nulla alia virtus inesse credatur, *quam Christi rerumque cœlestium excitandi memoriam*, eoque cultum omnem et cogitationem transferendi, exemplo illius serpentis a Moyse erecti, quod etiam conciliis Nicæno II et Tridentino consonum esse constat.

De purgatorio.

Sane de purgatorio per ignem, problematice videtur disputasse Augustinus. Interim hæc non habet pro problematicis: « Orationibus sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari, et eleemosynis quæ pro eorum spiritibus erogantur, non est ambigendum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino quam eorum peccata meruerunt[1]; » diserte enim ait *non esse ambigendum;* subditque: « hoc enim a Patribus traditum universa observat Ecclesia: » postremo: « non omnino dubitandum est ista prodesse defunctis. » Non ergo privata opinio, sed universalis Ecclesiæ sensus, nec dubium, sed certum fixumque, nec problematicum an a pœna animæ subleventur, sed a qua et quali pœna, quod nec Ecclesiæ catholica definivit; qua de re iterum dicemus[2].

[1] Serm. 32, *De dict. Apost.* nunc serm. 172, n. 6, tom. v. — [2] Inf., *Decl. fid. orth.*

De primatu Pontificis jure divino.

Primatum Petri ac Romanorum Pontificum Petri successorum de jure divino esse, omnes Catholici et Ecclesia Gallicana maxime profitetur. Id Alliacensis, Gerson, aliique Parisienses ad unum omnes: id Ecclesiæ Gallicanæ atque Universitatis Parisiensis omnia acta testantur. Scitum illud Facultatis theologiæ Parisiensis adversus Lutherum art. 22: « Certum est concilium generale legitime congregatum universalem Ecclesiam repræsentans, in fidei et morum determinationibus errare non posse; » art. 23: « Nec minus certum unum esse jure divino summum in Ecclesia Christi militante Pontificem, cui omnes Christiani obedire tenentur. » Romani Pontificis de fide judicium, accedente concilii generalis approbatione aut Ecclesiæ consensu, esse infallibile non modo profitentur, verum etiam ea in re summam fidei esse repositam decernunt; neque Ecclesia Gallicana ullam unquam movit ea de re controversiam; neque Elias Dupin conciliorum generalium atque Ecclesiæ infallibilitati refragatur. Quod autem de Romani Pontificis primatu minus plene ac perspicue scripsit, nec nostri probant, et ipse sive exponit, sive emendat. Quare ad conciliandum articulum nihil ista proficiunt.

De monachatu.

Summa monachatus hic probatur dempto castitatis voto, de quo infra agemus[1].

De traditionibus.

Si protestantes consentiunt Scripturæ sensum aliaque permulta *traditione duntaxat esse cognoscibilia*, vix ulla superest difficultas. Quod autem vir doctissimus consensum *veteris Ecclesiæ* hoc est, *priorum ad minimum quinque sæculorum atque œcumenicorum quinque synodorum*, imo vero *hodiernarum patriarchalium sedium* tanti facit, quanto ad pacem emolumento futura sint infra videbimus[2]. Id interim quærimus, an quinque tantum sæculis et quinque conciliis Christus adfuturum se esse spoponderit? Cur autem sextam synodum sextumque sæculum vir doctissimus omittat, mirum nobis videtur, cum præsertim de septimo sæculo ac septima synodo tam bene sentiat, ut hanc quoque allegaverit de sacrificio antiquæ traditionis testem: nec nocebit definitio de imaginibus: quippe quæ viri docti placitis atque interpretationibus ab omni errore et idololatria vindicetur, ut vidimus[3]. Sane eam a quinque patriarchis fuisse celebratam, totoque Oriente et Occidente pridem invaluisse constat. De aliis conciliis non quæremus: de articulis ve-

[1] Inf., *Decl. fid. orth.* — [2] *Decl. fid. orth.* — [3] *Sup.*, p. 542.

co fundamentalibus quod vir doctus mentionem facit, latissimum æquivocationi, novisque et inextricabilibus concertationibus aperiri campum jam ab initio præmonuimus, et infra luculentius disseremus[1].

De futuri concilii conditionibus a viro amplissimo propositis.

Prima conditio: *ut legitime per summum Pontificem congregetur* : recta et pacifico animo constituta conditio.

Secunda conditio: *ne provocetur ad decreta concilii Tridentini vel aliorum in quibus protestantium dogmata sunt condemnata* : dura conditio, ut non modo concilium Tridentinum celebratum post hoc schisma, verum etiam superiora concilia ab ipso secundo Nicæno concilio, ab omnibus Ecclesiis, etiam inclyta Germanica natione ferente suffragium, celebrata aut recepta, in dubium revocentur, infectaque sint omnia quæ per nongentos eoque amplius annos summa universi orbis consensione de fide transacta confectaque sint. Qua de re duo quærenda mox venient[2]: primo, an id stare possit cum ea, quam Catholici pro fundamento pronunt, de Ecclesiæ catholicæ conciliorumque generalium eam repræsentantium infallibilitate, sententia; alterum, si de ea infallibilitate conclamatum est, qui fieri possit ut nostrum illud concilium cæteris felicius firmiusque habeatur.

Tertia conditio: ne concilium *congregetur* prius quam de his *concordetur* : primum quidem *de postulatis* a Pontifice *acceptandis*, qua de re jam diximus; secundum *de conventu ab imperatore indicendo ejusque felice catastrophe* : rectum; nec futurum putamus hujus conventus infelicem eventum, si observentur ea quæ suo loco dicemus: *ut protestantes recipiantur in gremium Ecclesiæ Romano-Catholicæ, non obstante dissensu circa communionem sub una specie et quæstiones in futuro concilio determinabiles:* atqui id fieri nequit, nisi prius etiam de fide decretis, non modo Tridentinis, verum etiam aliorum conciliorum in suspenso habitis, ut secunda conditio postulabat; qua de re jam diximus.

Quarta conditio: de superintendentibus in episcoporum loco et ordine agnoscendis, quinto postulato diximus[3]. Hic addimus quid facto opus, si etiam reformatorum, ut vocant, ministri per Palatinum atque Hassium aliasque civitates recipi se postulent; idque serenissimus elector Brandeburgicus aliique ex iisdem reformatis principes ac civitates cupiant. Sed hæc difficultas forte præpostera est, cum hic tantum agi videatur de confessionis Augustanæ in inclyta Germanica natione professoribus. Animo tamen providendum est quid hic responderi a Catholicis posset, admissis Lutheranorum superintendentibus.

Quinta conditio: ut tale concilium *pro fundamento ac norma habeat Scripturam et consensum veteris Ecclesiæ ad minimum priorum quinque sæculorum atque etiam hodiernorum, quoad fieri poterit, sedium patriarchalium:* recta et maximi momenti conditio.

Sexta conditio: *ut decisio fiat ab episcopis ad pluralitatem votorum:* nulla est ea de re dubitatio. Præclarum illud quod ex Augustino refertur: *ut utrimque deponatur arrogantia; nemo dicat se jam invenisse veritatem.* Quæ sane sententia, eodem Augustino teste, locum habet in iis quæ nondum eliquata, nondum Ecclesiæ universæ auctoritate firmata sunt, ut assidue inculcat in libris *De baptismo* contra Donatistas[1]. Sane audire juvat eumdem Augustinum de parvulorum baptismate decernentem : « Ferendus est disputator errans in aliis quæstionibus nondum diligentur digestis nondum plena Ecclesiæ auctoritate discussis ; ibi ferendus est error; non usque adeo progredi debet ut fundamentum Ecclesiæ quatere moliatur[2]. » Fundamentum autem vocat id quod est concordissima universæ Ecclesiæ auctoritate firmatum ; qua nempe auctoritate fundatur populi Christiani fides. Nemo ergo hic somniet credendum Ecclesiæ in iis tantum quos nunc vocant fundamentalibus articulis. Non enim hujus generis erat quæstio de baptismo parvulorum aut hæreticorum, de quibus his locis agit Augustinus: sed illud intelligamus ab eo pro fundamento esse positum, ut quod ab Ecclesia semel fuerit definitum, nunquam in dubium revocari possit; quod a viro doctissimo pro certo haberi credimus. Addit enim septimam conditionem istam: *ut utraque pars concili decisioni acquiescat, secus pœnas luat canonibus definitas;* quarum ex ipso canonum usu styloque potissima est, ut dissentientes anathemate feriantur.

Ex his ergo liquet nomine Lutheranorum non postulari æqua, nec solida ac valitura concedi, nec præliminarem illam unionem *salvis hypothesibus* esse possibilem, neque ad perfectam deveniri posse per tale concilium quale proponitur. Nec mirum non statim omnes difficultates pervinci potuisse, aut primo teli jactu scopum assecutos eos, qui nec usu sciant, quid a Romana Ecclesia, *salvis* quidem *hypothesibus*, qua de re agebatur, postulari possit. Nostræ ergo erunt partes ut rem aggrediamur, quod hic incipimus.

ALTERAS PARS.

Jam ostensuri sumus quid ab Ecclesia catho·

[1] Inf., *Decl. fid. orth.*, c. 4. — [2] Inf., p. 177 et seq. — [3] Sup., p. 538.

[1] Lib. II, c. 4, n. 5, tom. IX. — [2] Serm. 14, *De verb. Apost.*, nunc 214, n. 20, tom. V.

lica ac Romano Pontifice expectari possit. Esto igitur nostrum, fundamenti loco,

UNICUM POSTULATUM.

Ne quid postuletur, ad pacem ineundam, quod pacis ineundæ, rationes conturbet.

Per se clarum ; unde prima consecutio, seu potius ejusdem postulati explicatio : ne quid fiat quod ecclesiasticorum decretorum stabilitatem ac firmitudinem infringat ; si enim decreta omnia sint instabilia, profecto erit instabile hoc nostrum futurum de pace decretum.

Jam applicatio ad rem nostram tam clara est, ut ipsa per sese occurrat animo. Si enim, ut Lutherani postulant, anteactorum conciliarium decretorum nulla jam habetur ratio, nihil erit quod posteritas nostri hujus decreti rationem habeat, nihil cur nos ipsi ei hæreamus, ac pro sacrosancto inviolatoque reputemus, dissentientes pœnis canonicis distringamus, ut septima viri clarissimi conditio exigebat [1].

Esto sane concesserimus, id quod maxime volunt, ut concilium Tridentinum post secessionem celebratum, toto licet Oriente atque Occidente receptum, propter quasdam peculiares, ut aiunt, exceptiones, in suspenso sit, qua de re infra dicemus : nihil agunt ; cum certum sit fere omnes, certe præcipuos quosvis articulos in Tridentino concilio definitos ex pristinis conciliis in pace habitis fuisse repetitos ; neque de hac nostra nova synodo major erit consensio quam de anterioribus fuit. Atque ut rem subjiciamus oculis, Lateranenses, Lugdunenses, Constantiensem, Nicænam etiam secundam, alias ejusmodi synodos quæ Tridentinis definitionibus præluxerunt, irritas aut suspensas haberi volunt, eo quod iis contradixerint Hussitæ, arbitrati magistratus ecclesiasticos atque civiles per peccata mortalia auctoritate cassos ; Wiclefitæ impii, Deoque et creaturis ad imaginem Dei conditis æquam tam in bonis quam in malis, etiam in peccatis, agendi necessitatem injicientes ; Valdenses, ministrorum pietati sacramentorum efficaciam tribuentes ; Albigenses, Manichæi, ipse Berengarius ; sacramentariæ hæreseos dux et magister ; imaginum confractores, stolidissimi æque ac superstitiosissimi, qui etiam in proscribendis optimis artibus sculptura et pictura partem pietatis ponerent ; alii in illis conciliis condemnati. Id si concedimus, nempe eo nobis redibit res, non modo ut infanda proscriptaque nomina reviviscant, verum etiam ut nihil pro judicato sit, nisi litigantes consenserint ; quod unum efficiet, ut omnis judiciorum ecclesiasticorum auctoritas concidat, nostrumque concilium in arena et in ipsis aliorum conciliorum ruderibus collocatum facile collabatur ; imo vero nec fiat. Quid enim protestantes exspectabunt amplius, posteaquam, uti prædiximus [1], nostro quoque calculo pro veris Ecclesiæ filiis habebuntur, Ecclesia Romana suam ipsa auctoritatem infregerit, quos heterodoxos hactenus credidit, agnoscet pro orthodoxis, ad communionem suam recipiet qui a se, tanquam ab idololatrica et antichristiana secesserant, manentibus iisdem secessionis causis ; quo uno liquido constet justas eos habuisse secedendi causas ? quid petent ulterius, vel quid opus arbitris ipsoque concilio ? moras nectent, aliæ ex aliis difficultates orientur, res per se intricata abibit in nihilum, ac si vel maxime concilium celebretur, magno molimine nihil egerimus, redibitque res ad jurgia, neque ullo fructu ullave spe per tot conciliorum veluti conculcata cadavera gradiemur ad illud triste concilium, parem profecto cum aliis sortem habiturum, neque ulla jam via constabiliendæ pacis, infracta et collapsa per speciem concilii, conciliorum omnium ipsiusque adeo Ecclesiæ auctoritate ac majestate prostrata. Stet ergo pacis ecclesiasticæ tractatio, habens fundamentum hoc : nihil esse ab Ecclesia catholica postulandum, quod concessum pacem ipsam conturbaret.

Neque hic recurrendum ad fundamentales articulos illos, de quibus longe erit maxima et inextricabilis concertatio, sive ad Scripturam, sive ad apostolicum Symbolum provocemus, ut non modo ratione, sed ipso etiam experimento constat. Quo etiam fiet ut ad nostram pacem nulla Christiani nominis secta non se admitti petat. Neque vir clarissimus id agit ut de ejusmodi fundamentalibus paciscamur, de quibus nec litigamus ; sed ut de cæteris necessariis articulis, quos prima, secunda, tertia classe memoravit. Iterum ergo atque iterum sit hoc fundamentum : de omnibus ad doctrinam Christianam pertinentibus, firma rectaque esse Ecclesiæ judicata.

Corollarium. — In conciliandis circa fidei expositionem quantumvis amplissimis ac numerosissimis Ecclesiis, ne quid præter majorum exempla et instituta fiat ; alioquin ipse fidei status ac decretorum de fide robur periclitabitur. Septem autem ejusmodi conciliationum exempla recolimus.

Primum initio quinti sæculi, cum Ecclesiæ Orientalis tractus, duce Joanne Antiocheno archiepiscopo ac totius Orientalis diœceseos patriarcha, a synodo Ephesina abhorrerent, Nes-

[1] Sup., p. 544.

[1] Sup., p. 537, 538.

torio ibidem condemnato adhærescerent, Cyrilli Alexandrini anathematismos duodecim a synodo comprobatos etiam ut hæreticos improbarent; post unius fere anni dissidium, id agente imperatore, res ita composita est, ut Orientales quidem, misso ad Cyrillum Paulo Emiseno episcopo, datisque a Joanne Antiocheno ad eumdem Cyrillum litteris, dederint etiam formulam qua beatam Virginem Deiparam, personæ Christi unitatem, omniaque alia Ephesinæ fidei consona fatebantur, Nestorium Constantinopolitanum episcopum pro deposito habebant, ejus doctrinam anathematizabant, Maximiani ejus in locum substituti ordinationi consentiebant, eique ac totius orbis episcopis communicabant [1] : recta etiam fide coram universo populo prædicata, perscriptisque eam in rem litteris ad Xistum Papam et eosdem Cyrillum et Maximianum, in quibus etiam Ephesinæ synodi sententiæ in Nestorium latæ acquiescebant [2]; denique re tota ab eodem Xisto comprobata.

Sane de duodecim Cyrilli anathematismis, licet in Ephesina synodo confirmatis, tacitum, neque adacti Orientales ut eos admitterent, aut ab eorum condemnatione desisterent, cum satis constitisset Cyrillum ab Orientalibus verbis potius quam sententia discrepare, neque eo minus a sancto Xisto suscepti sunt, synodoque Ephesinæ sua constitit auctoritas, comprobata Nestorii depositione, quam etiam Theodoretus, unus Orientalium Cyrilli anathematismis infensissimus, agnovit his verbis : « Nestorius a sanctis episcopis Ephesi congregatis divino suffragio pontificatu dejectus est [3]. »

Alterum exemplum in ipso initio sexti sæculi, cum auctore Acacio Constantinopolitano patriarcha, omnes fere per Græciam, Asiam, ac totum Orientem Ecclesiæ, de sancti Leonis epistola et Chalcedonensi synodo ab Occidentalibus ac Sede apostolica, rupta etiam communione, diutissime dissensissent : tandem sub Hormisda doctissimo Papa præscriptæ ab eo formulæ subscripserunt. Sic autem ea formula inscripta est : *Regula fidei* [4], in qua sancti Leonis epistolas et Chalcedonensem synodum receperunt, Sedem vero apostolicam agnoverunt, his verbis : « Prima salus est regulam veræ fidei custodire, et a constitutis Patrum nullatenus deviare, et quia non potest Domini nostri Jesus Christi prætermitti sententia dicentis : Tu es Petrus, etc. Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus, quia in Sede apostolica immaculata est semper servata religio ; » ac paulo post : « Unde sequentes in omnibus apostolicam Sedem et prædicantes ejus omnia constituta, in qua est integra et verax Christianæ religionis soliditas. » Huic igitur fidei omnes episcopi subscripserunt, Sedisque apostolicæ ut a Petro descendentis, auctoritatem et constituta susceperunt. Quæ formula in toto Oriente solemnis, sæpius postea, ac maxime sub Agapeto Papa semel et iterum a Justiniano imperatore subscripta est [1]; eamque professionem, qua simul et rectam fidem et Sedis apostolicæ in Petro constitutam auctoritatem agnoscerent, patriarchæ quidem cæteri ipsi Papæ, metropolitani vero patriarchis, et alii suis metropolitanis faciebant, ut in imperatoris epistola luculente scribitur.

Tertium exemplum sub sancto Gregorio Magno afferri potest istud, cum de quinta synodo gravis exorta esset dissensio, ejusque rei gratia multæ Ecclesiæ, etiam per Italiam, atque ipsa quoque Longobardorum natio ac regina Theodelindis secessisset. Et quidem ipse Gregorius eam synodum quatuor reliquis adjungebat, ut patet professione edita ad quatuor patriarchas [2], et tamen assentit Constantio episcopo Mediolanensi [3], ut cum Theodelinde *ejusdem synodi* (qua illa offenderetur) *nulla memoria fieret; quia quippe*, inquit, *in ea de personis tantummodo, non autem de fide aliquid positum est.* Et de fide quidem constat multos egregios canones ab eadem synodo quinta fuisse conditos [4]. Quia tamen constabat nihil aliud eisdem canonibus actum quam ut Ephesina et Chalcedonensis firmaretur fides, merito Gregorius eam cum Longobardis in suspenso haberi permisit, eo quod nihil in ea *specialiter* de fide, sed tantum de quibusdam personis actum esset, non proinde decreta fidei suspensurus, ut ipsa ejus verba testantur.

Quartum in Lugdunensi concilio II, sub Gregorio decimo, quo recepti in unionem Græci, sed prius professi Romanam fidem in iis speciatim articulis, quorum gratia schisma conflatum est. Patet ex epistola Michaelis Palæologi imperatoris, ab universis Orientis episcopis comprobata. Ac licet de sancti quoque Spiritus a Patre et Filio processione communi decreto consenserint, facile conceditur, ut eo ritu qui ante schisma obtinuerat, nulla ejus processionis mentione facta, Nicænum Symbolum recitarent. Et ea quidem unio parum constitit manifesta culpa et levitate Græcorum, ut ex eorum quoque historiis liquet; non tamen eo secius demonstrat qua conditione Ecclesiæ coalescant.

Quintum in synodo Basileensi ad concilian-

[1] *Ephes. Conc.*, part. III, c. 28, 30; *Labb.*, tom. III, col. 1089 et seq. — [2] *Ibid.*, c. 41, 42, col. 1175 et seq. — [3] *Hæret. fab.*, liv. IV, c. 1.. — [4] Tom. II *Conc.* Binii., *Horm.*, epist. 9; *Labb.*, tom. IV, col. 1443.

[1] *Ibid.*, *Epist. Just. ad Agap. post. Agap.*, epist. 7; *Labb.*, t. IV, col. 1801. — [2] Lib. I, epist. 24, nunc 25, tom. II. — [3] Lib. III, epist. 37, nunc l. IV, epist. 39, *ad Const. Mediol.* — [4] Conc. V, collat. 3; *Labb.*, tom. V, col. 435.

dos Bohemos, propter communionem sub utraque specie ab Ecclesia catholica secedentes, concesso calicis usu certis conditionibus. Hæc autem conciliatio nobis diligentissime perpendenda erit, quod viri eruditi eam proferant in exemplum synodi generalis in suspenso habitæ propter pacis bonum. Res autem sic habet. Concilium Basileense multas quidem ob causas convocatum : sed ea erat vel maxima, ut Bohemos ad unitatem Ecclesiæ revocaret. Itaque ubi congregatum formatumque est, ipso initio, 15 Octob. anno 1431, Bohemos ad synodum convocavit his verbis : « ADIBENT, ACCEDERENT. Hic quidquid pertineret ad fidei veritatem, quidquid ad pacem, ad vitæ puritatem et divinorum mandatorum observantiam omni cum diligentia ac libertate tractabitur ; licebit libere omnibus exponere quidquid Christianæ religioni expedire judicaverit [1]. » Quod quidem eo maxime memoratum, quod Bohemi negarent usquam sibi datam audientiam ; imo jactarent Catholicos numquam contra se æqua et legitima disceptatione consistere potuisse : unde Patres Basileenses sic eos adhortantur : « Audivimus quod conquesti estis non esse vobis traditam qualem voluissetis liberam audientiam : jam cessabit omnis querelæ occasio ; ecce jam locus et facultas plenæ audientiæ præbetur : jam incitamini ; non coram paucis, sed universaliter audiemini, quantumlibet audiri volueritis. » En cur vocati sint ; nempe ut audirentur suasque rationes exponerent ; sed illud præcipuum : « Ipse Spiritus sanctus adstabit medius judex et arbiter quid in Ecclesia tenendum et agendum sit ; » et iterum : « Ne differatis accedere, ut unanimiter audiamus verbum hoc quod Spiritus sanctus in Ecclesia facturus est. » Multis deinde commendant Spiritus sancti conciliaribus gestis præsidentis præsentiam, quo testatissimum reliquerunt se a priscis decretis conciliaribus, quæ quidem de fide conscripta essent, minime recessuros. Quo autem loco haberent Constantiense concilium neminem latet, cum ad illud assidue recurrerent ejusque decreta pro fundamento ponerent. Huc accedit quod Catholicos quidem bono semini a patrefamilias seminato ; Bohemorum vero doctrinam tacite « superseminatis zizaniis compararent, et sperarent quidem apud ipsos multum boni seminis adhuc superesse, nec radicem omnino aruisse terramque haud penitus infrugiferam futuram, dummodo paterentur infundi rorem Spiritus sancti qui illam fecundet, et herbas noxias exurat [2]. » Quo quidem perspicue, sed tamen quanta fieri potuit modestia, demonstrabant, eos et ab unitatis gremio secessisse et in errore versari. Quos autem errores tanquam herbas noxias tollerent, nisi eas quas Constantiense concilium evellere, data sententia, voluisset ? Ejusmodi ergo concilii vestigiis insistebant, neque dissimulanter habuere quanti facerent etiam illud de communione, sive usu calicis, speciale decretum. Objectum enim erat illis, quod vocatis Bohemis tanquam ad novum examen quæstionis ejus propter quam secesserant concilii Constantiensis auctoritati derogassent ; at illi sic respondent [1] : « Calumniamur quia vocavimus Bohemos : numquid in decretis concilii Constentiansis scriptum invenitis quod Ecclesia non debeat eos ad instruendum et informandum convocare ? » En igitur cur eos vocaverint luculenter expressum. Pergunt : « Nec contra leges canonicas aut civiles hujusmodi vocatio facta est, sive asserere velimus eos vocatos ad instruendum, sicut veritas est, sive ad disputandum. Si ad instruendum, nemini dubitatum est quin opus sit pium ; si ad disputandum, ut errans instruatur et reducatur, cum eadem ratio sit, similiter erit opus pium et laudabile. » Subdunt : « Pernimium periculosum fuisset denegare audientiam Bohemis, quam ubique locorum divulgabant se postulare, et eis non concedi ob hanc causam, quia eorum articuli erant ita manifeste veri, quod nostri episcopi et sacerdotes non poterant eis respondere, nec cum ipsis conferre audebant : propter quod scrupulus non parvus in animis hominum præsertim simplicium ita audientium exortus erat. » Addunt : « Disputationem de fide, quæ non sit causa perfidiæ seu tumultus, velut in dubium revocet, sed ad instruendum vel clarius patefaciendum unitatem, vel convincendum, vel confundendum hæreticos, vel confirmandum Catholicos, esse licitam, » quod exemplis firmant [3]. Quin etiam diserte profitentur vocatos eos ut *ad unitatem* redirent, ac proinde *errorem recognoscerent*, atque id ex ipsa invitatione demonstrant : quo quid clarius? Jam ne quis putaret convocatos Bohemos ut de veritate tanquam adhuc perplexa atque ambigua quæreretur, Constantiensis concilii decretis, in suspenso habitis, de conciliorum auctoritate hæc tradunt [3] : « Blasphemia esset, si quis negaret Spiritum sanctum dictare sententias, canones et decreta conciliorum, cum dixerint apostoli : VISUM EST SPIRITUI SANCTO ET NOBIS [4]. » Quo etiam referunt illud in invitatoria epistola positum et supra recitatum : « Astabit Spiritus sanctus medius

[1] *Inter Ep. et resp. conc. Basil.*, epist. 1 ; *Labb.*, tom. XII. — [2] *Inter Epist. et resp. conc. Basil.*, epist. 1 ; *Labb.*, tom. XII, n. 3, col. 688.

[1] *Resp. syn.*, etc., *ibid.*, n. 3, c. 685, 686. — [2] *Ibid.*, col. 687, 688 [3] *Ibid.*, col. 688 — [4] *Act.*, XV, 28.

judex et arbiter; » quod quidem non est aliud quam dicere, ipsis Basileensibus interpretibus, « quod ipsamet synodus erit illa quæ judicabit et arbitrabitur; neque enim aliud judicaret et arbitrari poterit, quam quod Spiritus sanctus suggeret. » Ac ne de concilio Constantiensi tacuisse viderentur, subdunt atque inferunt : « quod judicabitur in hoc concilio, prout judicatum est in Constantia; atque id firmant his verbis : Nam cum sententia illa condemnationis Hussitarum a Spiritu sancto dictata fuerit, et ipse nesciat variare sententiam veritatis, utique cum idem sit in omnibus conciliis, idipsum hic veraciter judicabit quod in illo. » Cum igitur hæc dixerint Patres Basileenses inter ipsa initia, anno scilicet 1432, ante tractatam Bohemorum causam, omnes intelligebant qua mente tractarent; atque id omnino agi, non ut concilii Constantiensis decreta infringerentur, sed ut ad eorum decretorum auctoritatem Bohemi revocarentur.

Neque prætermittenda legatorum concilii Nurembergæ degentium ad ipsum concilium epistola, quæ sic habet : « Omnium nostrorum una sit et firma sententia, quod in dubium vocari non debent, quæ solemniter et digeste a sacris conciliis sancita sunt, aut fide sanctorum probata [1] ; » unde inferunt : « Admittantur ergo, illibato fidei nostræ tenore manente, qui vocati sunt, et audiantur : non quod solidiores hi tanquam dubii fiant, quibus datum est nosse divina mysteria, sed ut iidem ipsi qui densis errorum involuti sunt tenebris, in claram fidei nostræ cognitionem, si Dominus annuerit, revocentur, 16 Feb., anno 1432. »

His ergo præsuppositis, plana fient ea quæ cum Bohemis de quatuor articulis compactata confecta sunt. Sane de tribus postremis articulis nulla est difficultas : de communione vero sub utraque specie a Philiberto episcopo Constantiensi aliisque legatis, concilii Basileensis auctoritate sic concordatum est : « Quod dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem realiter et cum effectu, et tam in omnibus aliis quam in usu utriusque speciei, fidei et ritu universalis Ecclesiæ conformibus; illi et illæ qui talem usum habent, communicabunt sub utraque specie cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi, et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus, et articulis ille in sacro concilio discutietur ad plenum quoad materiam de præcepto, et videbitur quid circa illum articulum pro veritate catholica sit tenendum et agendum, pro utilitate et salute populi Christiani; et omnibus mature ac digeste pertractatis, nihilominus si in desiderio habendi illam communionem sub duplici specie perseveraverint, hoc eorum Ambasiatoribus indicantibus, sacrum concilium sacerdotibus dictorum regni et marchionatus communicandi sub utraque specie populum, eas videlicet personas quæ in annis discretionis reverenter et devote postulaverint, pro eorum utilitate et salute in Domino largietur; hoc semper observato, quod sacerdotes sic communicantibus semper dicent, quod ipsi debent firmiter credere quod non sub specie panis caro tantum, sed sub qualibet specie est integer et totus Christus. » Additum : « Quod Ambasiatores dicti regni et marchionatus ad sacrum concilium Deo propitio feliciter dirigendi, et omnes qui de eodem regno et marchionatu dictum sacrum concilium adire voluerint, secure poterunt ordinato et honesto modo proponere quidquid difficultatis occurrat circa materias fidei, sacramentorum, vel rituum Ecclesiæ, vel etiam pro reformatione Ecclesiæ in capite et in membris : et Spiritu sancto dirigente fiet secundum quod juste et rationabiliter ad Dei gloriam et ecclesiastici status debitam honestatem fuerit faciendum. » Hæc transacta firmataque sunt inter Basileenses legatos totamque Bohemorum gentem anno 1433, ultimo Nov. et 5 Jul. 1436; a synodo vero et summo Pontifice postea comprobata.

In his autem pactis nihil omnino difficultatis supererit, si tantum ante dictorum meminerimus. Quid enim in suspenso habitum est? Concilium Constantiense? nullum verbum, atque omnino satis demonstravimus, quam illud sacrosanctum esse Basileensibus Patribus eorum legatis. At reservatum concilio, *ut discuteretur ad plenum quoad materiam de præcepto*, quod tamen in concilio Constantiensi, sessione 13, judicatum jam fuerat; quæ reservatio æquivalet suspensioni decreti. Æquivalet sane, si ita reservata est illa discussio, ut ipsa res revocaretur *in dubium*, ut de ea, tanquam ambigua, *investigatio*, fieret, fatemur. Si tantum ut instruerentur et informarentur errantes, *ut convincerentur, ut confunderentur*, non quærendæ veritatis tanquam ambiguæ, sed elucidandæ sive patefaciendæ, tanquam certæ et compertæ, et iterum confirmandæ gratia, negamus. At qui eam fuisse concilii Basileensis mentem, ut Constantiensis concilii judicata tanquam Spiritus sancti dictata haberentur, totaque res ad synodum Basileensem, non ut ambigua et indecisa, sed ut elucidanda confirmandaque ad infirmos instruendos referretur, evicimus : idque non argumentis aut ratiocinationibus, sed ex ipsa synodo promptis documentis atque actis authenticis demonstravimus; nulla ergo superest difficultas.

[1] *Ibid.*, col. 932.

Quid quod illa ipsa quæstio de præcepto quæ synodo discutienda reservatur, jam in ipsis pactis conventisque, sive, ut aiebant, compactatis decisa erat. Primum enim ipse calicis usus non omnibus jubebatur, quod fieri oporteret si a Christo præceptus esset, sed *illis duntaxat qui talem usum haberent.* Non ergo illum usum mandatum a Domino, sed liberum agnoscebant pactisque ipsis firmabant; tum ita pacti erant, ut illis etiam qui calice utebantur, ille firmaretur usus, non modo auctoritate Domini nostri Jesu Christi, sed etiam diserte et expresse auctoritate *Ecclesiæ veræ sponsæ ejus;* ne ita crederetur institutus calix, ut in illo subtrahendo, justis quidem de causis, nulla Ecclesiæ esset auctoritas. Denique quid periculi erat decreto Constantiensi, quando tota illa quæstio ad concilium Basileense *ad plenum discutienda* referretur : hoc est, ut post eam discussionem nullam sibi Bohemi resiliendi facultatem relinquerent, sed in hac *et aliis difficultatibus, circa materiam fidei, sacramentorum vel rituum*, et ab ipso concilio, Spiritu sancto dirigente, fieret quod *juste et rationabiliter fuerit faciendum?*

His vero ultimis pacti verbi, Bohemi agnoscebant Spiritum sanctum præsidere conciliis, proindeque eorum irrefragabile esse judicium; neque aliam Ecclesiam catholicam agnoscebant, præter eam a qua secesserant; neque aliud concilium fieri postulabant, quam illud ipsum in quo soli sederent ejusdem Ecclesiæ a qua discesserant episcopi; neque ipsi aut eorum presbyteri postulabant ut ipsi quoque judices assiderent; sed tantum accedebant *ut proponerent, ut audirent, ut ipsi synodo dicto audientes essent;* neque ullum sibi suffugium relinquebant. Quodnam igitur periculum decretis Constantiensibus, cum ii agnoscerentur judices quorum congregatio omnisque actio, ut notum est, Constantiensi concilio tanquam œcumenico et irrefragabili niteretur ? quin etiam ipso pacto Bohemi claris verbis profitentur nullis aliis concedi calicis usum, quam iis *qui in omnibus aliis quam in illo usu, fidei et ritibus universalis Ecclesiæ conformes essent.* Ergo infallibilitatem Ecclesiæ et conciliorum admittebant, cum illud ad fidem universalis Ecclesiæ pertinere constaret.

Certe Basileense concilium non modo eam fidem ubique prædicabat, ut ex Actis patet, verum etiam Bohemis ipsis assidue inculcabat. Et quidem in ipsa prima invitatoria epistola quid dixerit vidimus, quibusve verbis ad Spiritus sancti magisterium in sacra synodo agnoscendum adegerit. Neque eo contenti, anno 1432, misso salvo conductu, aliam epistolam adhortatoriam ediderunt his verbis : « Potissima medicina talibus dissensionibus subvenire solita, parata est, sacra scilicet præsens synodus, cujus director est Spiritus santus, eam deficere aut quoquo modo deviare non permittens, in his præsertim quæ salutem animarum concernunt[1]. » Urgent : « Neque enim fieri potuit, quod Christi oratio qua Patrem exoravit ut Ecclesiæ fides non deficeret, non fuerit exaudita. » Concludunt : « Est itaque (Ecclesia et ipsa synodus) certa regula, indeficiens mensura, cunctos fideles certissime regulans, quæ credenda aut agenda sint saluberrime demonstrans. »

Huc accedit quod postquam Bohemi misere oratores, Julianus cardinalis, vir maximus, concilii præses, synodum ingressos ad pacem cohortatus est dicens : « Ecclesiam, Christi sponsam, omnium fidelium matrem, esse candidam, sine ruga, sine macula, in his quæ necessaria ad æternam vitam esse creduntur errare non posse; eam nusquam melius quam in generali concilio repræsentari, statuta conciliorum Ecclesiæ placita existimari : conciliis non minus quam Evangeliis credi oportere, [2] » etc.

Posteaquam vero Bohemi oratores eorumque princeps Joannes Rokysana longam coram synodo disputationem exorsi sunt, Joannes de Ragusio respondendi officio functus hoc fundamentum posuit : « Quia in doctrina fidei universalissimum principium et primum est, Ecclesiam catholicam credere a Spiritu sancto dirigi et gubernari, ac per hoc non posse erare in his quæ necessitatis sunt ad salutem [3], » etc.

Denique cum in concilio res finire non potuisset, datique oratores essent qui concilii nomine in ipsa Bohemia transigerent, facta sunt ea pacta quæ mox descripta sunt, neque conventum cum Bohemis, quoad agnoscerent in ipsa Basileensi synodo Spiritus sancti magisterium, ut vidimus.

Atque illis quidem fundamentis pactisque facile intuentur omnes nihil aliud evenire potuisse, quam ut Constantiensia decreta firmarentur, ut etiam factum est. Anno enim 1437, tot adhortationibus, disputationibus, tractationibus, habitis pactoque ipso confecto, cum ejus confirmandi gratia iterum Basileam Bohemi oratores convenissent, edita est ultima ac decretoria concilii sententia [4], qua de præcepto quoque, prætermisso concilii Constantiensis nomine, Constantiensia decreta firmarentur; ac Bohemis postea multa petentibus nihil aliud responsum esse constat.

Hic igitur fuit nobilis conciliationis finis a

[1] *App. conc. Basil.*, c. 19, col. 826. — [2] *Æneas Silv., Hist. Boh.*, c. 50. — [3] *Joan. De Rag., Orat. relat. post Acta conc. Basil.* tom. XII *Conc.*, col. 1026. — [4] *Conc. Basil.* sess. 30 ; *ibid.*, col. 600

synodo præstitutus, in qua quidem perspicuum est id egisse Patres et legatos, ut quacunque industria Bohemi contumaces ad præsentiam sacræ synodo sisterentur, ejusque conspectu, doctrina, auctoritate, paterna charitate fruerentur, eo tantum impetrato, ut Constantiensis concilii, quo offendi videbantur, presso nomine, res tamen ipsa a concilio Constantiensi decreta, non modo ubique illæsa remaneret, verum etiam novo decreto firmata traderetur. Sic illa Ecclesia Romana, quam adeo immitem et inexorabilem fingunt, materna charitate victa, infirmorum filiorum non modo scrupulis, verum etiam gloriolæ serviit, iis tantum immotis et extra periculum positis, quæ fixa in æternum esse oportet, nempe decretis de fide.

Sextum exemplum. In concilio Florentino, receptis quidem Græcis, atque in publica sessione dato de unione et fide communi decreto, posteaquam tamen Græci privatis congregationibus ac disputationibus, in universa Ecclesiæ Romanæ dogmata, quæ prius rejecerant, consensere. Unionis decretum in omnium est manibus. Id tantum observamus nullam Græcis litem motam de conjugio a presbyteris retinendo : de utraque vero specie, etsi apud Latinos Constantiensis concilii canon plane obtinuerat, nihil contendisse Græcos, sed utramque Ecclesiam in suo ritu, ut pio ac legitimo pacifice remansisse, neque a Romanis Græcorum, neque a Græcis Romanorum sollicitatam consuetudinem, adeo res pro indifferenti utrinque est habita.

Septimum exemplum, non quidem conciliationis, sed tamen condescensus adducere possumus istud ; nempe, post concilium Tridentinum, a Pio IV concessum esse calicem Austriensibus ac Bavaris Catholicis æque ac lutheranis, si tamen hi publice consentirent in Ecclesiæ fidem, neque communionem sub una specie, ut a Christo vetitam accusarent: cujus quidem rei et alias mentionem fecimus, et diploma pontificium ex ipsius Calixti scriptis integrum referremus, nisi nuperrime vir amplissimus ac de Ecclesia catholica optime meritus Paulus Pellissonius, et bullam et omnia eam in rem acta ex optimis ac certissimis monumentis diligentissime transcripsisset.

Ex quibus profecto liquet, nunquam Ecclesiam catholicam alias Ecclesias in sinum recepisse, nisi prius de fide cautione præstita ; ac de disciplina quidem et ritibus non pauca, de fidei autem decretis nihil penitus remisisse. Cum ergo certissime sciam nullum his contrarium exemplum a tot sæculis in medium adduci potuisse aut posse, pro certo quoque dare non vereor nunquam omnino futurum, aut Romanus Pontifex Romanave Ecclesia quidquam faciat præter exempla atque instituta majorum, ne tectum aut palliatum potius quam sanatum fœdi schismatis vulnus, non modo acrius recrudescat, verum etiam in alia infinita prorumpat.

Objectio. — Ergo, inquies, conclamatum pacis negotium. Si enim nobis fixum in animo est ne a quoquam dogmate discedamus, haud minus sua dogmata Lutheranorum hærent visceribus, frustraque eos adigimus ad retractationem, de qua ne cogitari quidem volunt.

Responsio. — Respondere tamen possumus (faxit autem Deus ut benigne id audiant quod mitissimo animo promimus) non æquam utrinque conditionem videri. Neque enim illi, quos fratres habere optamus, Ecclesiæ infallibilitatem asserunt : hanc autem a nobis propugnari pro fundamentali dogmate non ignorant ; idque ab antiquissimis, ne quid hic dicam amplius, temporibus ; nec si se a suis decretis tantisper inflecti sinant, ideo consequetur, ut pacis rationes penitus conturbemus, quod liquido demonstravimus nobis eventurum, si pristina nostra decreta convellimus; adeo ut, nec futuro quod proponunt concilio, sua fides atque auctoritas constet.

Et tamen si asperum illud retractati onisaut ejurationis vocabulum, non quidem fortioribus animis, sed infirmioribus, certe verecundioribus tanto sit odio ; age amplectamur id, viro egregio præeunte [1], quod est mitissimum, ut fidei dogmata in quæ consentiamus explicatione dilucida ac declaratione commoda componamus. Ego vero sic sentio usque adeo totum jam processisse negotium, ut declarationis hujus articulos plurimos eosque gravissimos non aliis quam viri doctissimi verbis contexturum me spondeam. Adducantur etiam Tridentina synodus, *Augustana confessio*, *Apologia*, alii Lutheranorum libri symbolici, utriusque partis fidei testes : seligantur ea quæ paci viam sternant, in Tridentino concilio ; si quid obscuritatis sive difficultatis occurrerit, non reprehensionis sed elucidationis gratia proponatur : sic faxo ut pacifice omnia transigantur. Cujus rei experimenta quædam per omnes articulos a viro clarissimo tactos ego quidem statim proferam, rem totam elimandam, atque ad perfectum velut ideducendam eidem relicturus. His ergo præmissis, jam eo auspice qui pacis dator, imo qui et ipse pax nostra est, incipiamus beatum pacis negotium sub hoc fere titulo [2].

[1] *In explicat. Theorem.* — [2] *Vid. inf.*, p. 550; sup., p. 608.

RÉFLEXIONS
SUR L'ÉCRIT DE M. L'ABBÉ MOLANUS.

AVANT-PROPOS [1].

L'écrit de M. l'abbé Molanus est divisé en deux parties: dans la première, il propose les moyens de parvenir à une réunion, qu'il appelle préliminaire; dans la seconde, il entre dans le fond des matières, et, après avoir concilié les plus importantes, il renvoie les autres au concile général, dont il marque les conditions.

Je ne vois rien dans cet écrit de plus essentiel, ni qui facilite plus la réunion, que la conciliation de nos controverses les plus importantes, faite par l'illustre et savant auteur; et c'est ce qu'il faut poser comme un fondement solide de la réunion; après quoi l'on considérera ce qui regarde le procédé qu'on devra tenir en tout le reste qui sera jugé nécessaire.

Je commencerai donc par cet endroit-là, et je démontrerai d'abord que, si l'on suit les sentiments de M. Molanus, la réunion sera faite ou presque faite; en sorte qu'il ne lui reste plus qu'à faire avouer sa doctrine dans son parti, pour avoir véritablement prouvé que la réunion qu'il propose n'a point de difficulté.

Pour procéder avec ordre, et me rendre plus

[1] Omnes controversias ad quatuor veluti capita reducimus : primum de justificatione, alterum de sacramentis, tertium de cultu et ritibus, postremum de fidei confirmandæ mediis, ubi de Scriptura et Ecclesia, et traditionibus.

CAPUT PRIMUM.—DE JUSTIFICATIONE.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quod sit gratuita.*

In hoc articulo nulla est difficultas. Summa enim spei nostræ ac justificationis hæc est: *eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso* [1]; neque vero alia esse poterat victima placabilis Domino, aut hostia pro peccatis, nisi Verbum caro factum ; quia, ut Apostolus prædixerat, *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans ipsis delicta ipsorum* [2]. Neque enim imputat, qui non modo gratis dimittit, verum etiam justitiam sanctitatemque donat.

[1] *II Cor.*, v, 21. — [2] *Ibid.* 19.

intelligible, je divise nos controverses en quatre chapitres: le premier, de la justification; le second, des sacrements; le troisième, du culte de Dieu et des rites ou coutumes ecclésiastiques; le quatrième et dernier, des moyens d'établir ou de confirmer la foi, où l'on traitera de l'Ecriture, de l'autorité de l'Eglise et des traditions.

On va voir, dans ces quatre chapitres, les articles les plus essentiels conciliés par M. l'abbé Molanus; et afin qu'on ne pense pas que les avances que la vérité et la charité lui font faire viennent en lui d'un esprit particulier, je montrerai en même temps qu'elles sont conformes aux livres symboliques de ceux de la Confession d'Augsbourg que j'appellerai *luthériens*, pour abréger le discours, et aussi parcequeordinairement ils ne s'offensent pas de ce nom.

Ils appellent livres symboliques ou authentiques, ceux qui tiennent lieu parmi eux de Confession de foi, dans lesquels sont compris la Confession d'Augsbourg avec son Apologie écrite par Mélanchton, et souscrite de tout le parti, les articles de Smalcalde pareillement souscrits de tout le parti, Luther étant à la tête, et la petite Confession du même Luther, qui est rangée parmi les livres les plus authentiques. Ce sont les Actes que je citerai dans cet écrit pour garants de la doctrine que j'attribuerai aux Eglises luthériennes.

PREMIÈRE PARTIE.
Contenant les articles conciliés.

CHAPITRE PREMIER.—DE LA JUSTIFICATION.

Sur ce chapitre, je remarquerai, en premier lieu, les choses dont nous sommes dejà d'accord, catholiques et luthériens également; en sorte qu'il n'est pas besoin d'y chercher de conciliation, puisqu'elle est déjà toute faite.

Premièrement donc, nous sommes d'accord qu'en quelque manière qu'il faille prendre la justification, soit comme la prennent les luthériens, pour la non-imputation du péché, et l'imputation de la justice de Jésus-Christ qui a satisfait pour nous, soit pour l'infusion de la grâce sanctifiante, qui, en emportant le péché,

Nec Tridentina synodus negat imputari nobis Christi justitiam, aut ea imputatione ad justificationem opus esse; sed id tantum, *justificari homines sola imputatione justitiæ Christi, exclusa gratia* [1] qua nos intus facit justos per Spiritum sanctum, diffusa in cordibus charitate; quin etiam Christi merita nostra esse per fidem, nec tantum imputari nobis, sed etiam applicari et *communicari* eadem synodus profitetur [2], qua communicatione fit non modo ut peccata nostra tollantur, sed etiam a Christo transmissa justitia infundatur. Hæc igitur novi hominis justificatio est.

Neque ab ea sententia deflectit *Augustana Confessio*, quæ sanctum Augustinum laudat [3] Apostoli dicta sic interpretantem: « *Qui justificat impium,* id est, qui ab injusto facit justum. »

Sane Augustinus in ea re totus est: « Legimus in Christo justificari qui credunt in eum, propter multam communicationem et inspirationem gratiæ spiritualis [4] : » nec aliter Apostolus qui justificationem sancto Spiritui intus regeneranti et renovanti tribuit [5]. Quo duce, Milevitana synodus, a viro clarissimo inter authenticas habita, docet « in parvulis regeneratione mundari quod generatione traxerunt [6]; quo perspicue attribuit regenerationi remissionem peccatorum. Quid sit autem justificari eadem synodus Milevitana docet [7] ; neque necesse est justificationem a regeneratione et sanctificatione secerni, quas in *Apologia* sæpe confundi et ipsi lutherani in libro *Concordiæ* testantur [8]. Certe *Apologia* passim justificationem non meræ et externæ imputationi, sed Spiritui sancto intus operanti tribuit [9] : Non tamen prohibemus ne sanctificationem, sive regenerationem ac justificationem reipsa inseparabiles, mente et, ut aiunt, ratione secernant: quanquam non placet ad hæc subtilia ac minuta, ad hæc priscis sæculis inaudita, deduci Christianæ doctrinæ et gratiæ gravitatem.

Illud autem præcipuum est hujus articuli caput: « Gratis justificari nos, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur. SI ENIM GRATIA EST, JAM NON EX OPERIBUS, ALIOQUIN GRATIA JAM NON EST GRATIA [10]. » Pergit sancta synodus: « ac propterea necessarium est credere neque remitti, neque remissa un-

[1] Sess. 6, can. 2. — [2] *Ibid.*, can. 3, 7. — [3] Cap. *De bonis oper.* — [4] Lib. I, *De pecc. mer.*, c. 10, n. 11, t. X. — [5] *I Cor.*, VI, 11; *Tit.* III, 5, 6, 7. — [6] *Syn. Milev.*, II, cap. 2; *Labb.*, tom. II, col. 1538. — [7] *Ibid.*, c. 5 et seq., col. 1539. — [8] Pag. 585. — [9] Pag. 68, 70, etc. — [10] *Rom.*, XI, 6.

rende en même temps l'âme sainte et agréable à Dieu; nous sommes, dis-je, d'accord qu'en quelque façon qu'on la prenne, elle est purement gratuite; et l'on ne peut pas nier que ce ne soit là le sentiment des Catholiques, puisque, comme dit le concile de Trente, [1], « de toutes les choses qui précèdent la justification, soit la foi ou les bonnes œuvres, aucune ne la peut mériter; autrement la grâce ne serait pas grâce; » d'où ce concile conclut « qu'on est obligé de croire que la rémission des péchés n'est accordée, et ne l'a jamais été, que gratuitement par la divine miséricorde, à cause de Jésus-Christ.

Il faut donc que les luthériens cessent de reprocher, comme ils le font aux Catholiques [2], qu'ils croient être justifiés et recevoir la rémission de leurs péchés par leurs mérites, puisqu'ils font profession de ne la devoir qu'à la pure bonté de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ. Le concile de Trente ne nie pas que les mérites de Jésus-Christ ne soient à nous, puisqu'il confesse au contraire qu'ils nous sont appliqués et *communiqués,* sans quoi il n'y aurait point de salut pour nous. Nous n'avions donc pas besoin de la réforme luthérienne pour nous apprendre que Jésus-Christ seul a pu satisfaire pour nos péchés, et que par la bonté de Dieu sa satisfaction nous est imputée, comme si nous avions satisfait nous-mêmes. Aussi le concile de Trente n'a-t-il pas nié que, pour être justifiés, nous eussions besoin de l'imputation de la satisfaction et de la justice de Jésus-Christ, mais seulement *que nous fussions justifiés par cette seule imputation avec exclusion de la grâce* [3], par laquelle nous sommes faits justes intérieurement.

Ainsi nous sommes d'accord que c'est purement à cause de Jésus-Christ et de ses mérites, que Dieu cesse de nous traiter comme pécheurs, et si nous disons qu'en nous justifiant, il fait quelque chose de plus que de cesser simplement de nous imputer nos péchés, on voit clairement que cela n'est autre chose qu'une augmentation de son bienfait. C'est ce qu'on expliquera encore plus dans la suite; mais il nous suffit à présent

[1] Sess. 6, c. 8, 9. — [2] *Confess. d'Augs.*, ch. 20; *Apol.*, ch. *De la justific.*, et *Rép. aux object.*, p. 62, 72, 102, 103, dans le livre de la *Concorde*. — [3] Sess. 6, can. 2.

quam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum [1]. » Jam ergo Lutheranis gravissimum sublatum est offendiculum, cum nihil magis Catholicis exprobrent, quam quod se suis meritis justificari credant [2]. Librum autem *Concordiæ* hic allegamus, prout est editus Lipsiæ, an. 1654.

ARTICULUS II. — *De operibus ac meritis justificationem consecutis.*

Neque propterea rejicienda sunt post justificationem bonorum operum merita, quam doctrinam paucissimis verbis complexus Augustinus sic ait: Nullane ergo sunt bona merita justorum? sunt plane, quia justi sunt, sed ut justi essent merita non fuerunt [3]. » Cui doctrinæ attestatur Arausicana secunda synodus, dicens: « Debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant [4]. Neque ab ea fide abludit Confessio Augustana in qua sane bonorum operum post justificationem merita ter quaterque inculcantur [5], clareque docetur quomodo « sint veri cultus ac meritorii, eo quod mereantur præmia tum in hac vita, tum post hanc vitam in vita æterna ; præcipue vero in hac vita mereantur donorum sive gratiæ incrementum juxta illud : HABENTI DABITUR [6] ; » laudaturque Augustinus, dicens: *Dilectio meretur incrementum dilectionis.* Recte nam et hunc recolimus sancti doctoris locum : « Restat ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat [7]. »

Hæc igitur sunt quæ legimus in ea editione *Confessionis Augustanæ*, quæ, ab ipsa origine, an. 1531, vel 32, Wittembergæ facta est *Apologia* quoque docet [8] « de merito bonorum operum quod sint meritoria, non quidem remissionis peccatorum, gratiæ, aut justificationis, sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium et in hac vita et post hanc vitam. Nam, inquit, justitia Evangelii, quæ versatur circa promissionem gratiæ, gratis accipit justificationem et vivificationem; sed impletio legis, quæ sequitur post fidem, versatur circa legem, in qua non gratis, sed pro nostris operibus offertur et debetur merces; sed qui hæc merentur prius justificati sunt, quam legem faciant. »

Neque Lutherani refugiunt quin fideles ipsam vitam æternam promereri possint, saltem *quoad gradus*, quod sufficit; cum in illa celebri dispu-

[1] Sess. 6, c. 8, 9. — [2] *Conf. Aug.*, c. 20; *Apol. Conf. Aug.*, cap. *De justif.*, et *Resp. ad object.*, p. 62, 74, 102, 103, ut est edit. a Luth., in lib. *Concord.* — [3] Epist. 194, al. 105, *ad Sixt.*, n. 6, tom. II. — [4] *Syn. Araus*, II, c. 18; *Labb.*, tom. IV, col. 1670. — [5] Art. 6, et cap. *De bonis oper.* — [6] *Matth.*, XXV, 29. — [7] Tract. 74, *in Joan*, n. 2, tom. III, part. II. — [8] *Resp. ad object.*, p. 16.

de remarquer que c'est un point convenu de part et d'autre, que la rémission des péchés est purement gratuite, et accordée aux seuls mérites de Jésus-Christ, qui est le point le plus essentiel dans cette matière.

Quoique la justification soit gratuite, il ne faut pas pour cela rejeter le mérite des bonnes œuvres après que nous sommes justifiés; ce que saint Augustin a expliqué dans ces termes : « Les justes n'ont-ils donc aucuns mérites? Ils en ont certainement parce qu'ils sont justes, mais ils n'en ont eu aucun pour être faits justes [1]; » et il ne devrait point y avoir de difficulté sur cet article, si l'on s'en tenait aux termes de la *Confession d'Augsbourg*, où l'on répète trois et quatre fois que « les bonnes œuvres sont de vrais cultes, et qu'elles sont méritoires, parce qu'elles méritent des récompenses et en cette vie et en l'autre, et dans la vie éternelle [2]. » Les Catholiques n'en demandent pas davantage; et parmi les dons que les bonnes œuvres méritent en cette vie, la même *Confession d'Augsbourg* marque expressément l'augmentation de la grâce; et l'on y loue un passage de saint Augustin, où il dit *que la charité mérite l'augmentation de la charité*, ce qui en effet est enseigné par ce saint docteur en ces termes: « Celui qui aime a le Saint-Esprit, et, en le possédant, il mérite de le posséder davantage, et conséquemment d'aimer davantage [3]. »

Cette doctrine de la *Confession d'Augsbourg* est amplement confirmée dans l'*Apologie* [4], où il est expressément porté « que les bonnes œuvres sont méritoires, non pas à la vérité de la rémission des péchés, de la grâce ou de la justification, mais de beaucoup d'autres récompenses corporelles ou spirituelles, et en cette vie et en l'autre. Car, poursuit-elle, la justice de l'Evangile regarde la promesse de la grâce, et reçoit gratuitement la justification et la vie ; mais l'accomplissement de la loi, qui se fait après la foi, regarde la loi; et à cet égard la récompense nous est offerte et nous est due, non pas gratuitement, mais selon nos œuvres; à condition toutefois que l'on reconnaisse que ceux qui méritent ces récompenses sont justifiés avant que d'avoir accompli la loi, » ce qui est très-vérita-

[1] Epist. 194, al. 105, n. 6, ubi sup. — [2] *Confess. d'Augs.*, art. 6, et ch. *Des bonnes œuvres.* — [3] Tract. 74 *in Joan.*, ubi sup. — [4] *Rép. aux object.* dans le livre de *La Concorde*, p. 16.

tatione Lipsiensi, anni 1539, hoc ultro agnoverint : quod vita æterna sit illa ipsa merces toties repromissa credentibus; cæterum ea merita, nedum excludant gratiam, eam supponunt et ornant; ac præclare Augustinus : « Vita etiam æterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, ab Apostolo tamen GRATIA nuncupatur; nec ideo quia meritis non datur, sed quia data sunt ipsa merita quibus datur [1]. » De augmento vero gratiæ : « Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perfici [2]. »

ARTICULUS III. — *De promissione gratuita, deque perfectione atque acceptatione bonorum operum.*

Quantacumque autem sint justificati hominis merita, non tamen eis tanta deberetur merces, nisi ex promissione gratuita : quem ad locum pertinet Tridentinum decretum ex sess. 6, cap. 16, recitatum cum de tertio postulato, deque meritis bonorum operum ageremus [3].

Neque est omittendum illud quod itidem recitatum est sessionis 14, cap. 8, de bonorum operum acceptatione per Christum, addendumque illud ex sessione 6, cap 16 : « Absit ut Christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona. » Sic non modo retusa, sed etiam radicitus avulsa superbia est, valetque omnino apostolicum illud : *Quis te discernit? quid habes quod non accepisti?* Certe accepisti merita : *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* [4] *?*

Commemoramus autem Tridentina decreta, ne in conquirenda singulorum doctorum sententia laboremus, cum ex ipsa publica fidei declaratione testimonia suppetant.

ARTICULUS IV. — *De impletione legis.*

Sane de impletione legis nullam esse difficultatem supra intelleximus [5]; neque *Confessio Augustana* aut ejus *Apologia* eam unquam negarunt, ut patet capite de dilectione et impletione legis : alioquin et ipsum negarent, Apostolum dicentem : *Plenitudo*, sive impletio *legis est dilectio* [6]. Vivere autem in fidelium cordibus dilectionem, non quidem eatenus ut peccatum in nobis plane non sit, sed certe eatenus ut in nobis non regnet, idem apostolus docet clarius quam ut quisquam Christianus inficiari possit. Potest ergo nostra vera et suo modo, non tamen absolute perfecta et sine peccato esse justitia. Denique in justis ac fidelibus

[1] Epist. 194, al. 105, n. 19, tom. II; et *De corr. et gratia*, c. 13, n. 41, tom. X. — [2] Epist. 186, al. 106, n. 10, tom. II. — [3] Sup., p. 167. — [4] *I Cor.*, IV, 7. — [5] Sup., p. 172. — [6] *Rom.*, XIII, 10.

ble. Et voilà, dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, qui est reçue comme authentique dans tout le parti, l'expresse doctrine de l'Eglise catholique.

M. l'abbé Molanus reconnaît que ces choses sont contenues dans les écrits authentiques du luthéranisme; et pour les ramasser en peu de mots, on y voit que les bonnes œuvres des hommes justifiés sont méritoires, qu'elles méritent en cette vie l'augmentation de la grâce, et en l'autre d'autres récompenses : que ces récompenses leur sont dues et leur sont rendues, non pas *gratuitement*, mais à cause de *leurs bonnes œuvres;* or, ces récompenses de l'autre vie, c'est ce qui s'appelle, dans l'Ecriture, la vie éternelle; laquelle aussi notre auteur avoue qu'on peut mériter, sinon pour le premier degré, du moins quant à l'augmentation; ce qui suffit, selon lui, pour faire dire qu'on mérite la vie éternelle.

Et, en effet, saint Augustin, si souvent loué dans la *Confession d'Augsbourg* et dans l'*Apologie,* dit sans hésiter : que la vie éternelle est due « aux bonnes œuvres des saints, et qu'elle ne laisse pas d'être appelée grâce, parce qu'encore qu'elle soit donnée à nos mérites, ces mérites auxquels on la donne nous sont eux-mêmes donnés [1]. Voilà pour la vie éternelle. Et pour l'augmentation de la grâce, le même saint enseigne « qu'on mérite par la grâce l'accroissement de la grâce, afin que, par cet accroissement de la grâce dans cette vie, on mérite aussi la perfection dans la vie future [2]. » Il est aussi décidé dans le concile d'Orange, un de ceux que notre auteur reconnaît pour authentiques, « que la récompense est due aux bonnes œuvres qu'on fait, mais que la grâce qui n'est point due précède, afin qu'on les fasse [2]. »

On voit par cette doctrine qu'il n'y a point de difficulté sur l'accomplissement de la loi. Car il y a un chapitre exprès dans l'*Apologie,* où l'on fait voir que le juste accomplit la loi; et c'est de ce chapitre qu'est tiré le passage qu'on vient de voir sur cet accomplissement. Et en effet, pour le nier, il faudrait nier l'Apôtre même, qui dit « que celui qui aime le prochain « accomplit la loi; » et encore : « Que la dilec- « tion ou l'amour est l'accomplissement de la « loi [4]. » Ce n'est donc point une matière de dispute, si la loi peut être accomplie, puisqu'on est d'accord qu'elle l'est par la charité que le Saint-Esprit a répandue dans les cœurs [5]; mais

[1] Epist. 194, al. 105 ; *De corr. et gratia*, c. 13, n. 41, ubi sup. — [2] Epist. 186, al. 106, n. 10. — [3] 2 *Conc. d'Orange*, c. 8. — [4] *Rom.*, XIII, 18, 10. — [5] *Rom.*, V. 4.

ita pugnat cupiditas ut charitas prævaleat; ac si non omnia peccata absint, absunt tamen ea de quibus ait Joannes : *Omnis qui in eo manet non peccat* [1]; et Paulus [2] : *Qui ea faciunt, regnum Dei non possidebunt* : de peccatis autem sine quibus hic non vivitur, præclarum illud sancti Augustini [3] : « Qui ea mundare operibus misericordiæ et piis operibus non neglexerit, merebitur hinc exire sine peccato, quamvis, cum hic viveret, habuit nonnulla peccata : quia sicut ista non defuerunt, ita remedia quibus purgarentur, affuerunt. »

en même temps on est d'accord que cet accomplissement de la loi ne peut être poussé en cette vie jusqu'à l'entière exclusion du péché, quoique cette exclusion puisse être poussée jusqu'à en détruire le règne, selon ce que dit saint Paul [1] : « Que le péché ne règne point en votre « corps mortel, en sorte que vous obéissiez à « ses désirs. » Ainsi, encore que la convoitise ne cesse de combattre en nous l'amour de Dieu, elle n'empêche point qu'il ne prévale, et notre savant auteur le reconnaît avec nous. Il y a donc en nous une véritable justice par le règne de la charité, encore qu'elle ne soit point absolument parfaite, à cause de la répugnance et du combat de la convoitise. C'est pourquoi tous les Catholiques reconnaissent, dans le concile de Trente [2], « qu'on ne peut pas vivre sans péché en cette vie, et qu'on y a continuellement besoin de dire : *Pardonnez-nous nos offenses ;* » ce que Dieu permet, dit saint Augustin, afin que, dans ce besoin continuel de demander le pardon de nos fautes, nous n'oublions jamais notre néant.

Mais encore que notre justice ne soit jamais assez parfaite pour exclure tout péché, M. Molanus demeure d'accord qu'elle exclut les péchés mortels, et ceux qu'il appelle contre la conscience, ceux, en un mot, dont saint Jean dit : « que celui qui demeure en Dieu ne pèche « pas [4]; » et saint Paul : « que celui qui les fait « n'entrera jamais dans le royaume de Dieu [5]. » Par là donc, encore un coup, il y a en nous une véritable justice, et même une sorte de perfection convenable à l'état de cette vie; ce qui fait qu'il est si souvent parlé, dans l'Ecriture, des parfaits, des œuvres parfaites, de la parfaite charité. Et pour ce qui est de ces péchés sans lesquels on ne vit point sur la terre, saint Augustin nous donne beaucoup de courage pour les combattre et les vaincre, lorsqu'il dit : « que celui qui aura soin de les effacer par des aumônes et des bonnes œuvres, méritera de sortir de cette vie sans aucun péché, encore qu'il ne soit pas sans péché durant le cours de cette vie; parce que, comme il n'est pas sans péché, ainsi les remèdes pour les effacer ne lui manquent pas [3]. »

Telle est donc cette perfection à laquelle nous devons tendre en cette vie; et elle est si grande, qu'elle fait dire à saint Paul : « J'ai bien com- « battu, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi; « du reste, la couronne de justice m'est réser- « vée; et le Seigneur, ce juste juge, me la ren- « dra en ce jour [4]; » et encore : « Dieu n'est « pas injuste, pour oublier vos bonnes œu- « vres [5]; » par où l'on voit que la couronne de justice, c'est-à-dire la vie éternelle, ne nous est pas seulement accordée par miséricorde, mais encore rendue par justice; ce que l'ancienne Eglise, et après elle les luthériens mêmes, dans l'*Apologie*, ont appelé une *dette;* et c'est aussi la même chose qu'on a toujours exprimée par le mot de *mérite*.

Articulus V. — *De meritis quæ vocant* ex condigno.

De meritorum autem condignitate, etsi bene intellecta res nihil habet difficultatis, tamen ut vitentur ambigua et aliquos offensura vocabula, cum concilio Tridentino, si libet, taceatur. Meminerimus autem, commonente concilio Tridentino [6], ad præsentis vitæ justitiam pertinere apostolicum illud, *momentaneum et leve ;*

Il ne faut pas croire pour cela que cette dette, cette justice, ce mérite emporte avec soi, du côté de Dieu, une obligation rigoureuse de nous donner son royaume, indépendamment de sa promesse. M. Molanus attribue ce sentiment à quelques auteurs catholiques; mais il n'est pas nécessaire d'en discuter ici les sentiments, puisque nous avons une décision expresse du concile

[1] *I Joan.*, III, 6, 9. — [2] *II Cor.*, VI, 9. — [3] Epist. 157, al. 89, n. 3, tom. II. — [4] *I Joan.*, III, 6, 9. — [5] *II Cor.*, VI, 9. — [6] Sess. 6, can. 16.

[1] *Rom.*, VI, 12. — [2] Sess. 6, c. 11, can. 23. — [3] *Epist.* 157, al. 89, n. 3. — [4] *II Tim.*, IV, 7, 8. — [5] *Hebr.*, VI, 10.

ad futuram autem mercedem referri istud ex eodem Apostolo: *Supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus* [1]; neque unquam excidat omnia merita eorumque mercedem ex gratuita promissione pendere, neque ulla opera nostra per sese valere, sed Christi capitis nostri influxu et interventu indesinenter indigere, ut sint, ut perseverent, ut Deo offerantur, ut a Deo acceptentur, ut statim diximus [2]. Sane memoretur illud, si e re esse putent, potuisse a Deo pleniorem a nobis, imo plenissimam ac perfectissimam, seu strictam exigi justitiam; a quo jure per Novi Testamenti fœdus, propter Christi merita ultro decesserit. Scitum etiam illud: non nisi a persona infinite digna, qualis erat Unigenitus Deus, dignam pro peccato satisfactionem offerri potuisse, atque hanc satisfactionem sic a Deo bono acceptari, tanquam a nobis esset exhibita, quæ quidem illa est imputatio quam et illi urgent et nos nulli refugimus, ut supra memoratum est [3]. Neque vero prohibemus quin etiam illud addant : Deum quidem nemini, etiam justissimo, nedum peccatori, per se ac stricto jure debere posse quidquam, nisi ultro spondeat, aut pro bonitate ac sapientia sua ad beneficentiam se inflectat; quæ etsi certissima sunt, ad ea tamen descendi forte non e re sit. Certe illud inculcandum et pleno ore prædicandum, quod ait Augustinus : « Huic quidem miseræ et egenæ mortalitati congruere, ne superbiamus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus [4], » ut est a Tridentina synodo definitum et nobis relatum.

de Trente [1], en ces termes : « Il faut proposer la vie éternelle aux enfants de Dieu, comme une grâce qui leur est miséricordieusement promise à cause de Jésus-Christ, et comme une récompense qui sera rendue à leurs bonnes œuvres et à leur mérite, en vertu de cette promesse. » Le concile n'a rien oublié, puisqu'il appelle la vie éternelle *une grâce*, qu'il ajoute aussi *qu'elle est miséricordieusement promise*, et cela, *par Jésus-Christ et à cause de lui*; et enfin, qu'elle sera rendue aux bonnes œuvres et aux mérites ; mais *en vertu de cette promesse* de miséricorde et de grâce.

Il ne faut donc pas ici s'imaginer un titre de justice rigoureuse, qui ne peut jamais se trouver entre le Créateur et la créature, surtout après le péché; mais une justice fondée sur une promesse gratuite, à cause de Jésus-Christ, ce qui tranche en un mot la difficulté.

Et c'est pourquoi le même concile ajoute, en un autre endroit [2], « que nous, qui ne pouvons rien par nous-mêmes, nous pouvons tout avec celui qui nous fortifie; de sorte que l'homme n'a rien de quoi il se puisse glorifier; mais que toute notre gloire est en Jésus-Christ, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons, faisant de dignes fruits de pénitence, qui tirent leur force de lui, sont offerts par lui à son Père, et par lui sont acceptés de son Père. »

Si nous ajoutons à ces choses le pardon, dont le même concile décide, comme on vient de voir, que nous avons toujours besoin dans cette vie [5], il n'y aura plus rien à nous demander pour la gloire de Jésus-Christ; puisque nous n'avons rien à espérer qu'en vertu d'une promesse, d'une acceptation, d'une condonation miséricordieuse, que nous n'avons qu'en lui seul et par ses mérites.

Enfin, comment pourrait-on penser que les mérites des justes dérogeassent à la grâce, puisqu'ils en sont le fruit, « et que, par un effet admirable de la bonté de Dieu, nos mérites mêmes sont ses dons ? » doctrine que ce concile a encore prise de saint Augustin, pour conclure avec lui, « que le Chrétien n'a rien du tout par où il puisse, ou se confier, ou se glorifier en lui-même; mais que toute sa gloire est en Jésus-Christ [6]. »

Tout cela fait voir aussi qu'il n'y a aucune difficulté sur l'efficace de la loi justifiante, qui est établie par le concile de Trente [3]; premièrement, en ce que « nous croyons que tout ce que « Dieu a révélé et promis est très-véritable, » et surtout « que c'est lui qui justifie gratuitement « le pécheur à cause de Jésus-Christ. » Voilà donc, avant toutes choses, la foi des promesses ; et en particulier celle de la gratuite rémission des péchés, embrassée par le fidèle. Secondement, cette même foi, en nous relevant des terreurs dont la justice de Dieu accable notre conscience criminelle, nous fait regarder sa miséricorde ; ce qui fait qu'en troisième lieu, « nous espérons le pardon, et nous confiant, » dit le saint concile [4], « que Dieu nous sera propice à cause de Jésus-Christ, nous commençons à l'aimer comme la source de toute justice; » c'est-à-dire comme celui qui justifie gratuitement le pécheur, ce qui fait « que nous « détestons nos péchés, et prenons la résolution

[1] *II Cor.*, IV, 17. — [2] Sup., art. 3, p. 542. — [3] Sup., p. 542, 543. — [4] *Cont. Epist. Pelag.*, l. IV, n. 31, t. X. — [5] Sess. 6, c. 11, can. 23. — [6] *Ibid.*, cap. 16.

[1] Sess. 6, cap. 16. — [2] Sess. 14, c. 8. — [3] *Ibid.*, cap. 6. — [4] Sess. 6, cap. 6.

« de commencer une vie nouvelle. » Voilà donc toute la structure, pour ainsi parler, de la justification, uniquement appuyée sur la foi, par laquelle nous embrassons en particulier la promesse de la rémission gratuite de nos péchés, à cause de Jésus-Christ, et nous y mettons notre confiance.

ARTICULUS VI. — *De fide justificante.*

Quod fides justificet et quomodo id fiat, *Apologia* a sancto Augustino sic tradit [1] ; quod « is clare dicet per fidem conciliari justificatorem, et justificationem fide impetrari ; » subditque ex eodem Augustino paulo post : « Ex lege speramus in Deum, sed timentibus pœnam absconditur gratia, sub quo timore anima laborans per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det quod jubet : » En vis fidei, secundum Apologiam, « ut quis confisus gratia Domini Jesu, quo, neque alio, salvos esse nos oportet, invocet justitiæ auctorem Deum, » dicente Apostolo [2] : *Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt* ; et : *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Unde idem Augustinus [3] : « Fide Jesu Christi impetramus salutem, et quantum a nobis inchoatur in re, et quantum perficiendo exspectatur in spe ; » et iterum : « Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ a morte peccati. » Hæc igitur est doctrina Pauli, Augustino teste, quem ipsa *Apologia* laudat interpretem.

Hinc discrimen inter justitiam legis sive operum, et justitiam Christianam, quæ est justitia fidei, *quod legem justitiæ sectantes ad eam non perveniant, quia non ex fide, sed ex operibus* [4]; hoc est, eodem Augustino interprete : *Tanquam ex semetipsis operantes, non in se credentes operari Deum* [5]; Christianæ autem justitiæ sectatores, *credant in eum qui justificat impium, utique ex ea fide qua credimus justitiam nobis divinitus dari, non in nobis nostris viribus fieri,* ut idem Augustinus docet [6].

Unde etiam aliud discrimen inter humanam moralemque justitiam, et divinam illam nostram sive Christianam, quod quidem in illa morali justitia, bonis probisque operibus ac moribus consequamur; ut humano more modoque justi simus : at in hac nostra per fidem impetrata justitia prius justi efficiamur oportet, quam juste vivamus; unde sanctus Leo : « Nec propria quisquam justificatur virtute, quoniam gratia unicuique principium justitiæ, et bonorum fons atque origo meritorum est [7]. » Sanctus quoque Augustinus : quis enim potest *juste vivere* nisi

[1] *Apol.*, cap. *Quod remis. pecc. sola fid.*, etc., p. 80 ; *Aug.*, *De spir. et litter.*, cap. 29, 30, n. 51, 52, tom. X. — [2] *Rom.*, X, 13, 14. — [3] *Aug.*, loco mox cit. — [4] *Rom.*, IX, 30. — [5] *Aug.*, *De spir.* et *litter.*, n. 50. — [6] *Ib.*, epist. 186, al. 106, n. 8, tom. II. — [7] Epist. 6, al. 86, *ad Aquil. episc.*

L'*Apologie* nous explique comment la foi justifie [1], par les paroles de saint Augustin, qui dit clairement : que c'est la foi qui « nous concilie. Celui par qui nous sommes justifiés ; que c'est par elle que nous impétrons la justification ; que la grâce est cachée à ceux qui sont encore dans la terreur ; mais que l'âme accablée de cette crainte a recours par la foi à la miséricorde de Dieu, afin qu'il nous donne la grâce d'accomplir ce qu'il commande. » Ainsi l'efficace de la foi consiste dans l'invocation, dont elle est le fondement, conformément à cette parole de saint Paul : « Comment ils invoqueront celui en « qui ils n'ont pas cru ? » Et encore : « Tous ceux « qui invoquent le nom du Seigneur seront sau- « vés [2] ; » ce qui fait dire à saint Augustin, et cet endroit est cité dans l'*Apologie* : « Par la foi nous connaissons le péché ; par la foi nous impétrons la grâce contre le péché ; par la grâce l'âme est guérie de la blessure du péché ; » ce qui est précisément ce que nous croyons et ce que l'*Apologie* a pris de saint Paul, selon que saint Augustin l'a interprété, ce qui montre qu'il n'y a entre nous aucune difficulté sur cette matière ; puisque l'on convient de part et d'autre que c'est par la foi en Jésus-Christ, et par l'interposition de son nom, que nous obtenons toutes les grâces, et en particulier celle de la rémission de nos péchés.

On voit, par cette doctrine du concile et de toute l'Eglise catholique, quelle illusion Luther et les prétendus réformateurs ont faite à la chrétienté, lorsqu'ils ont voulu lui faire accroire que c'étaient eux qui venaient leur apprendre de nouveau la doctrine de la justification gratuite et de la vertu de la foi, et de la confiance qu'ils doivent avoir en la pure bonté de Dieu et aux mérites de Jésus-Christ; et il ne faut pas qu'ils s'imaginent que l'Eglise ait eu besoin de leurs avis pour renouveler cette doctrine dans le concile de Trente ; car on ne saurait montrer qu'elle l'ait jamais abandonnée ou affaiblie ; au contraire le P. Denis, capucin [3], dont notre savant auteur a souvent rapporté et approuvé la doctrine, a démontré par cent témoignages, non-seulement des auteurs particuliers, mais encore des rituels et des catéchismes publics, que ç'a été

[1] *Apol.*, dans le livre de la *Concorde*, p. 80. — [2] *Rom.*, X, 13, 14. — [3] Dans le livre intitulé *Via pacis*.

fuerit *justificatus* [1], ac sancte vivere nisi fuerit sanctificatus, aut omnino vivere nisi fuerit vivificatus, sicut scriptum est: *Justus autem ex fide vivit* [2]?

ARTICULUS VII. — *De certitudine fidei justificantis.*

De ejus autem fidei certitudine docet Paulus : *In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens quia quæcumque promisit potens est et facere* [3]; quæ est illa perfectissima fidei plenitudo quam idem Apostolus toties commendat. Hinc ingeneratur animis certa fiducia in Deum, qua *contra spem in spem credimus* [4] : atque hunc fidei justificantis motum synodus Tridentina in eo reponit, quod fideles *credant vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt* [5] : atque illud imprimis, *a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu ;* unde conterriti, Dei urgente judicio, *ejus misericordia in spem eriguntur, fidentes Deum propter Christum sibi propitium fore, eumque tamquam omnis justitiæ fontem,* gratis scilicet justificantem, *diligere incipiunt;* qua dilectione prioris vitæ delicta detestantur. Quibus sane verbis egregie ac plane traditur fides illa justificans, qua divina etiam promissa complexi in Deo per Christum toti innitimur.

Usque eo autem spes ista ac fiducia progreditur ut absit anxius timor, absit illa turbulenta trepidantis animi fluctuatio, adsit vero intus Spiritus sancti solatium *clamantis : Abba, Pater* [6], insinuantisque illud : *Quod si filii, et hæredes* [7]. Quo fit ut *spe gaudentes* [8] jam in cœlis conversari nos confidamus [9]. Neque propterea id tam certo credimus ut nos salvos futuros *absque ulla omnino dubitatione statuamus,* neque id postulamus, ut tam de præsente justitia quam de futura gloria certiores simus. Id quidem sufficit, ut quantum ex Deo est, tuti de ejus promissis ac misericordia, deque Christi merito, mortis ejus ac resurrectionis efficacia numquam dubitemus, de nobis autem formidare cogamur ; ita quidem ut, licet non adsit illa fidei *certitudo cui non possit subesse falsum,* prævalente tamen fiducia, Salvatore Christo fruamur et spe beati simus : quæ summa est doctrinæ a concilio Tridentino traditæ [10], cujus doctrinæ radix articulo sequente panditur.

[1] *In Psal.* CIX, n. 1, t. V. — [2] *Rom.*, I, 17. — [3] *Ibid.*, IV, 20, 21. [4] *Ibid.*, 18. — [5] Sess. 6, c. 6. — [6] *Rom.*, VIII, 15. — [7] *Ibid.*, 17. — [8] *Ibid.*, XII, 12. — [9] *Philipp.*, III, 20. — [10] Sess. 6, c. 9, can. 13, 14, 15, 16.

la foi constante de toute l'Eglise, et en particulier de l'Allemagne avant Luther, de son temps, et après lui, que le Chrétien ne devait mettre son espérance pour la rémission de ses péchés, et pour son salut éternel, qu'en la miséricorde de Dieu et dans les mérites de Jésus-Christ : il ne faudrait même, pour prouver ce que j'avance, que ce que l'on dit tous les jours dans le sacrifice de la Messe : « Nous vous prions, Seigneur, de nous mettre au nombre de vos saints, non point en ayant égard à nos mérites, mais en nous pardonnant par grâce, à cause de Jésus-Christ. »

Voilà le fond de la matière de la justification, où il est aisé de voir que jusqu'ici on est parfaitement d'accord. Ce qui reste de difficulté doit d'autant moins nous arrêter, que M. l'abbé Molanus l'expose d'une manière qui ne nous laisse presque rien à désirer, sinon que tout le parti reçoive ses dispositions. Par exemple, ce serait une difficulté fort essentielle, que la doctrine qui a été embrassée de tout le parti luthérien, par une décision expresse, *que les bonnes œuvres ne sont point nécessaires au salut* [1] ; mais notre illustre auteur l'abandonne, et dit même qu'il a pour lui en ce point une partie des docteurs de sa communion, ce qui me donne beaucoup de joie, et je désire avec ardeur de voir le luthéranisme purgé d'une doctrine qui introduit un si pernicieux relâchement dans la pratique de la vertu et des bonnes œuvres.

Les manières dont notre auteur a rapporté qu'on en expliquait la nécessité parmi les siens, sont de dire qu'on les reconnaît « nécessaires comme présentes, mais non pas comme opérant le salut, dont elles ne sont ni la cause efficiente et proprement dite, ni l'instrument, mais une condition sans laquelle on ne le peut obtenir. » Toutes ces expressions, à dire vrai, ne sont que des chicanes et de pures inventions de l'esprit humain, pour affaiblir la dignité ou la nécessité des bonnes œuvres, et pour éluder ce passage : « Venez, possédez, » etc., « parce que j'ai eu faim, » etc. ; et encore : « Faites ceci, et vous vivrez [2] ; » et encore : « Ce « peu de souffrances, que nous endurons en cette « vie, produit un poids éternel de gloire [3], » et cent autres dont l'Ecriture est pleine.

L'*Apologie* a parlé plus franchement quand elle a dit [4], comme on a vu [5], à la vérité, que la rémission des péchés était gratuite ; mais que l'accomplissement de la loi, dont elle est suivie, se faisait selon la foi, et recevait par conséquent sa récompense, non pas gratuitement, mais

[1] *Décis. de Worms* dans Mélanchthon, et dans le liv. de *La Conc.* — [2] *Matth.*, XXV ; *Luc*, X, 28. — [3] *II Cor.*, IV, 17. — [4] Dans le liv. de *La Concorde*, p. 16. — [5] *Sup.*, n. 2.

Articulus VIII. — *De gratia et cooperatione liberi arbitrii.*

Lutherani existimabant ita defendi a Catholicis in rebus divinis liberum arbitrium, ut aliquid per se valeret efficere quod ad salutem conduceret; quod cum Tridentina synodus, sess. 6, c. 1, 11, 12, 16; can. 1, 2, 3, 22, damnaverit, nihil est jam cur liberi arbitrii Deo cooperantis usus et exercitium improbetur. Quin cum aperte *Confessio Augustana* ejusque Apologia agnoscunt, dum etiam bonis justificati operibus meritum attribuunt ac meritoria esse concedunt, ut supra memoravimus articulis 2, 3, et sequentibus [1]; placetque iterare illud *Confessionis Augustanæ*, capite *De bonis operibus* : « Debet autem ad hæc Dei dona accedere exercitatio nostra, quæ et conservet ea et mereatur incrementum, juxta illud : HABENTI DABITUR; et Augustinus præclare dixit : DILECTIO MERETUR INCREMENTUM DILECTIONIS; cum videlicet exercetur. » En igitur sub ipsa Dei gratia nostrum quoque exercitium sive cooperatio; nec mirum, cum etiam Apostolus dixerit : *Non ego, sed gratia Dei mecum* [2]; quem in locum merito Augustinus : « Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo [3]. » Neque abs re Tridentini Patres statuunt liberum arbitrium ita cooperari, ut etiam dissentire possit, Deique gratiam abjicere [4]. Neque ab eo dogmate *Confessio Augustana* dissentit, *cum damnet anabaptistas, qui negant semel justificatos iterum posse amittere Spiritum sanctum* [5]; quem si inhabitantem amittere atque abjicere possumus, quanto magis moventem atque excitantem, neque adhuc animæ insidentem; cui doctrinæ sunt consona quæ in eadem *Confessione Augustana* traduntur [6]. Atque his abunde constat Spiritui et ejus gratiæ ita repugnari posse ut etiam amittantur; quod ne fiat rogandus est Deus, ut voluntatem nostram

[1] Sup., p. 542 et seq. — [2] *I Cor.*, xv, 10. — [3] *De gratia et lib. arbit.*, c. 5, n. 12, t. x. — [4] Sess. 6, c. 5, can. 4. — [5] *Conf. August.*, art. 11. — [6] *Ibid.*, art. 6, et cap. *De bonis operib.*

comme due et selon les œuvres. » Nous ne disons rien de plus fort ; et pour ce qui est des expressions de notre auteur, nous ne prétendons obliger personne à dire que les bonnes œuvres, non plus que la foi, soient la cause efficiente, ou même l'instrument du salut, qui sont des termes qu'on ne trouve point dans l'Ecriture ; mais simplement à reconnaître ce qu'on y trouve à toutes les pages : que Dieu rend à chacun selon ses œuvres : que ce sont les bonnes œuvres que Dieu récompense et qu'elles produisent ou opèrent véritablement le salut; puisqu'on vient de voir que saint Paul le dit en termes exprès [1].

Ce serait aussi une question considérable de savoir si la seule foi justifie ; mais M. Molanus la concilie en disant que la foi qui nous justifie n'est pas seule ni destituée de la résolution de bien vivre, et au contraire, que cette foi est une foi vive qui opère par la charité, comme dit saint Paul. Le reste n'est que chicane et subtilité, et le savant auteur demeure d'accord qu'il n'y a rien là qui nous doive beaucoup émouvoir de part et d'autre.

Il y aurait plus de difficultés à passer ce que disent les luthériens, que les péchés ne sont pas ôtés, mais seulement couverts et non imputés par la justification. Car, outre que c'est diminuer les bienfaits de Jésus-Christ et le faire agir d'une manière trop humaine, que de dire qu'il n'ôte pas effectivement le péché, quand il le pardonne, ce ne serait pas laisser assez d'incompatibilité entre le péché et la grâce ; ce qui donnerait lieu aux fidèles de croire qu'en demeurant pécheurs, ils pourraient en même temps être justifiés devant Dieu, et les induirait à se relâcher dans le soin de purifier leur conscience de ce qui lui déplaît. Mais, M. l'abbé Molanus demeurant d'accord que ce qu'on appelle *reatus*, c'est-à-dire la tache du péché, et ce en quoi il consiste, est véritablement ôté, cette conséquence n'a plus de lieu.

Il est vrai qu'avec tout le reste des protestants, il donne le nom de péché à la convoitise, qui demeure véritablement dans les justes ; mais comme il reconnaît que la tache ou la coulpe en est ôtée, il n'y a qu'à se bien entendre et à se faire avouer, pour terminer cette question comme beaucoup d'autres, où de vaines subtilités ont jeté les protestants, et que notre auteur a levées, en tout ou en partie, dans son écrit.

Ce qui reste de plus important dans cette matière, c'est à savoir si nous sommes justifiés par une véritable justice que Dieu forme lui-même dans nos cœurs par son Esprit, comme l'ensei-

[1] II *Cor.*, iv, 17.

pro libertate sua facile aberrantem regat. Atque hinc illa formido, quam articulo superiori memoravimus, summa cum fiducia atque altissima pace conjunctam. De Deo enim fidimus, de nobis metuimus; quod nec protestantes refugiunt monente Apostolo : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* [1], ita ut illud simul valeat : *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet in diem Christi Jesu* [2].

Secondement, il accorde, et ce point est très-important, que le juste accomplit la loi de Dieu, autant qu'il y est obligé par l'Evangile ou par la nouvelle alliance; d'où il résulte, en troisième lieu, et il en convient, que les péchés des justes ne leur ôtent pas la charité, qui est la véritable justice; de sorte que l'homme est fait juste, non-seulement par imputation, mais en vérité, selon les propres principes de notre auteur.

Cela étant, on ne comprend pas quelle finesse trouvent à présent les protestants à distinguer la justification de la sanctification, et à nier que nous soyons sanctifiés par l'infusion que le Saint-Esprit fait en nous de la justice, ou, ce qui est la même chose, de la sainteté. Aussi ne paraît-il pas qu'on se soit beaucoup arrêté à cette vaine délicatesse dans l'*Apologie,* ni même dans la *Confession d'Augsbourg* [3]; puisqu'on y approuve la définition de la justification que saint Augustin donne en ces termes : « Justifier le pécheur, » dit-il, « c'est d'injuste le faire juste, » ce qui est l'expression de l'Apôtre, lorsqu'il dit « que « par l'obéissance d'un seul (Jésus-Christ) plu- « sieurs sont rendus justes [4]. » D'où vient que l'*Apologie* attribue perpétuellement la justification au Saint-Esprit [5], comme fait aussi le même Apôtre ; ce qui montre que ce n'est pas une imputation au dehors, mais une action et un renouvellement au dedans; et cette dsitinction de la justification d'avec la sanctification ou la régénération est si peu nécessaire, que ces deux choses sont souvent confondues dans l'*Apologie,* ainsi que les luthériens en corps en sont demeurés d'accord dans leur Livre de *La Concorde* [6].

Pour ce qui est des Catholiques, ils trouvent

[1] *Philip.*, II, 12. — [2] *Ibid.*, I, 6. — [3] Ch. *Des bon. œuv.* — [4] *Rom.*, V, 19. — [5] *Apol.*, p. 68, 70, etc. — [6] Pag. 685.

gnent les Catholiques, ou par la seule imputation de Jésus-Christ, comme le veulent les protestants; car il paraît jusqu'ici que c'est là parmi eux un point capital, et que c'est ce qui les oblige à distinguer la grâce qui nous justifie, d'avec celle qui nous sanctifie ou nous régénère et nous renouvelle. Mais si l'on considère ce que nous accorde le savant auteur, ou de son chef, ou avec le consentement des siens, il n'y aura plus ou presque plus de difficulté. Car, premièrement, il nous accorde, et en cela il est approuvé de tout le parti, que Dieu forme dans les fidèles et y fait régner une véritable justice, une véritable sainteté; en sorte que le désordre que met en nous la concupiscence, tant qu'elle y prévaut, est effectivement ôté.

ce raffinement, de distinguer la grâce qui nous justifie, d'avec celle qui nous sanctifie et nous régénère, non-seulement inutile, mais encore dangereux, pour des raisons que nous serons obligés de toucher en un autre lieu. Il me suffit maintenant de dire que l'auteur ayant remédié à ce mal et à beaucoup d'autres en cette matière, par l'approbation qu'il donne à la doctrine du P. Denis, capucin, et d'autres auteurs catholiques, nous pouvons croire qu'il aura concilié cet article, quand on se sera déclaré pour ses sentiments.

Il n'y en a qu'un où nous ne pouvons nous accorder avec lui; et c'est celui où il soutient avec tous les siens, que nous pouvons et devons être certains de notre justification et de notre salut éternel. « Car, » dit-il, « on ne doute pas que nous ne soyons justifiés par la foi : or celui qui croit sait qu'il croit; il est donc absolument assuré de sa foi, et par conséquent de son salut. » A entendre ce raisonnement, on pourrait croire que notre auteur entre dans le sentiment des calvinistes, qui se tiennent autant assurés de leur salut à venir, que de leur justice présente, et qu'il combat directement dans ces deux points les Catholiques qui les rejettent tous deux; mais ce qu'il ajoute donne ouverture à la conciliation, puisqu'après nous avoir dit, « qu'on est assuré absolument et « avec une certitude infaillible de sa justifica- « tion, » il ajoute, qu' « on ne l'est pas de la « même sorte de son salut, » dont, dit-il, on n'est assuré « que sous condition; et en cas que « l'on persévère à faire ce que Dieu ordonne. » Mais pourquoi ne dira-t-on pas qu'on n'a pas plus de certitude de l'un que de l'autre, puisqu'on n'est plus assuré d'avoir fait ce qu'il fallait faire pour être justifié, que de faire ce

qu'il faudra faire pour parvenir au salut ? Luther même demeure d'accord qu'on n'est jamais assuré d'être sincèrement repentant, et qu'on doit craindre que la pénitence qu'on croit ressentir ne soit une illusion de notre amour-propre[1]. Mais si l'on n'est pas assuré de la sincérité de son repentir, comme il l'avoue, et qu'on soit néanmoins assuré de sa justification, comme il le prétend, il s'ensuit donc que la justification est indépendante de la pénitence ; puisque, si c'étaient choses connexes, on serait également assuré de l'un et de l'autre.

Qui croit, dit notre auteur, *sait qu'il croit*. On pourrait dire de même : Qui se repent, sait qu'il se repent ; et l'on peut également être déçu dans l'opinion qu'on a de sa foi, que dans celle qu'on a de son repentir. Que si l'on veut que nous soyons toujours assurés de nos dispositions, d'où vient que saint Paul a dit : « Je ne me juge pas moi-même[1], » et encore : « Examinez-vous vous-mêmes si vous êtes dans la foi, éprouvez-vous vous-mêmes[2]; » ce qui serait inutile, si l'on connaissait si parfaitement son état, qu'il n'y restât aucun doute. Avouons donc qu'on peut avoir quelque certitude de sa foi, mais non pas une certitude infaillible, ni qui exclue tout doute, et qu'en disant : *Je crois*, avec celui dont parle saint Marc, il faut ajouter aussi bien que lui : *Aidez mon incrédulité*[3].

Articulus IX. — *Cur istius conciliationis ratio placitura videatur.*

His quidem existimo futurum ut utrique parti satis fiat, neque enim aut Catholici Tridentinam fidem, aut Lutherani *Confessionem Augustanam* ejusque *Apologiam* rejecturi sunt. Etsi enim hos quos memoravi locos in *Confessione Augustana* postea deleverint, inveniuntur tamen in his editionibus quæ Wittembergæ quoque sub Luthero et Melanchthone adornatæ sunt, ut jam annotavimus; conventusque Naumbergensis, etsi alias editiones prætulit, non tamen has abjecit, sed suo loco esse voluit, eo quod in conventibus ac disputationibus publicis, jam inde ab origine adhibitas esse constaret, et quæ in Confessione deleta sunt, in *Apologia* tamen integra remansere, ut legenti patebit.

Hæc autem credimus moderatioribus Lutheranis placitura, quod sic non sua ejurare, sed interpretari videantur : Tridentina vero admittere, sed cum iis elucidationibus, a quibus nemo ac nec ipsa quidem *Confessio Augustana* disssentiat ; nec dubito quin cætara quæcunque proponentur, vera justaque et commoda declaratione adhuc elucidari possint. Nos hanc rudem tabulam informavimus ; cui rudimento, si vir amplissimus suas illas industrias doctasque manus adhibeat, meliorem in formam, et, ut credo, breviorem omnia componentur. Nos enim quæcunque nobis visa sunt ad tollendam offensionem animorum facere congessimus ; ille seliget quibus suos adjuvari incitarique melius ipse noverit quam nos longe positi. Sed jam ad alia properamus.

Si l'on admet cette certitude absolue de sa justification, il faut pousser la chose plus loin, et admettre encore avec les calvinistes la certitude absolue du salut. C'est, dites-vous, détruire la foi de l'invocation, que d'établir cette incertitude de sa justification. Nous répondrons : C'est donc aussi détruire la foi et l'invocation, que d'établir cette incertitude de son salut? Ainsi, pour tout concilier, vous n'avez qu'à raisonner conséquemment. Vous vous contentez pour le salut qu'on exclue cette incertitude qui met le trouble et l'anxiété dans les consciences : contentez-vous de la même chose pour la justification, et nous sommes d'accord.

Concluons donc en général, qu'il est aisé de convenir sur la matière de la justification ; puisqu'on vient de voir qu'on est d'acord de ce qu'il y a de plus important, et que pour le reste on fait des pas si avantageux pour la paix, qu'il n'y a point d'apparence qu'on puisse s'arrêter en si beau chemin.

[1] Tract. *De indulg.*, edit. Vitt., tom. I, p. 59, disp. 1518, prop. 48.

[1] *I Cor.*, IV, 3. — [2] *II Cor.*, XIII, 5. — [3] *Marc*, IX, 23

CAP. II. — DE SACRAMENTIS.

ARTICULUS PRIMUS. — *De baptismo.*

De baptismo nulla est controversia : nam et inparvulis esse efficacem et ad salutem necessarium, *Confessio* quoque *Augustana* confitetur articulo 9 ; quo etiam constat necessario admittendam illam sacramenti efficaciam quæ per se ac vi sua actioneque, quod est ex *opere operato*, influat in animos; quæ quidem vis a verbo ac promissione ducatur. Antiqua autem Ecclesia non modo de baptismo, verum etiam de Eucharistia idem a se credi docuit, dum eam quoque communicavit parvulis, probo quidem ritu, sed pro temporum ratione postea immutato. Confirmabant etiam parvulos baptizatos, si episcopus baptismum administraret. Tradunt quoque antiquæ synodi *sicut baptisma parvulis, ita pœnitentiæ donum nescientibus illabi, latenter infundi* [1], dato tamen antea fidei testimonio. Quod autem *Confessionis Augustanæ* articulo 13 condemnetur Pharisaica opinio *quæ fingat homines* (etiam adultos) *justos esse propter usum sacramentorum ex opere operato*, et quidem *sine bono motu utentis, nec docent requiri fidem*, nihil ad Catholicos aut Tridentinam fidem, quæ ubique, ac præsertim sessione 6, cap. 6, ac tota sessione 14, aperte repugnat; atque id quidem de adultis ; de infantibus vero *Confessio Augustana* consentit, ut dictum est.

Sane Catholici confitentur præter et supra bonos motus ac bonas, quæcunque sint, dispositiones, ipsamque adeo fidem, dari aliquid a Deo ; ipsam scilicet propter Christi merita sancto Spiritu intus operante justificationis gratiam; quod nemo diffiteatur, qui non Christi merita obscurare velit; atque hæc illa est efficacia *opere operato* tantopere exagitata a Luthero et lutheranis : quam tamen recto ac vero sensu ab Ecclesia intento et ipsi agnoverunt, ut patet.

[1] *Conc. Tolet.* XII, cap. 2; *Labb.*, t. 6, col. 1226.

CHAPITRE II.

Des sacrements, et premièrement du Baptême.

Nous n'avons point ici de dispute avec les luthériens, puisqu'ils conviennent avec nous de l'efficace et de la nécessité du baptême, tant à l'égard des petits enfants que des adultes.

Mais cet article nous peut servir à éclaircir le reproche qu'ils nous font d'enseigner une doctrine pharisaïque, en disant qu'on est sauvé par le seul usage des sacrements, et, comme on dit, en vertu de leur action, *ex opere operato*, sans qu'il soit besoin d'y apporter aucune disposition, ni d'avoir aucun bon mouvement en les recevant. C'est ce qu'on trouve répété à toutes les pages de la *Confession d'Augsbourg* et de l'*Apologie* [1], avec une exagération surprenante. Cependant nous ne disons rien qu'ils ne soient obligés de dire avec nous. S'ils disent que les adultes, pour profiter des sacrements, sont obligés d'y apporter la foi et le repentir, tous les docteurs catholiques et le concile de Trente en disent autant pour le baptême, pour la pénitence, pour la Messe, pour la communion, pour tous les sacrements en général et en particulier [2]. S'ils veulent que les sacrements produisent en nous quelque chose de surnaturel, qui est au-dessus de tous nos bons mouvements, et s'ils attribuent ces bons effets à la promesse, à la parole, aux mérites de Jésus-Christ et à l'efficace de sa mort, c'est précisément notre doctrine, dans tous les endroits qu'on vient de marquer. Si nous disons que la vertu des sacrements est si grande, que leur effet s'étend jusqu'aux enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, on voit que les luthériens en sont d'accord. L'ancienne Eglise montrait bien qu'elle avait la même opinion de l'Eucharistie, lorsqu'elle administrait aux enfants aussi bien que le baptême, par une coutume bonne en elle-même, et qui n'a été changée que par des raisons de discipline. On leur donnait la confirmation avec le baptême, quand l'évêque était présent. C'était aussi la coutume de donner la pénitence et la réconciliation à ceux qui les avaient demandées; et l'on y reconnaissait pour eux une grâce occulte, encore que dans le temps qu'on les leur donnait ils fusssent sans connaissance. Ainsi tous les sacrements ont leur efficace, non point par les éléments qu'on emploie, mais, comme on l'a déjà dit, en vertu de la parole et des promesses, qui est ce qu'on appelle dans l'école, *ex opere operato*.

[1] Art. 13, etc. — [2] Sess. 6, 13, 14, 24.

Sur l'intention du ministre, notre auteur ne trouve rien à reprendre dans le sentiment de quelques-uns de nos auteurs, et l'on est libre de le suivre, puisqu'il avoue que l'Eglise ne l'a pas improuvé.

ARTICULUS II. — *De Eucharistia, ac primum de reali præsentia.*

Hic quoque nulla controversia est, Deoque agendæ gratiæ, quam fieri possunt maximæ, quod articulum longe omnium difficillimum imo solum difficilem, *Confessio Augustana* retinuerit. Eam fidem firmat et illustrat *Apologia* laudatque Cyrillum dicentem : *Christum corporaliter nobis exhiberi in Cœna* [1]; Christum sane eumque totum; neque tantum corpus aut sanguinem, sed utique totum et anima et corpore et sanguine, iisque ipsa semper divinitate conjuncta : unde subdit : *Loquimur de præsentia vivi Christi* : *Scimus enim quod* MORS EI NON DOMINABITUR [2].

Hæc igitur sufficiunt ad realem præsentiam. Vir autem clarissimus amovet ubiquitatem, quæ Catholicis gravissima et intoleranda videretur.

De l'Eucharistie, et premièrement de la présence réelle.

Il y a beaucoup à louer Dieu de ce que cet article, qui est le plus difficile, et, pour mieux dire, le seul difficile dans nos controverses, est demeuré inviolable et dans son entier parmi les luthériens; ce qui montre une providence particulière pour faciliter leur retour. Car, quoi qu'on puisse dire, ils croient la réalité comme nous, et Jésus-Christ présent tout entier en son corps et en son sang, en son âme et en sa divinité, comme l'explique l'*Apologie* [1]; et c'est pourquoi elle ajoute, que la présence qu'elle reconnaît est la présence « de Jésus-Christ vivant, puisque nous « savons, » dit-elle, « que la mort ne le domine « plus ; » ce qu'il est bon de remarquer à cause des luthériens, qui, ne songeant pas aux décrets publics de leur religion, semblent quelquefois se moquer de ce que nous appelons la *concomitance*.

Pour ce qui est de l'ubiquité, encore qu'elle soit suivie de presque tous les luthériens, le savant auteur nous en délivre avec raison, puisqu'elle ne se trouve point dans la *Confession d'Augsbourg*, dans l'*Apologie*, ni dans les *Articles de Smalcalde;* et c'est ôter un grand scandale, que d'exterminer ce prodige de toutes les écoles chrétiennes.

ARTICULUS III. — *De transsubstantiatione.*

Transsubstantiationis articulum, quantum in ipso fuit, vir doctissimus plene composuit; neque quidquam a Lutheranis postulamus, quam ut admittant illam, *analogiæ fidei* congruentem ac *vi verborum institutionis in sacra cœna factam mutationem mysteriosam, per quam modo nobis imperscrutabili verificetur hæc propositio sanctis Patribus frequentissime usurpata :* PANIS EST CORPUS CHRISTI. Prorsus enim intellexit vir doctus, non nisi mutatione panis, eaque verissima, effici posse ut jam sit corpus Christi. Ultro autem concedimus ut, secundum ejus vota, « de modo illo quo Deus tantam rem perficit præscindamus, dixisse contenti modum illum esse incomprehensibilem et inexplicabilem; ita tamen comparatum, ut, interveniente arcana et inexplicabili mutatione, ex pane fiat corpus Christi. » Sic enim

De la transsubstantiation.

Il n'y a plus de difficulté sur cet article, si l'on croit, avec notre auteur, « qu'il se fait dans l'Eucharistie, par la vertu des paroles de l'institution, un changement mystérieux, par lequel se vérifie cette proposition si usitée par les Pères : Le pain est le corps de Jésus-Christ; » et il remarque très-bien que cette proposition ne peut être « vérifiée que par un changement réel ; puisque le pain n'étant pas de soi-même le corps de Jésus-Christ, il ne le peut être sans le devenir » par un changement aussi véritable que celui qui arriva dans les noces de Cana en Galilée, lorsqu'on y but, comme dit saint Jean [2], de « l'eau faite vin. » C'est ainsi que nous mangeons « le pain fait corps, » et que nous buvons « le vin fait sang. » Au reste, nous accordons facilement à l'auteur que, « sans entrer dans la manière dont

[1] Art. 10. — [2] *Ibid.*

[1] *Apol.*, p. 107, 108. — [2] *Joan.* II, 9.

efficitur, ut quam vere in illo nuptiari convivio, Christo operante, gustarunt *aquam vinum factam*[1], tam vere in hoc novo Christi convivio, *panem corpus factum, et vinum factum sanguinem* capiamus; quo etiam ratum sit illud, mutatione facta, panem id fieri et esse quod dicitur, nempe Christi corpus; quæ sane usque adeo analogiæ fidei Christique verbis congruunt, ut in *Apologia*[2], post clare constabilitam substantialem præsentiam, statim proclivi lapsu ad illam transmutationem fiat transitus. Testis enim adducitur *canon Missæ Græcorum, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat.* Addi potuisset *transmutante Spiritu sancto*, quo certior atque, ut ita dicam, realior illa mutatio esse intelligatur, per mirificam scilicet ac potentissimam operationem facta. Atque ibidem laudatur Theophylactus, archiepiscopus Bulgarius, diserte dicens: *Panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari*; quod non unus archiepiscopus Bulgarius, verum etiam alii Patres longe antiquiores unanimi voce dixerunt. Quæ recte intellecta nihil erunt aliud quam illa *transsubstantiatio*; hoc est panis, qui substantia est, in carnem quæ item substantia est, vera mutatio, nihilque desiderabitur præter solam vocem de qua litigare non est Christianum.

Ergo *Apologia Confessionis Augustanæ* aliqua sui parte *transsubstantiationem* laudat perspicuis verbis, nedum ab ea penitus abhorruisse videatur.

Quin ipse Lutherus in *Arculis Smalkaldicis* concilio œcumenico proponendis, tota secta approbante et subscribente, dixit: *panem et vinum in cœna esse verum corpus et sanguinem*[3], quod non nisi *mutationem panis in corpus verificari posse* vir ipse doctissimus confitetur.

Berengarius quoque in hanc consensit formulam: « Corde credo et ore confiteor panem et vinum quæ ponuntur in altari, per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris, substantialiter converti in veram et propriam et vivificatricem Christi carnem et sanguinem, et post consecrationem esse verum Christi corpus[4], » etc. quo fit manifestum in exponendo Eucharistiæ articulo, veræ præsentiæ substantiarum conversionem, qua panis jam sit corpus, semper fuisse conjunctam: unde eam conversionem contentiosius quam verius a Luthero fuisse rejectam vir doctissimus observavit, et ipsa Lutheri verba testantur[5].

ARTICULUS IV. — *De præsentia extra usum.*

Non fuerit difficilior de præsentia extra usum

[1] *Joan.*, II, 9. — [2] *Apol.*, c. 15. — [3] In lib. *Conc.*, art., 6, p. 330. — [4] Vide *Conc. Rom.* VI; *Labb.* tom. x, col. 378. — [5] *Luth.*, *De cap. Babyl.*

se fait ce changement, nous nous contentions de dire que du pain on fait le corps de Jésus-Christ, par un secret et impénétrable changement. »

Et il ne faut point que les luthériens reprochent à notre auteur qu'en cela il se soit éloigné des principes de sa religion, puisqu'il est vrai, comme il le remarque, que Luther n'a point eu d'aversion de cette doctrine, et qu'en effet il déclare qu'il ne la rejette qu'à cause qu'on le pressait trop de la recevoir[1]. C'est pourquoi il trouva bon qu'on insérât et qu'on approuvât dans l'*Apologie*[2] le canon de la Messe grecque, où celui qui offre le sacrifice prie Dieu, en paroles claires, *que du pain changé il se fasse le corps de Jésus-Christ*; à quoi l'on pouvait ajouter que ce *changement* est marqué comme *fait par l'opération du Saint-Esprit*, afin qu'il paraisse encore plus réel et plus effectif, étant produit par une action toute-puissante.

On loue encore, dans la même *Apologie*[3], un passage de Théophylacte, archevêque des Bulgares, qui dit en termes exprès, « que le pain n'est pas seulement une figure, mais qu'il est vraiment changé en chair. » Tous ces passages, qui marquent un si réel changement du pain au corps, sont rapportés dans l'*Apologie*, à l'occasion de la *Confession d'Augsbourg* où il s'agissait de s'expliquer sur la présence réelle; ce qui montre que, pour la bien expliquer, on tombe naturellement dans le changement de substance; et par la même raison, quand Luther voulut expliquer cette présence d'une manière si précise qu'elle ne laissât aucune ambiguïté, il tomba dans cette expression, dont notre auteur vient de dire qu'elle ne se peut vérifier que par un véritable changement: « Dans la Cène, le pain et le « vin sont vraiment le corps et le sang de Jésus- « Christ[4]; » et c'est ainsi que tout le parti, assemblé à Smalcalde avec Luther, dressa l'article de l'Eucharistie, pour le présenter en cette forme au concile qu'on allait tenir. Ainsi plus on veut parler nettement et précisément sur la présence réelle, plus on tombe dans les expressions qui n'ont de sens qu'en admettant un changement de substance en substance; c'est-à-dire en d'autres termes, la *transsubstantiation* que nous confessons.

De la présence hors de l'usage.

Nous n'avons point à disputer avec notre au-

[1] *Luth.*, *De cap. Babyl.*, etc. — [2] *Apol.*, p. 15. — [3] *Apol.*, p. 15. — [4] *Art. Smalc.*, art. 6, in lib. *Conc.*, p. 330.

litigatio, si res ad originem atque ipsa principia reducatur. Neque enim eam aut *Confessio Augustana*, aut *Apologia*, aut *Articuli Smalkaldici* reprehendunt ; neque in primis disputationibus inter Catholicos et protestantes habitis, de illa præsentia aut eam consecuta elevatione, ulla legitur unquam fuisse concertatio.

Neque Lutherani in *Confessione Augustana* ejusque *Apologia* elevationem memorant inter ritus a se sublatos aut reprehensos : quin potius in eadem Apologia memorant cum honore Græcorum ritum, in quo fiat consecratio a manducatione distincta [1] : neque Lutherus aut Lutherani ab elevatione abhorrebant aut eam sustulerunt, nisi ad annum 1542, 1543, neque tamen improbarunt : imo retineri potuisse fatebantur, ut esset testimonium præsentiæ Christi [2].

Neque ea de re cum viro doctissimo contendere opus est, postquam ipse constituit ad institutionis verba *eorumque vi* fieri conversionem panis in corpus : nec immerito. Non enim dixit Christus : Hoc erit, sed *Hoc est* : aut apostoli manducare jussi ut esset Christi corpus, sed *quia erat* ; cujus dicti simplicitas, si semel infringitur, concident universa Lutheri et Lutheranorum argumenta περί τοῦ ῥητοῦ : Zuingliani et Calvinistæ eorumque dux Berengarius vicerint. Utcumque autem rem habeant, sane attestatur præsentiam Christi ipsa asservatio, quam nemo negaverit in Ecclesia fuisse perpetuam ; namque ab ipsa origine domum deportatus, atque ad absentes et ægros delatus, ac diu asservatus sacer iste cibus : attestatur et illud antiquissimum atque apud Græcos celeberrimum quod vocant præsanctificatorum sacrificium. Non solent autem nunc docti Lutherani improbare eos ritus quos antiquissimos esse constiterit. Neque circumgestatio Christum ex Eucharistia depellat, neque ab usu esuque aliena est, cum et reservata et circumgestata hostia comedi jubeantur ; quod sufficit ut tota sacramenti ratio impleatur.

teur de cette présence, puisque nous venons d'entendre que par la *consécration, et en vertu des paroles de l'institution, le pain est fait le corps de Jésus-Christ*. Il est donc fait tel aussitôt que les paroles sont prononcées ; et il ne dit rien en cela de particulier, puisque même ce sentiment est autorisé dans l'*Apologie* par la Messe grecque [1], où l'on voit la consécration avec son effet entièrement distinguée de la manducation.

Ce n'est donc pas sans raison que notre auteur a parlé dans le même sens, ni qu'il reconnaît Jésus-Christ présent aussitôt après les paroles ; puisque le Sauveur n'a pas dit : « Ceci sera, » mais « Ceci est, » et qu'il ne commande pas de manger l'Eucharistie, afin qu' « elle fût son « corps, » mais parce qu' « elle l'était. » Que si une fois on laisse affaiblir la simplicité de cette parole, tous les arguments de Luther et des luthériens, sur la force de la parole et sur la nécessité de retenir *le sens littéral*, tomberont par terre : et Zwingle, et Œcolampade avec Bérenger, leur premier auteur, gagneront leur cause.

Aussi ne voyons-nous pas que Luther, qui contestait autant qu'il pouvait, ait rien contesté sur cela. Il n'a ôté l'élévation qu'en 1542 ou 1543, vingt ans et plus après sa réforme ; et loin de l'avoir ôtée comme une chose mauvaise, il déclare encore dans sa petite Confession en l'an 1544, qu'elle peut être gardée comme un témoignage de la présence de Jésus-Christ. Je passe les témoignages de l'antiquité, la réserve de l'Eucharistie dès les premiers temps, la coutume de la porter aux absents et aux malades, celle du sacrifice des présanctifiés, ancien et si solennel dans tout l'Orient, pour ne rien dire de plus, et beaucoup d'autres exemples où il paraît qu'on ne croyait pas que l'Eucharistie reservée perdît sa vertu, ni la présence de Jésus-Christ. On ne voit donc pas pourquoi elle la perdrait, lorsqu'on la porte en cérémonie ; puisque même cette hostie qu'on porte doit être mangée, selon les lois de l'Eglise, ce qui suffit pour y conserver toute l'essence de ce sacrement.

ARTICULUS V. — *De adoratione.*

Quid in hoc sanctissimo sacramento adoretur catholica Ecclesia non relinquit obscurum, ipsa Tridentina synodo profitente *in sancto Eucharistiæ sacramento Christum unigenitum Dei Filium, esse cultu latriæ etiam externo adorandum* [3] : quo sensu eadem synodus docet *latriæ cultum sacramento exhibendum, eo quod illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credamus, quem*

De l'adoration.

Notre auteur a cru voir quelque division entre les Catholiques sur ce qu'ils adorent dans l'Eucharistie, les uns voulant, dit-il, que ce soit l'hostie, et les autres Jésus-Christ présent, à quoi il souhaite que l'on s'accommode. Mais l'accommodement est aisé, et le concile de Trente lui accorde ce qu'il demande, lorsqu'il détermine que l'objet de l'adoration est Jésus-Christ présent, et, ce qui est la même chose, « le sacre-

[1] *Apol.*, tit. *De Cœn. et de vocab. Miss.*, p. 157, 254. — [2] Vide *Luth.*, *Parv. Conf.*, an. 1544. — [3] Sess. 13, cap. 5.

[1] *Apol.*, *ibid.*

Pater introducens in orbem terrarum dicit : ET ADORENT EUM OMNES ANGELI [1]. Quo etiam sensu Lutherus ipse, nequicquam frementibus Zuinglianis, in ipso vitæ exitu, ne sententiam mutasse videretur, *adorabile sacramentum* dixit [2].

« ment, en tant qu'il contient ce même Dieu « dont il est écrit [1] : » QUE TOUS LES ANGES L'ADORENT. C'est en ce sens que Luther a nommé le *sacrement adorable* [2], jusqu'à la fin de sa vie, afin qu'on ne soupçonne pas qu'il ait changé. Voilà donc ce qu'on adore parmi nous et non autre chose; et si quelques-uns ont voulu qu'on adorât les espèces, c'est par accident; de même qu'en se prosternant devant l'empereur, on se prosternait par accident devant la pourpre qu'il portait.

ARTICULUS VI. — *De sacrificio.*

Laudat vir eruditus Cyprianum et Cyrillum, qui vocant Eucharistiam *verissimum ac singulare sacrificium, Deo plenum; verendum, et sacrosanctum sacrificium*; alios in rem sanctorum Patrum locos, oblationem, imo immolationem arcanam et invisibilem professos a visibili manducatione distinctam. Ipse ultro haud refugit quin admittatur « non modo sacrificium improprie dictum, sed etiam incomprehensibilis quædam oblatio corporis Christi, semel pro nobis in mortem traditi, atque hoc sensu verum, aut si ita loqui cupias, quodam modo proprie dictum sacrificium. » Neque de *proprie dicto* dubitat, nisi secundum eam acceptionem qua *proprie dictum sacrificium* occisionem includit. Atque hæc, si eo modo quo a summo viro dicta sunt proponantur, catholicam doctrinam complectentur, integram; quam sane doctrinam neque *Confessio Augustana* aut *Apologia* refugiant. Id enim vel maxime atque assidue improbant, Missam esse opus quod homines sanctificet absque bono motu utentis, aut quod actualia peccata dimittat, cum crucis sacrificio originale deletum sit, aut alia ejusmodi, quæ ne quidem Catholici somniarint.

Laudat autem *Apologia* passim [3] liturgiam Græcam, non modo ejusdem cum Romana sensus ac spiritus, verum etiam iisdem quoad substantialia contextam vocibus.

In utraque enim ubique inculcatur oblatio victimæ salutaris, corporis scilicet et sanguinis Domini, ut rei præsentis Deoque exhibitæ, cujus etiam societate preces fidelium consecrentur. Quale sacrificium a Patribus agnitum vir clarissimus demonstravit [4] : neque quis merito refugerit, quin ipsa consecratio etiam a manducatione distincta, præsensque Christi corpus res sit per se Deo grata et acceptabilis, quod quidem nihil est aliud quam illud ipsum sacrificium ab Ecclesia catholica celebratum; ut Cœna quidem

[1] [illegible] 13, cap. 5. — [2] *Luther., Cont. art. Lovan.*, art. 28. — [3] Cap. *De Cœna*, p. 157; *De vocab. Miss.*, p. 274. — [4] *Vide* p. seq., art. 8.

Du sacrifice.

L'auteur décide en un mot cette question, lorsqu'il déclare qu'on « pourrait peut-être accorder que l'Eucharistie n'est pas seulement un sacrifice commémoratif et improprement appelé tel, mais encore une certaine oblation incompréhensible du corps de Jésus-Christ, auquel sens c'est un véritable sacrifice, et même proprement dit d'une certaine manière. » Il n'y a là que le *peut-être* à ôter, pour nous accorder ce que nous demandons. Car si l'auteur paraît avoir quelque peine d'avouer, sans restriction, que c'est ici un sacrifice *proprement dit*, il déclare que c'est par rapport à l'acception du mot de sacrifice, selon laquelle il enferme *la mort et l'occision effective de la victime.* Mais, au reste, qui peut douter que la présence de Jésus-Christ ne soit pas elle-même agréable à Dieu? que le lui rendre présent de cette sorte, ne soit en effet le lui offrir de cette manière incompréhensible que l'auteur admire ; de sorte que la doctrine de la présence réelle infère naturellement celle du sacrifice? et si nous considérons tout ce qu'allègue l'auteur pour l'établir, assurément le *peut être* n'aura plus de lieu, puisqu'il a rapporté huit ou dix passages des Pères les plus anciens, et des Eglises entières, où le sacrifice de l'Eucharistie est *appelé* « un très-véritable et singulier sacrifice : une immolation invisible du corps de Jésus-Christ, qui en devait précéder la manducation extérieure et sensible; une oblation qui a succédé à toutes celles de l'ancienne alliance, où la vérité de l'oblation subsiste dans son entier, n'y ayant que la forme qui en soit changée ; » et le reste, qu'on peut voir dans son savant écrit. Il conclut donc que « si les protestants veulent parler comme les Pères, il n'y aura plus rien ici qui nous arrête. » En effet, la force de la vérité a obligé l'Apologie à louer en plusieurs endroits la liturgie ou la Messe grecque, conçue dans le même esprit aussi bien que dans les mêmes termes que la latine ; puisque partout on ne cesse d'y inculquer l'oblation

semel posita, corporisque ac sanguinis credita præsentia, de sacrificio nullus sit altercandi locus.

ARTICULUS VII. — *De Missis privatis.*

Sane fatendum est Missas privatas, sive sine communicantibus, in *Confessione Augustana* et *Apologia* passim haberi pro impio cultu. Id tamen intelligendum videtur saniore ac temperatiore sensu, propter quasdam circumstantias potius quam propter rem ipsam. Adeo enim abest eruditus auctor ab illis Missis condemnandis, ut secundo postulato non abhorrere se ab iis ultro fateatur, neque præliminari sua unione facta, prohibiturum Lutheranos quominus sacris nostris, privatis, inquam, illis intersint.

Neque vero id ex suo sensu promit : sed palam profitetur nec ab ipsis *Confessionis Augustanæ* professoribus Missas illas privatas haberi pro illicitis, cum *intra suas quoque Ecclesias pastores sibi ipsis, nemine amplius præsente, sacram cœnam interdum exhibeant;* quod et ab aliis dictum comperimus, et ipso usu certum. Necessitatis casum obtendunt ; at si ea erat Christi voluntas et institutio, ut sacramentum non consisteret absque communicantibus, profecto præstabilius erat non communicare pastores quam communicare præter Christi institutum ; cum præsertim ex eorum sententia, de accipienda Cœna nullum sit præceptum Dominicum ; sit autem gravissimum ne præter institutionem accipiant.

Procul ergo abest illa quam fingunt necessitas. Quare dum solitarias, ut vocant, privatasque Missas illi quoque celebrant et probant, satis profecto intelligunt Dominicæ institutioni satisfieri, si apparato Domini convivio fideles invitentur ut et ipsi participent, quod pio et antiquo more synodus Tridentina præstitit [1] ; nec si assistentes a capiendo sacro cibo abstineant, ideo aut pastores eo privandi, aut magni Patris familias mensa minus instruenda erit, cum nec ipsi assistentes contemptu, sed potius reverentia abstineant, et voto spiritualique desiderio communicent, et interim spectatis mysteriis crucisque ac Dominici sacrificii repræsentatione piam mentem pascant : adeoque nec æquum sit Missas eas *privatas* appellare ac *solitarias*, quæ et plebis quoque nomine et causa, nec sine ejus præsentia piisque desideriis celebrentur.

du corps et du sang de Jésus-Christ comme d'une victime salutaire.

Des Messes privées

Quelque aversion que les protestants témoignent pour les Messes sans communiants, qu'on appelle les Messes privées, il est certain toutefois qu'ils en ont conservé l'usage. L'auteur a rapporté, comme un fait constant et reçu « dans leurs Eglises, que, lorsqu'il n'y a point d'assistants, les pasteurs ne laissent pas de se communier eux-mêmes. »

Il est vrai qu'il allègue ici le cas de nécessité ; mais il n'y a personne qui ne voie que si Jésus-Christ avait défendu de prendre la Cène de cette sorte, il vaudrait mieux ne point communier que de communier contre son précepte, d'autant plus que notre auteur soutient, dans son écrit, qu'il n'y a point de commandement absolu de communier ; mais qu'il y en a un très-exprès, supposé que l'on communie, de le faire selon les termes de l'institution ; ce qui montre que dans sa pensée et dans celle des autres protestants, pour sauver le fond de l'institution, il suffit de dresser la table de Notre-Seigneur, et d'inviter les fidèles à son festin, comme le concile de Trente l'a pratiqué [1], n'étant pas juste que la table du grand Père de famille ne se tienne pas, ou que les pasteurs cessent d'y participer, sous prétexte que les assistants s'en retirent ou par respect, ou autrement.

Cette doctrine est confirmée par notre auteur, lorsqu'il dit qu'après l'union préliminaire qu'il propose, il ne prétend pas qu'on empêche les luthériens d'entendre les Messes privées des Catholiques, marque certaine qu'on ne les croit pas dans le fond du cœur si mauvaises qu'on le dit, et que l'aversion qu'on en témoigne est attachée, ou à des abus, ou à de fausses interprétations des sentiments de l'Eglise, comme il serait aisé de le faire voir dans la *Confession d'Augsbourg* et dans l'*Apologie*.

ARTICULUS VIII. — *De communione sub utraque specie.*

Ex his luce est clarius utramque speciem non pertinere ad institutionis substantiam. Non enim magis ad eam pertinet quam communicatio cir-

De la communion sous les deux espèces.

Cette pratique des protestants sur les Messes sans communiants, nous ouvre une voie pour leur faire entendre la faiblesse des raisonne-

[1] Sess., 22, c. 6.

[1] Sess. 22, c. 6.

cumstantis plebis aut Cœnæ celebratio cum communicantibus. Neque enim Christus solus celebravit, solus accepit, sed cum discipulis, quibus etiam dixit : *Accipite, comedite, bibite,* et quidem *omnes* quotquot adestis, *hoc facite;* et tamen Lutherani quoque probant accipi a ministris alio ritu modoque quam *Christus instituit atque in Evangelio describitur.* Ipsius eruditi viri in secundo postulato verba transcribimus, in quibus profecto semper agnoscimus pium illud pacis studium; quod argumento est non quæcumque Christus fecit, dixit, instituit, ad ipsam institutionis substantiam pertinere. Fregit quoque panem, nec sine mysterio, cum et illud addiderit : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur;* et tamen Lutherani non urgent, neque usurpant fractionem illam, Dominicæ in cruce fractionis ac vulnerationis testem. Quare fixum illud : ad salutem sufficere cœnam eo modo sumptam quæ ipsam rei substantiam atque institutionis summam complectatur. Substantia autem hujus sacramenti ipse Christus, sub utraque specie totus, quod et Lutherani fatentur, ut vidimus : summa institutionis est annuntiatio mortis Dominicæ ejusque commemoratio, quam in unaquaque specie fieri satis constat, attestante Paulo ad earum quamlibet edixisse Dominum : *Hoc facite in meam commemorationem.* Neque Græci, quibus de commixtis speciebus nullam litem movent, magis annuntiant Dominicam mortem corpusque a sanguine separatum quam nos : neque Ecclesia catholica alterius speciei sumptionem ex contemptu omittit; quippe quam et probat in Græcis sibi communicantibus, et Latinis etiam pie atque humili animo petentibus sæpe concessit. Neque statim indixit plebi ut a sacro sanguine abstineret, sed ultro abstinentem irreverentiæ ac sacri cruoris per populares impetus effundendi metu laudans, ultroneam consuetudinem post aliquot sæcula legis loco esse voluit : quo etiam ritu mersionem in baptismo sublatam neminem eruditum latet. Neque Lutherani ab initio rem urgebant, atque omnino constat diutissime totiusque adeo quindecim vel viginti eoque amplius annis post Lutheranam reformationem initam, sub una specie in ea communicatum fuisse, neque propterea quemquam a communione ac sacra Christi mensa fuisse prohibitum. Quin ipse Lutherus communionem sub una vel utraque specie, inter indifferentia, qualis erat sacri cibi per manum tactio; imo vero inter res *nihili* memorabat [1]; quod postea, exacerbatis animis, plebis potius studio quam magistrorum arbitrio, crimini versum fuit. Id ergo vult Ecclesia ut petant, non

[1] *Epist. ad Gasp. Gust., Form. Mis., an.* 1523.

ments dont il se servent sur la communion sous les deux espèces. Car cette communion n'est pas plus de la substance de l'institution, que la communion des assistants, toutes les fois qu'on célèbre. Jésus-Christ n'a pas célébré seul: il n'a pas pris seul le pain céleste ; mais il l'a pris avec ses disciples, à qui il a dit : « Prenez, mangez, buvez tous ; faites ceci : » et toutefois M. Molanus, et avec lui,, comme il l'avoue, les Eglises luthériennes, demeurent d'accord que l'on peut célébrer la Cène sans d'autre communiant que le ministre ; c'est-à-dire, comme parle notre auteur lui-même, la célébrer d'une autre manière que celle *que Jésus-Christ a instituée, et autrement qu'elle n'est décrite dans l'Evangile* (ce sont ses propres paroles) : d'où il résulte qu'il ne s'ensuit pas que tout ce que Jésus-Christ a dit, fait et institué, soit de la substance de l'institution ; ce qui se confirme encore par la fraction, qui n'a pas été faite sans mystère, puisque Jésus-Christ a dit : « Ceci est mon corps, rompu pour vous ; » et néanmoins les luthériens ni ne la pratiquent ni ne la croient nécessaire, et ils retranchent sans scrupule une action qui représente le corps du Sauveur rompu à la croix par ses blessures. C'est donc, selon eux, comme selon nous, un principe incontestable, qu'il n'est pas nécessaire de pratiquer dans la célébration de ce sacrement tout ce que Jésus-Christ y a pratiqué, mais seulement ce qui appartient à la substance : or la substance est Jésus-Christ, qui se trouve avec son corps et son sang, son âme, sa divinité et sa personne tout entière sous chaque espèce, ainsi que nous avons vu que les luthériens en sont d'accord [1]. Le dessein essentiel de l'institution est d'annoncer, comme dit saint Paul [2], la mort de Notre-Seigneur, laquelle, selon les paroles de l'institution, et le récit que nous en fait le même Apôtre [3], est annoncée et rappelée en notre mémoire à la distribution de chaque espèce. On ne fait point de procès, aux Grecs qui n'annoncent pas la mort de Notre-Seigneur, dans le mélange des deux espèces, mieux que nous, qui en donnons séparément une seule. Ce n'est pas aussi par mépris que l'Eglise a réduit le peuple à une seule espèce, puisqu'elle trouve très-bon que ceux des Grecs qui sont dans sa communion reçoivent les deux, et que souvent elles les accorde à ceux qui les demandent avec humilité. Nous pouvons encore ajouter que la défense de recevoir l'une des espèces ne vient pas directement de l'Eglise ; mais que les peuples s'en étant retirés d'eux-mêmes, par la crainte des inconvenients qui arrivaient tous les jours, l'Eglise a changé en loi une coutume reçue, de

[1] Sup., p. 564. — [2] *I Cor.*, XI, 26. — [3] *Ibid.*, 24 et seq.

arripiant, ne piam matrem accusare et sacramentorum ritus licentius quam religiosius mutare sinantur.

Articulus IX.

De aliis quinque sacramentis, ac primum de pœnitentia et absolutione.

De absolutione privata in *Confessione Augustana* traditur [1], quod *retinenda sit*; et in antiquis editionibus legitur : « Damnant Novatianos, qui nolebant absolvere eos qui lapsi post baptismum redeant ad pœnitentiam. » *Apologia* vero : « Absolutio, inquit, proprie dici potest sacramentum pœnitentiæ. » Capite vero de numero et usu sacramentorum, postea quam sacramentorum proprie dictorum definitionem attulit, ut sint *ritus a Deo mandati addita promissione gratiæ*, subdit : « Vere igitur sacramenta sunt baptismus, Cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ : nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiæ quæ est propria Novi Testamenti [2] : » queis nihil est clarius. Quin etiam inter errores recensetur, « quod potestas clavium valeat ad remissionem peccatorum non coram Deo, sed coram Ecclesia; quod potestate clavium non remittantur peccata coram Deo [3]. »

Neque refugiunt in eodem pœnitentiæ sacramento tres pœnitentis actus, qui sunt contritio, confessio, satisfactio.

Et contritionem quidem *Confessio Augustana* inter partes pœnitentiæ reponit. Sane contritionem vocat, *terrores conscientiæ incussos agnito peccato* [4]. Neque quis rejiciat dolorem de pec-

[1] Art. 11 — [2] Pag. 200 et seq., cap. *De pœnit.* — [3] *Ibid.*, p. 164. — [4] Art. 12.

la même manière qu'elle a ôté, comme tout le monde sait, l'immersion dans le baptême qui n'y est pas moins nécessaire que le sont les deux espèces à l'Eucharistie. Aussi est-il bien constant que Luther n'a pas tant pressé d'abord l'obligation de communier sous les deux espèces, puisqu'au contraire il a parlé du rétablissement de la coupe, faite d'abord sans son ordre par Carlostad, comme d'une chose indifférente, semblable à celle de prendre *l'hostie de la main* [1], plutôt que de la bouche, et même comme d'une chose de *néant* ; et c'est un fait bien constant, que quinze ou vingt ans après sa réforme, plusieurs y communiaient encore sous une espèce, sans pour cela qu'on les rejetât de la table ou de la communion. En un mot, tout le dessein de l'Église, en cette matière, a toujours été qu'on lui demande plutôt humblement la coupe, que de l'arracher par force ; de peur aussi que par là on ne paraisse accuser l'Église, et changer les coutumes reçues dans l'administration des sacrements, avec plus d'emportement que de piété.

Des cinq autres sacrements, et premièrement de la Pénitence et de l'absolution.

La *Confession d'Augsbourg* veut que l'on conserve l'absolution privée ; et, dans les anciennes éditions, on condamne les novatiens, qui ne voulaient pas absoudre ceux qui étaient tombés après le baptême. Conformément à cette doctrine, l'*Apologie* décide que « l'absolution peut proprement être appelée un sacrement [2]. » Elle ajoute « que le baptême, la Cène et l'absolution sont de véritables sacrements, qui sont établis par le commandement de Dieu, avec promesse de la grâce propre à la nouvelle alliance, et que c'est une erreur de croire que, par la puissance des clefs, les péchés ne soient pas remis devant Dieu, mais seulement devant l'Église. » Je ne vois pas ce que l'on pourrait dire davantage.

Des trois actes du sacrement de Pénitence, et premièrement de la confession.

Le concile de Trente, et toute l'Eglise Catholique, établit trois actes du pénitent dans le sacrement de pénitence, la contrition, la confession et la satisfaction.

Pour la contrition et la repentance, on est d'accord qu'elle est absolument nécessaire pour recevoir l'absolution.

[1] *Epist. ad Gasp. Gnstol.* — [2] In lib. *Concord*, p. 200 et seq.

catis, cum spe veniæ, bono proposito, vitæque anteactæ odio ac detestatione; aut ullum est dubium quin sint actus boni ac necessarii, dicente Domino [1] : *Pœnitentiam agite, ac resipiscat unusquisque vestrum.*

De confessione in *Articulis Smalkaldicis : Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est* [2]. Quod autem enumeratio delictorum in *Confessione Augustana* rejici videatur, ideo fit, quod *sit impossibilis juxta psalmum* [3] *: Delicta quis intelligit* [4] ? Sed hunc nodum solvit Catechismus minor in *Concordiæ* libro inter authenticos libros editus, ubi hæc leguntur : « Coram Deo omnium peccatorum reos nos sistere debemus; coram ministro autem debemus tantum ea peccata confiteri quæ nobis cognita sunt, et quæ in corde sentimus [5]. » Subdit : « Denique interroget confitentem, num meam remissionem credis esse Dei remissionem ? affirmanti et credenti dicat : Fiat tibi sicut credis, et ego ex mandato Domini nostri Jesu Christi remitto tibi tua peccata, in nomine Patris, etc. [6]. »

A l'égard de la confession, Luther et tout le parti déclarent, dans les *Articles de Smalcalde, qu'il ne la faut point abolir, non plus que l'absolution* [1]. Il est vrai que la *Confession d'Augsbourg* semble rejeter le dénombrement des péchés [2], parce qu'il est impossible, conformément à cette parole : *Qui connaît ses péchés*? mais la *Petite confession de Luther*, qui est reçue dans tout le parti parmi les écrits symboliques, résout la difficulté par ces paroles: « Nous nous devons regarder devant Dieu comme coupables de tous les péchés; mais à l'égard de son ministre, nous devons seulement confesser ceux qui nous sont connus et que nous sentons dans notre cœur [3]; » après quoi on ordonne au confesseur d'interroger le pénitent en cette sorte : « Croyez-vous que mon pardon soit celui de Dieu ? et après qu'il a répondu : Je le crois, le confesseur lui doit dire : Qu'il vous soit fait selon votre foi; et moi, par le commandement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, je vous remets vos péchés, au nom du Père, » etc. Les confesseurs catholiques n'en font pas davantage.

Certum est protestantes a satisfactionis doctrina ideo maxime abhorrere, quia unus Christus pro nobis satisfacere potuit; quod, de plena et exacta satisfactione verissimum, neque unquam a Catholicis ignoratum. Non est autem consectaneum ut si Christiani non sunt solvendo pares, ideo nec se teneri putent ut pro sua facultatula Christum imitentur, dentque id quod habeant de ejus largitate, affligentes animas suas, in luctu, in sacco, in cinere, ac peccata sua eleemosynis redimentes, offerentes denique, more Patrum a primis usque sæculis, qualescumque suas satisfactiones in Christi nomine valituras ac per eum acceptabiles, ut supra diximus [7], ex Trid. synodo sess. 14. Quare nec satisfactio recte intellecta displiceat, cum dicat *Apologia* [8] : « Opera et afflictiones merentur non justificationem, sed alia præmia. » *De eleemosyna vero*, quæ vel præcipua inter illa satisfactiora opera recensetur : « Concedamus et hoc, inquiunt [9], quod eleemosynæ mereantur multa beneficia Dei, mitigent pœnas, quod mereantur ut defendamur in periculis peccatorum et mortis, » quæ sane eo pertinent ut, rejecta *satisfactionis*, quam universa antiquitas admisit, voce, tamen rem ipsam admittant.

De la satisfaction.

Il est vrai que la *Confession d'Augsbourg* et l'*Apologie* s'opposent beaucoup à la satisfaction; mais c'est plutôt au terme qu'à la chose même, puisqu'elle dit *que les bonnes œuvres et les afflictions*, qui sont en d'autres paroles ce que nous appelons les pénitences, *méritent non pas la justification, mais d'autres récompenses* [4]; et en parlant des *aumônes*, qui sont comptées par les catholiques parmi les œuvres satisfactoires les plus importantes: « nous accordons, » dit l'*Apologie* [5], « qu'elles méritent beaucoup de grâces, qu'elles adoucissent les peines, qu'elles nous méritent la grâce d'être protégés dans le péril du péché et de la mort; » ce qui est manifestement dire avec nous, en d'autres termes, qu'elles apaisent Dieu, et qu'elles satisfont en quelque manière à sa justice.

Quand donc les luthériens trouvent si mauvais que nous croyons pouvoir satisfaire à Dieu, ils l'entendent visiblement d'une satisfaction exacte et complète, qui en effet n'appartient qu'à Jésus-Christ; et nous n'avons jamais seulement pensé le contraire : mais si Jésus-Christ a pu offrir seul une entière satisfaction, il ne s'ensuit pas pour cela que nous ne puissions et ne devions faire par sa grâce le peu que nous pouvons pour l'imiter, en nous affligeant par le jeûne dans le sac et la cendre, *et rachetant nos péchés par nos*

[1] *Matth.*, III, 2. — [2] Art. 8, *De confes.* — [3] *Psal.* XVIII, 13. — [4] *Conf. ss. Aug.*, art. 12. — [5] Pag. 378. — [6] *Ibid.*, 380. — [7] Pag. 168. — [8] *Respons. ad arg.*, pag. 136. — [9] *Ibid.*, pag. 117.

[1] Art. 8 *Smalc.* — [2] *Conf. Aug.*, art. 11. — [3] Dans le liv. de *La Conc.*, p. 173. — [4] Pag. 136. — [5] Pag. 117.

aumônes, comme dit Daniel [1]; faisant enfin ce que nous pouvons pour contenter Dieu, et lui offrant, à l'exemple de l'ancienne Eglise dès les premiers temps, nos telles quelles satisfactions, qui tirent tout leur prix des mérites de Jésus-Christ, et ne sont reçues qu'en son nom, ainsi que nous l'avons dit [2] avec le concile de Trente [3].

ARTICULUS X.—*De quatuor reliquis sacramentis.*

En igitur jam tria sacramenta eaque proprie dicta, baptismus, Cœna, absolutio, *quæ est pœnitentiæ sacramentum.* Addatur et quartum : « Si ordo de ministerio verbi intelligatur, haud gravatim vocaverimus ordinem sacramentum ; nam ministerium verbi habet mandatum Dei, et habet magnificas promissiones [1]. »

De ritu ordinandi nulla erit difficultas, cum vir clarissimus in quinto postulato, unione quidem præliminari facta, nullam velit esse quæstionem quin ordinationes more Romano fieri debeant. Non ergo improbatus ordinandi ritus, quem, facta unione, retinendum censet.

Confirmationem sane et extremam unctionem fatentur esse « ritus acceptos a Patribus, non tamen necessarios ad salutem ; quia non habent mandatum, aut claram promissionem gratiæ [2] » Nemo tamen negaverit sic *acceptos a Patribus,* ut et a Scriptura deducerent : confirmationem quidem ab illa apostolica manus impositione, qua Spiritum sanctum traderent ; sacram vero unctionem infirmorum, quam *extremam* vocant, ab ipsis Jacobi verbis [3], qui hujus sacramenti presbyteros assignet ministros, ritum in unctionem cum oratione conjunctam, promissionem autem *remissionem peccatorum,* quæ promissio non nisi a Christi instituto proficisci queat, Jacobo hujus institutionis ac promissionis tantum interprete. Sic etiam apostoli impositione manus nihil aliud tradebant credentibus nisi ipsum a Christo promissum Spiritum, quo ad profitendum Evangelium, virtute ab alto induti, firmarentur.

[1] *Apol., ibid.,* p. 201. — [2] *Ibid.* — [3] *Jac.,* v, 14.

Des quatre autres sacrements.

Nous trouvons donc déjà dans l'*Apologie* trois sacrements proprements dits : le baptême, la Cène, l'absolution, *qui est,* dit-elle, *le sacrement de pénitence.* En voici un quatrième : « Si l'on entend par le mot ordre, le ministère de la parole, nous n'aurons point de peine, dit l'*Apologie* [4], à l'appeler un sacrement, puisqu'il est fondé sur le commandement de Dieu, et qu'il a de magnifiques promesses. »

La même *Apologie* reconnaît « la confirmation et l'extrême-onction comme des symboles sacrés, ou de saintes cérémonies qu'on a reçues des saints Pères, encore qu'elles ne soient point nécessaires au salut [5]. » Mais, premièrement, il faut convenir que les Pères, dont on reconnaît que nous les avons reçues, nous les ont données comme tirées de l'Ecriture, savoir la confirmation, de cette célèbre imposition des mains, par laquelle les apôtres donnaient le Saint-Esprit; et l'onction des malades, qu'on appelle ordinairement *extrême-onction,* des propres paroles de saint Jacques, qui assigne à ce sacrement les prêtres pour ministres; pour l'action extérieure, l'onction avec la prière; et pour la promesse, celle de la rémission des péchés, qui ne peut venir d'autre que de Jésus-Christ, et dont l'apôtre saint Jacques n'a pu être que l'interprète. Il en est de même des apôtres, lorsqu'ils donnaient le Saint-Esprit. On voit bien qu'ils ne peuvent avoir été les instituteurs ni les auteurs d'un tel don, et qu'ils n'ont fait qu'accomplir la promesse de Jésus-Christ, qui leur avait si souvent promis cet Esprit de force qu'ils reçurent à la Pentecôte, et qu'ils répandirent ensuite par l'imposition de leurs mains. Tout cela manifestement ne peut être qu'une institution divine, et c'est gratuitement, et contre toute la tradition, qu'on a osé dire qu'elles n'étaient que temporelles; ce qui aussi ne s'accorde pas avec ce qu'on vient de voir dans l'*Apologie,* qu'elles sont reçues des Pères.

Quant à ce qui est porté dans la même *Apologie,* que ces cérémonies, bien qu'elles soient an-

[1] *Dan.,* IV, 21. — [2] Ci-dessus, c. 1. — [3] Sess. 14, c. 8. — [4] Pag. 101. — [5] *Ibid.*

De matrimonio *Apologia* sic decernit : *habet mandatum Dei : habet promissiones* [1] . Quod autem attribuit eas promissiones *quæ magis pertineant ad vitam corporalem,* absit ut neget alias potiores ad progignendos educandosque Dei filios et hæredes futuros, ac sanctificandam eam corporum animorumque conjunctionem, quæ in Christo et Ecclesia magnum sacramentum sit, a Deo quidem institutum, sed a Christo Dei Filio restitutum ad priorem formam : unde etiam inter Christiana sacramenta cum baptismo recensitum antiquitas credidit, ut tradit Augustinus [2], sicut prædiximus [3].

Ergo, enumeratione facta, septem tantum computamus sacros a Deo Christoque constitutos ritus, et signa divinis firmata promissionibus ; neque propterea necesse est hæc omnia sacramenta ejusdem necessitatis esse, cum nec Eucharistia paris cum baptismo necessitatis habeatur. Omnino enim sufficit divina institutio atque promissio. Neque immerito vir doctus hanc controversiam inter eas recenset, quæ, verbis intellectis, non modo emolliri, sed etiam conciliari possint. Atque hæc de sacramentis, in quibus pertractandis maximas controversias ex ipsis Lutheranorum libris symbolicis compositas videmus.

[1] *Apol.*, p. 202. — [2] *De nupt. et concup.*, l. 1, n. 11, tom. x. — [3] Sup., col. 8?1.

ciennes, à quoi il fallait ajouter, et prises de l'Ecriture, ne sont pas nécessaires au salut, ce n'est pas assez pour les exclure du nombre des sacrements, puisqu'on est d'accord que l'Eucharistie n'est pas de même nécessité que le baptême ; et même que les luthériens disent, aussi bien que notre auteur, qu'il n'y a point de commandement absolu et précis de la recevoir. Ainsi ce ne sera pas une raison pour exclure un rite ou une action et cérémonie extérieure du nombre des sacrements ; et il suffit qu'on y trouve une institution divine avec la promesse de la grâce.

De cette sorte, le mariage ne peut être exclu de ce nombre, puisque déjà on ne doute pas que ce ne soit une institution divine, et qu'il ne soit établi comme un sacrement et un mystère de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. Car encore qu'il soit véritable, comme le dit notre auteur, que c'est une institution qui a précédé l'Evangile, et ainsi qui ne peut être attribuée spécialement à Jésus-Christ, il ne laisse pas d'être bien certain que Jésus-Christ l'a rétablie selon sa forme primitive, ce qui suffit pour en faire un sacrement de la loi de grâce.

Pour les *promesses,* l'*Apologie* demeure d'accord qu'il y en a dans le mariage [1] ; et si elle dit qu'elles *sont plutôt temporelles que spirituelles,* ce serait une étrange erreur de rejeter ces grandes promesses, qui regardent la production et l'éducation des enfants de Dieu et des héritiers de son royaume, et qui sont données pour sanctifier cette admirable union de corps et d'esprit, qui est spécialement établie pour figurer l'union intime de Jésus-Christ avec l'Eglise. C'est pourquoi les anciens docteurs n'ont point hésité à mettre le mariage parmi les sacrements de l'Eglise ; jusque-là, que saint Augustin [2], comme sait très-bien M. Molanus, le compare au baptême, afin qu'on ne doute pas qu'il ne l'ait tenu pour un sacrement véritable.

Ce n'est donc pas sans raison que ce docte auteur a regardé la controverse des sacrements comme consistant plutôt dans les mots que dans les choses, et pouvant être non-seulement diminuée, mais encore conciliée tout à fait par l'intelligence des termes ; de sorte qu'il ne paraît pas qu'on puisse s'y arrêter, surtout après que l'on a vu les difficultés principales manifestement terminées par les Confessions de foi des luthériens et par leurs écrits authentiques.

[1] Pag. 202. — [2] Aug., *De nupt. et concup.*, l. 1, c. 10.

CAP. III. — *De cultu et ritibus.*

Articulus primus. — *De cultu et invocatione sanctorum.*

De hoc articulo nullam aliam conciliationem quæsiverim quam eam quæ a viro clarissimo proposita est titulo *De invocatione sanctorum*, annotatis iis quæ eum in locum observavimus [1]. Cæterum ea de re nulla potest esse controversia, postquam vir doctissimus et Lutherani æquiores atque eruditiores in quarti et quinti sæculi doctrinam consenserunt ; de quorum sæculorum doctrina et praxi circa invocationem sanctorum et reliquiarum cultum, attestantibus ipsis reformatis quos vocant, Dalleo imprimis, libro eam in rem edito, aliis consentientibus, pridem constitit ; totque hujus rei in illa antiquitate exempla suppetunt, ut nulla dubitatio superesse possit.

Chapitre III. — *Du culte et des coutumes ecclésiastiques ; et premièrement du culte et de l'invocation des saints.*

Sur cela il ne faut point d'autre conciliation que celle qui est proposée par notre savant auteur, qui est que les Catholiques déclarent qu'ils ne prétendent demander aux saints, qui sont avec Dieu, de prier pour eux, qu'au même sens et dans le même esprit qu'ils demandent la même chose aux saints qui sont sur la terre ; et qu'en quelques termes que soit conçue cette prière, elle s'entend toujours par manière *d'intercession*, comme lorsqu'Elie disait à Elisée [1] : *Demandez-moi ce que vous voudrez, afin que je le fasse avant que d'être séparé de vous ; et Elisée répondit : Que votre esprit soit en moi.* On entend bien que ce n'était pas à Elie à disposer de l'esprit qui était en lui, qui était l'esprit prophétique et l'esprit des miracles, ou de quelque sorte qu'on voudra entendre ce double esprit d'Elie.

Il en est de même des autres grâces que nous demandons aux saints, soit à ceux qui sont avec Dieu, ou à ceux qui sont encore sur la terre. On entend naturellement qu'on ne leur demande rien, qu'à cause qu'on sait que Dieu accorde beaucoup à leurs prières ; ce qui nous fait sentir la bonté de Dieu, et ne blesse point sa souveraine grandeur, ni le culte qui lui est dû. Au reste, il n'est pas besoin que nous fassions sur cela une nouvelle déclaration, puisqu'elle est déjà toute faite dans le concile de Trente [2], et que d'ailleurs il ne reste plus aucune difficulté sur cette matière, puisqu'on est d'accord, par l'aveu constant des calvinistes mêmes, qui ont fait des livres exprès sur ce sujet, qu'en ce point et sur celui des reliques, notre pratique était établie, pour ne pas ici remonter plus haut, aux IVe et Ve siècles, dont les luthériens un peu modérés font profession de révérer la doctrine.

Articulus II. — *De cultu imaginum.*

Multis rationibus Lutherus Lutheranique contra Calvinistas evicerunt præceptum illud Decalogi : *Non facies tibi sculptile*, etc., adversus eos conditum qui ex idolis deos faciunt ; unde multi eorum ipsiusque Lutheri libri adversus imaginum confractores, deque imaginibus etiam in templo retinendis memoriæ causa, quæ jam pars honoris. Et quidem omnis cultus ratio inde proficiscitur, quod imagines, viro docto interprete, ***tanquam visibile et in oculos recurrens instrumentum adhibentur quo Christi aut cœlestium***

Du culte des images.

Luther et les luthériens ont démontré, aussi bien que les Catholiques, par des raisonnements invincibles, que ce commandement du Décalogue [3] : *Tu ne te feras point d'images taillées*, etc., ne regardait que les idoles dont les hommes faisaient des dieux. Par là il est démontré que l'usage que nous faisons des images n'est point marqué ni réprouvé par ce précepte. Par les mêmes raisons, le même Luther et les luthériens ont condamné les brise images, et ont conservé les images dans les Eglises, comme des monuments pieux et propres à rafraîchir la mémoire

[1] Vide hanc quæstionem plenius et luculentius digestam in dissertatione postea edenda, cui titulus est *De [illegible]bus*, etc., part. II, c. 5, art. 1.

[1] *IV Reg.*, II, 9. — [2] Sess. 25, *De invoc.* — [3] *Exod.*, XX, 4.

rerum memoriam, deinde per memoriam pios affectus *excitent*, qui semel in animo orti, per interiores actus innoxie se prodant. Placet ad prohibendos excessus viri docti doctrina, decretis Tridentinis consona[1], quod *imaginibus nulla credatur inesse divinitas vel virtus propter quam sint colendæ*. Addatur et illud ex septima synodo: *Imaginis honor ad primitivum transit*[2], et illud ex beato Leontio in eadem synodo[3]: « In quacunque salutatione vel adoratione intentio exquirenda; cum ergo videris Christianos adorare crucem, scito quod crucifixo Christo adorationem offerunt, et non ligno. Deleta enim figura separatisque lignis, projiciunt et incendunt. Itaque ad imaginem quidem corpore inclinamur, in archetypo autem mente et intentione defixi, figuras honoramus, salutamus, atque honorifice adoramus, utpote per picturam suam ad ipsum principale, ejusque recordationem attrahere nos valentes. » Quæ et elucidationis gratia protulimus, ac ne septima synodus in Oriente juxta atque Occidente suscepta, ex pravo intellectu amplius infametur.

[1] Sess. 25, *De invocat.*, etc. — [2] Act. 7; *Labb.*, tom. VII, col. 555. — [3] Act. 4; *ibid.*, c. 225 et seq.

des choses saintes; et cela même n'est autre chose qu'un commencement du culte que nous leur rendons, et le principe certain d'où on le déduit; puisque les images, comme notre auteur en convient, « servent à renouveler le souvenir de Jésus-Christ et des choses célestes, et avec le souvenir les pieuses affections et sentiments qui en naissent. » Mais, après que ces sentiments sont excités, quel inconvénient peut-on trouver à les exprimer au dehors par des actions convenables, puisque ces actes du dehors ne sont, après tout, qu'un signe et un témoignage des sentiments intérieurs, et une espèce de langage pour les exprimer? L'auteur, pour retrancher les abus, empêche qu'on ne croie *dans les images aucune divinité et aucune vertu pour lesquelles on les adore*; et cela est de mot à mot la même chose que le concile de Trente a enseignée [1]. Ce qu'ajoute judicieusement le même auteur sur le serpent d'airain est convaincant pour faire voir que les démonstrations extérieures d'attachement et de confiance, qu'on fait devant les images, ne s'y terminent pourtant pas, et que les choses sensibles ne font qu'avertir l'esprit de s'élever plus haut. C'est aussi ce qui est porté dans le concile septième, qui est le second de Nicée: *que l'honneur de l'image se rapporte à l'original*. Le même concile [2] transcrit un beau passage de Léonce, où il dit «que les Chrétiens font bien voir que leur adoration ne se termine pas à une croix, lorsqu'ayant séparé les deux bois dont elle est composée, non-seulement ils ne l'adorent plus, mais encore ils les jettent à terre ou les brûlent; ce qui montre que, dans l'honneur qu'ils rendaient auparavant à la croix, ils ne regardaient que la figure, qui les attirait au-dessus de toutes les choses visibles, » en sorte que leur esprit était élevé à Jésus-Christ, pendant que leurs yeux semblaient être attachés à cette matière sensible. M. Molanus a très-bien entendu que cette disposition de l'esprit n'a rien de blâmable; et Luther ayant démontré d'ailleurs, comme on vient de voir, que la défense du Décalogue regarde toute autre chose que cet usage des images, visiblement il ne reste plus aucune difficulté sur cette matière.

L'objection que l'on tire du terme d'*adoration* est une vieille chicane, fondée sur une équivoque; et les abus qu'on relève tant, encore que je confesse qu'il les faudrait empêcher, ne peuvent être un sujet de séparation, puisqu'après tout il est bien constant que personne n'est tenu de les suivre.

[1] Sess. 25. — [2] Act. 4 et 7, ubi sup.

Articulus III. — *De oratione atque oblatione pro mortuis, et purgatorio.*

Audiatur *Apologia Confessionis Augustanæ* a viro clarissimo citata in testimonium : *Quod allegant Patres de oblatione pro mortuis quam nos non prohibemus* [1]; et infra : Epiphanius citatur memorans *Aerium sensisse quod orationes pro mortuis sunt inutiles; neque nos Aerio patrocinamur.* Ergo precationes eas fateantur necesse est utiles esse iis pro quibus fiunt; quam utilitatem si negaverint ac rejecerint, profecto contra professionem suam tam claram Aerio patrocinabuntur. Id enim est quod Epiphanius in Aerio reprehendit. Sin autem orationem quidem probemus pro mortuis, oblationem vero improbemus, pars esset erroris Aerii quem *Apologia* cum Epiphanio et antiquis rejicit. Damnat enim Epiphanius Aerium dicentem : *Quæ ratio est post obitum mortuorum nomina appellare* [2]; ubi perspicuum est allegari ritum, teste Augustino in universa Ecclesia frequentatum *ut pro mortuis, in sacrificio cum suo loco commemorentur, oretur, ac pro ipsis quoque id offerri commemoretur* [3]. Unde enim Augustinus Aerii hæresim ex Epiphanio sic refert : *Orare vel offerre pro mortuis non oportere* [4]. Addit Epiphanius : *Cæterum quæ pro mortuis concipiuntur preces ipsis utiles sunt* [5]. Ne inane suffragium vivisque non mortuis profuturum suspicemur, firmat Augustinus eodem loco dicens : « Orationibus vero sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari non est ambigendum mortuos adjuvari : non est dubitandum prodesse defunctis pro quibus orationes ad Deum non inaniter allegantur. » Favent liturgiæ Græcorum in *Apologia* laudatæ [6], ubi hæc leguntur, fidelium defunctorum nominibus appellatis : *Pro salute et remissione peccatorum servi Dei N. pro requie et remissione animæ servi tui N.* Favet et Cyrillus, antiquissimus liturgiæ interpres dum *pro Pratribus* quidem, *prophetis, apostolis, martyribus, hoc est pro eorum memoria, offerri testatur, ut eorum*, inquit [7], *precibus Deus preces nostras audiat.* Cæterum et id addit : esse alios « pro quibus oretur, eo quod certo credatur eorum animas plurimum sublevari factis precationibus in sacrificio quod est super altari, oblatoque Christo ad eis nobisque impetrandam misericordiam. » Favent in Patribus ejusmodi loci innumerabiles omnibus noti. Hic autem liturgias commemorari oportebat, eo quod in *Apologia* laudarentur, cum certum sit in iis, quotquot sunt, duplicem institui mortuorum

[1] *Apol.*, cap. *De vocab. Miss.*, p. 274, 275. — [2] Hær. 75, tom. I. — [3] Serm. 32, *De verbis Apost.*, nunc 172, n. 2, tom. V. — [4] *Aug.*, hær. 53, tom. VIII. — [5] *Epiph.*, hær. 75. — [6] Pag. 274. — [7] *Cyril.*, catech. 5, *Myst.*, c. 328.

De la prière et de l'oblation pour les morts.

M. Molanus a produit sur ce sujet le témoignage de l'*Apologie*, et il est vrai qu'il est décisif, puisqu'on y voit ces paroles : « Nous n'empêchons pas qu'on ne prie pour les morts; » et, pour montrer dans quel esprit on doit faire cette prière, elle ajoute : « Saint Epiphane rapporte qu'Aërius croyait inutiles les prières pour les morts : mais nous ne prétendons point soutenir Aërius en cela. » Ainsi ces prières sont utiles, et le sont aux morts, puisque c'est le contraire de cela que saint Epiphane dont on loue le témoignage a blâmé dans Aërius. « Les prières, » dit ce Père [1], « qu'on fait pour les morts leur sont utiles. » Saint Augustin prêche aussi à son peuple « qu'il ne faut nullement douter que les prières ne servent aux morts, puisque ce n'est pas en vain qu'on les fait pour eux [2]. » Dans ce même endroit, il fait souvenir « le peuple de la coutume ancienne et universelle de l'Eglise, de faire mention expresse des morts dans le sacrifice, et d'exprimer qu'on l'offre pour eux; » d'où il conclut que cette oblation « leur est utile, pour être traités de Dieu plus doucement que leurs péchés ne méritent.

C'est aussi ce qu'exprime saint Epiphane, lorsqu'il condamne Aërius, qui disait : « Que sert aux morts qu'on récite leurs noms après leur mort? » où il fait une allusion manifeste à la coutume de les nommer dans le sacrifice, comme on vient de le voir dans saint Augustin : et c'est pourquoi ce même Père, dans l'*Extrait* qu'il fait du *Livre des hérésies* de saint Epiphane [3], rapporte celle d'Aërius en ces termes : « Il disait qu'il ne fallait point offrir ni prier pour les morts. »

Les liturgies des Grecs, souvent louées dans l'*Apologie*, confirment cette pratique et cette doctrine; puisqu'on y récite encore aujourd'hui les noms des fidèles trépassés, en disant : « Pour le repos de l'âme d'un tel et d'un tel, et pour la rémission de leurs péchés; » et saint Cyrille de Jérusalem, le plus savant et le plus ancien interprète de la liturgie, dit « qu'on offre le sacrifice en mémoire des apôtres et des martyrs [4], » mais qu'il « y a d'autres morts pour qui l'on prie, par la foi certaine qu'on a que leurs âmes sont soulagées par le sacrifice qui est sur l'autel, et par l'oblation qu'on y fait pour eux du corps et du sang de Jésus-Christ. »

Il ne reste donc aucun doute qu'on ne priât pour les morts dans le dessein de les soulager,

[1] Serm. 32, *De verbis Apost.*, nunc 172, ubi supr. — [2] *Aug.*, hær. 53, ubi sup. — [3] *Aug.*, hær. 53, ubi sup. — [4] *Cyril.*, *Catech. myst.*, catech. 5.

memoriam; aliorum quorum juvari precibus, aliorum quibus misericordiam impertiri supplicetur, ejusque rei gratia offeratur sacrificium, qua de re jam diximus [1]. His autem constitutis, vacabit omnis de purgatorio controversia; de quo quippe Tridentina synodus nihil aliud edixerit quam « et illud esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari. »

ainsi que nous faisons; et comme les luthériens déclarent en corps dans l'*Apologie* qu'ils ne veulent pas s'opposer à cette pratique, la question est décidée par cet aveu.

Nous sommes bien aises d'apprendre de M. Molanus qu'une partie des luthériens approuve, non-seulement cette prière, mais encore la pratique. C'est un reste des sentiments anciens que nous honorons dans le luthéranisme. Mais comme on a vu que l'antiquité, dont on veut suivre ici les sentiments, parle également de la prière et de l'oblation pour les morts, il ne faut pas diviser son témoignage, et l'une et l'autre pratique est également recevable.

Du purgatoire.

M. Molanus paraît embarrassé à expliquer ce qu'on pourra faire sur cette matière en faveur des Catholiques, et il se réduit à tenir la chose pour problématique, selon le sentiment qu'il attribue à saint Augustin. Mais la chose est maintenant bien facile, puisqu'on a vu saint Epiphane et dans les liturgies grecques, dont l'Apologie reçoit l'autorité, que les prières et les oblations faites pour les âmes des morts, sont faites pour leur soulagement. Ces âmes sont donc en état d'être soulagées, par conséquent dans un état pénible; et ce n'est pas de quoi a douté saint Augustin, puisqu'on vient de voir qu'il a dit « qu'il ne faut nullement douter que ces prières et ces oblations ne soulagent les âmes des morts; » ce qu'il répète par deux fois, et qu'il inculque jusqu'à dire que c'est la pratique ancienne et universelle de toute l'Eglise. On voit que, s'il a douté de quelque chose en cette matière, ce n'est pas du fond des peines dont les âmes peuvent être délivrées, mais de la manière dont elles sont affligées, par exemple, si c'est par un feu matériel. C'est de cela seulement que saint Augustin a douté, comme il paraît par les passages qu'on en produit; et l'Eglise n'a rien décidé sur ce sujet.

ARTICULUS IV. — *De votis monasticis.*

De his transacta res est, cum monachatus summam, dempto castitatis voto vir doctus approbet, et suis probari, imo et usurpari doceat. De castitati autem ex *Apologia* nulla difficultas, cum in ea laudentur, sanctisque accenseantur, Antonius, Bernardus, Dominicus, Franciscus [2], qui profecto et castitatem voverunt ipsi, et suis ut voverent auctores extiterunt. De Bernardo, Dominico et Francisco constat; Antonii autem et subsecuto tempore, quod nos votum vocamus,

Des vœux monastiques.

L'auteur approuve le fond des institutions et observances monastiques, à la réserve du vœu de continence perpétuelle. Mais l'*Apologie* a tranché plus net, puisqu'elle a mis au nombre des saints saint Antoine, saint Bernard, saint Dominique, saint François, qui certainement ont voué et fait vouer la continence perpétuelle à ceux qui se sont rangés sous leurs instituts.

On peut aussi remarquer ici que saint Bernard, saint Dominique, saint François, qui constamment ont vécu et cru comme nous, et qui comme nous ont dit et ouï la Messe, sont mis

[1] Sess. 25, decret. *De purgat.*, sup., part. I. — [2] *Resp. ad object.* et cap. *De vot.*, p. 99, 281.

illi propositum plerumque appellabant, a quo resilire, pedemque retro referre piaculum esset pari omnium sententia ut res ipsa docuit.

Cæterum cum sit liberum amplecti monachatum, non est cur quisquam ejus rei gratia unitatem abrumpat. Ad eam autem rem probationem requiri magnam, et fortasse majorem quam adhiberi soleat, ultro confitemur. Illud etiam observari placet, si ex *Apologiæ* decretis non modo Antonius, verum etiam Bernardus, Dominicus, Franciscus, pro sanctis viris habeantur, qui et Deiparam virginem ac sanctos quotidie invocabant, et Missam aliaque nostra omnia, ut notum est omnibus, frequentabant, nihil jam causæ superesse quominus nos quoque eadem fide cultuque ad sanctitatis præmia vocari intelligamur.

CAP. IV. — DE FIDEI FIRMANDÆ MEDIIS.

ARTICULUS PRIMUS. — *De scriptura et traditione.*

Vulgata versio, sancti Hieronymi nomine commendata, et tot sæculorum usu consecrata, ex viri doctissimi et Catholicorum placitis, imo vero ex concilii Tridentini verbis [1] ita pro authentica habetur, cæterisque *Latinis quæ circumferuntur editionibus* præfertur, tu nec textui originali nec antiquis versionibus, in Ecclesia sive orientali, sive occidentali receptis et usitatis, sua detrahatur veritas et auctoritas, sed usus regatur apud nos, certumque omnino sit ea versione ad fidei morumque doctrinam asserendam, sacri textus a Deo inspirati repræsentari substantiam et vim, quod sufficit. Neque litigandum videtur de traditionibus, cum viros doctissimos juxta atque candidissimos testes habeamus, eam « protestantium moderatiorum esse sententiam, non solum ipsam sacram Scripturam nos traditioni debere, sed etiam genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum et multa alia ex traditione duntaxat esse cognoscibilia : » quæ ex sequentibus firmabuntur.

Sane hic a viro doctissimo necessario postulandum, ut explicet restrictionem illam suam *de articulis tantum fundamentalibus* ex traditione interpretandis [2]. Quos enim appellaverit fundamentales articulos, an illos duodecim in Symbolo apostolico, sive in tribus quæ vocant symbolis recensitos? parum nostris controversiis terminandis traditio proficeret, cum de illis articulis nullam litem habeamus. Vult autem vir doctissimus ad nostras quoque controversias terminandas traditionem adhiberi interpretem et ducem, ut mox videbimus [3]. Non ergo tra-

[1] Sess., 4. — [2] Vid. sup. — [3] Art. seq.

au rang des saints dans l'*Apologie*. Il n'y a donc rien, parmi nous, qui exclue de la sainteté et du salut ; ce qui tranche tout en un mot.

Au reste, l'état monacal n'étant pas de commandement, cet article ne peut donner à personne un légitime sujet de séparation.

CHAPITRE IV.

Des moyens d'établir la foi, et premièrement de l'Ecriture et des traditions non écrites.

La Vulgate, à qui le nom de saint Jérôme et l'usage de tant de siècles attire la vénération des fidèles, est reconnue pour authentique, dans le concile de Trente, d'une manière qui ne blesse point l'illustre auteur, puisqu'il demeure d'accord, et qu'il a solidement prouvé, par beaucoup d'auteurs catholiques, que cette authenticité ne tend point à affaiblir l'autorité du texte original, ni des autres anciennes versions qui ont été usitées dans les Eglises ; mais à la préférer aux autres versions latines qu'on répandait dans le monde, selon les termes exprès du concile de Trente [1]. Pour ce qui est de la tradition, le même auteur demeure d'accord que nous lui devons « non-seulement l'Ecriture sainte, mais encore la légitime et naturelle interprétation de cette Ecriture, et qu'il y a des vérités que l'on ne peut connaître que par son secours ; » ce qui nous suffit, en sorte que cet article est pleinement concilié, si l'on en croit ce savant homme.

Quant à la restriction des articles fondamentaux, au discernement desquels il semble réduire l'autorité de la tradition, s'il entend par ces articles ceux qui sont contenus dans les trois Symboles reconnus par les luthériens, c'est en vain qu'il nous propose la tradition comme un moyen pour concilier les différends, puisque nous n'en avons aucun sur ces articles. Il faut donc qu'il reconnaisse la tradition, non-seulement à cet égard, mais encore dans tous les articles révélés de Dieu, et qui regardent la piété et le salut ; ce qui est précisément notre doctrine.

[1] Sess. 4. *Dec. de edit*

ditionis auctoritas ad solos illos fundamentales articulos restringenda est.

ARTICULUS II. — *De Ecclesiæ et conciliorum generalium infallibilitate.*

Ecclesiam esse infallibilem vir doctus agnoscere videtur his verbis : « Tale concilium, quod ad nostras controversias supremo et irretractabili judicio decidendas convocandum proponitur, pro fundamento et norma habeat Scripturam sacram canonicam Veteris et Novi Testamenti, consensumque veteris Ecclesiæ, ad minimum quinque priorum sæculorum, consensum etiam hodiernarum sedium patriarchalium, in quantum is pro ratione temporum haberi poterit [1].» Unde existit argumentatio luce clarior ; quod pro norma fundamentoque decidendarum fidei quæstionum habetur, illud profecto necesse est certæ et infallibilis auctoritatis esse : atqui consensus *Ecclesiæ* nec modo *veteris*, sed etiam hodiernæ ac *patriarchalium hodiernarum sedium pro norma fundamentoque habetur* decidendarum fidei quæstionum : ergo illi consensus certæ atque infallibilis auctoritatis est. Porro ille consensus *fundamenti* ac *normæ* loco ponitur, non solum ad decidendas quæstiones circa præcipuos illos ac fundamentales articulos, de quibus nulla lis, est, verum etiam ad omnes nostras controversias dirimendas : ergo ille consensus habendus est infallibilis ac certæ auctoritatis, non tantum circa illos fundamentales articulos, sed etiam circa omnes illos, qui quocumque modo, ad sacramenta, ad cultum ad veram pietatem salutaremque doctrinam, atque omnino ad salutem pertineant.

Neque tantum Ecclesia ipsa eo modo sit infallibilis, sed etiam concilium illam legitime repræsentans ; cum vir doctissimus tali concilio nostras controversias, quotquot sunt, reservet judicandas, tam certo judicio ut ab ejus judicii auctoritate recedere nemini liceat [2], et quicunque recesserit canonum ultioni subjaceat ; hoc est, sit anathema ac pro ethnico et publicano habetur, ut supra diximus [3].

Neque vero hæc sunt viri clarissimi, ut modeste profert, *privatæ cogitationes* ; verum etiam ipsius *Confessionis Augustanæ* et *Apologiæ* [4] : cum assidue provocent ad veterem Ecclesiam, imo etiam, sua doctrina exposita, diserte dicant : « Hæc summa sit doctrinæ quæ in Ecclesiis nostris traditur, et consentaneam esse judicamus propheticæ et apostolicæ Scripturæ et catholicæ Ecclesiæ, postreme etiam Ecclesiæ Romanæ,

[1] Tit. *Conc.*, condit., 5. — [2] *Ibid.* — [3] Sup., p. 547. — [4] *Conf. Aug.*, conclus.

De l'infaillibilité de l'Eglise, et des conciles œcuméniques.

C'est tenir au fond l'Eglise infaillible, que de dire, avec notre auteur, « qu'il se tiendra un concile général, où toutes nos controverses seront décidées en dernier ressort et sans retour, et que ce concile aura pour fondement et pour règle l'Ecriture, le consentement de l'ancienne Eglise, du moins des cinq premiers siècles, et même le consentement des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, autant qu'on pourra. « C'est, dis-je, tenir au fond l'Eglise infaillible, puisque si le consentement de l'Eglise ancienne et moderne, y compris même le consentement des Eglises patriarchales d'aujourd'hui, est la règle et le fondement des décisions qu'on doit faire en dernier ressort, il ne se peut que l'Eglise même, dont le sentiment est une règle et qui doit faire ces décisions, ne soit infaillible.

Que si l'Eglise est infaillible le concile qui la représente, et qui en contient par conséquent toute la vertu, l'est aussi ; et c'est pourquoi notre auteur y renvoie les questions de la religion, sans qu'il soit permis de réclamer contre, *sous les peines portées par les canons*, c'est-à-dire sous peine d'anathème. En cela notre auteur ne fait que suivre le sentiment unanime de tous les protestants, puisqu'on voit, dans tous leurs actes, qu'ils n'établissent leur réforme que par provision, *et jusqu'à la décision du concile général*, auquel ils appellent et se rapportent ; ce qui est même expressément porté dans la Préface de la *Confession d'Augsbourg*, et même dans la conclusion de la Confession des quatre villes présentées en même temps à Charles V par le second parti des protestants ; en sorte qu'on ne peut douter de leur sentiment unanime, si leurs déclarations les plus authentiques ne sont pas une illusion.

Les luthériens déclarent encore authentiquement, dans la même *Confession d'Augsbourg* et dans l'*Apologie* [1], « qu'ils ne méprisent point le consentement de l'Eglise catholique ; qu'ils se sentent obligés, par l'autorité de l'Ecriture et par celle de l'ancienne Eglise, à soutenir la doctrine qu'ils ont professée ; qu'elle est conforme aux Ecritures prophétiques et apostoliques, à l'Eglise catholique, et enfin à l'Eglise romaine, autant qu'elle est connue par ses écrivains. »

Si tout cela est sérieux comme il le doit être,

[1] *Confess. d'Augs.*, art. 21 ; *Apolog.*, *Rép. aux arg.*, p. 171, etc.

quatenus ex probatis auctoribus nota sit; non enim aspernamur consensum catholicæ Ecclesiæ. » Memorandumque illud imprimis : « Non enim adducti prava cupiditate, sed coacti auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ, amplexi sumus hanc doctrinam. » Sic *Confessio Augustana*, art. 21, et luculentissime in primis editionibus. In libro vero *Concordiæ*, p. 20, nonnulla detracta sunt; illud scilicet *quod coacti sint auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ* [1] : quasi vererentur de Ecclesia fortius et magnificentius dicere quam par esset. Eamdem de Ecclesiæ certa auctoritate doctrinam, sane in responsione ad argumenta, *Apologia* toties inculcat, ut in locis referendis frustra operam collocemus. Hæc si non inaniter proferuntur, certo documento sunt, viri doctissimi aliorumque moderatiorum ad veterem Ecclesiam provocantium *cogitationes*, ex intimo *Augustanæ Confessionis* atque *Apologiæ* sensu esse deprompt.as [2].

Articulus III. — *De conciliorum generalium auctoritate speciatim.*

Protestantes Catholicis vitio solent vertere quod cum Ecclesiæ infallibilitatem agnoscant, de hujus infallibilitatis subjecto nihil certi habeant, cum pars in Papa etiam solo, pars in conciliis œcumenicis, pars in Ecclesia toto orbe diffusa infallibilitatem collocent. Horum ergo gratia nobis fœdum incerti animi vitium atque apertam repugnantiam objiciunt. Neque animadvertere volunt eas sententias, quas repugnantes putant, communi omnibus dogmate ac veritate niti. Qui enim Papam vel solum putant esse infallibilem, quanto magis cum synodum consentientem habeat; si vero synodum, quanto magis Ecclesiam, quam ipsa synodus repræsentat ? Aperta ergo calumnia sit, quod nos Catholici de infallibilitatis subjecto nihil certi habeamus, cum pro indubitato apud nos habeatur, et Ecclesiam Catholicam, et concilium eam repræsentans infallibilitate gaudere ; concilium autem legitimum illud sit, cui tota Ecclesia et pro œcu-

[1] *Rep. ad object.*, p. 171. — [2] *Ibid.*, pag. 141, 143, 146, etc.

et que de telles déclarations faites par tout le parti, je ne dirai pas à la face de tout l'Empire et de l'Empereur, mais à la face de toute la terre ne soient pas un jeu, il est plus clair que le jour, que, dans les choses qu'a dites notre auteur à l'avantage de l'Eglise et des conciles, il n'y a rien de particulier, rien qui ne soit contenu dans les actes les plus authentiques de sa religion.

Il ne reste plus qu'à lui demander ce qu'il appelle l'ancienne Eglise, et pourquoi il borne l'autorité de ses sentiments aux cinq premiers siècles, et celle de ses conciles universels aux cinq premiers. Jésus-Christ a-t-il borné l'assistance qu'il a promise à son Eglise, et renfermé dans les cinq premiers conciles généraux l'autorité de ces saintes assemblées ? Celui que notre auteur veut qu'on assemble, pour décider les questions qui nous divisent, ne sera-t-il pas de même autorité que ces cinq premiers ? Il faut avouer que ces restrictions, qu'on apporte à l'autorité de l'Eglise et des conciles, ne s'entendent pas; et nous voyons aussi qu'on passe plus loin, puisque notre auteur en vient enfin à joindre au consentement de l'ancienne Eglise celui des Eglises patriarcales d'aujourd'hui, auxquelles la *Confession d'Augsbourg* et l'*Apologie* ont joint avec raison l'Eglise romaine, comme la première de toutes les patriarcales, ainsi que notre auteur les reconnaît; en sorte qu'il n'y a plus rien à demander aux protestants, sur cette matière, qu'une doctrine suivie et un parfait consentement avec eux-mêmes.

Où réside l'infaillibilité de l'Eglise.

Les protestants nous reprochent que nous mettons dans l'Eglise une infaillibilité à laquelle nous ne pouvons assigner aucun sujet, puisque les uns la mettent dans le Pape seul, les autres dans le concile universel, et les autres dans tout le corps de l'Eglise répandue par toute la terre. Ils ne veulent pas voir que ces sentiments, qu'ils supposent contraires les uns aux autres, s'accordent parfaitement, puisque ceux qui reconnaissent l'infaillibilité dans le Pape, même seul, la reconnaissent, à plus forte raison, quand toute l'Eglise est d'accord avec lui; et que ceux qui la mettent dans le concile la mettent à plus forte raison dans l'Eglise que le concile représente. Voici donc la doctrine catholique parfaitement concordante dans toutes ses parties. L'infaillibilité réside originairement dans le corps de l'Eglise ; d'où il s'ensuit qu'elle réside aussi dans le concile, qui la représente et qui la renferme en vertu; c'est-à-dire dans un concile qui, se portant publiquement pour œcuménique, demeure

menico se gerenti communicet, et rebus dijudicatis adhærescendum sentiat; ut concilii auctoritas ipsa Ecclesiæ universæ auctoritate et consensione constet; imo vero ipsissima sit catholicæ Ecclesiæ auctoritas.

Tale ergo concilium pro infallibili habemus exemplo majorum. Nam, ut ex multis pauca commemoremus, concilium quintum, a viro clarissimo inter illa recensitum quæ protestantes admittunt, collatione octava, ad apostolici concilii exemplar, secutorum conciliorum auctoritatem exigit; et Cœlestinus Papa ad Ephesinam synodum eamdem in sententiam scribit sic [1]: « Spiritus sancti testatur præsentiam congregatio sacerdotum: » ac paulo post: « Sanctum namque est pro debita sibi veneratione concilium, in quo utique nunc apostolorum frequentissimæ illius quam legimus congregationis aspicienda reverentia sit. » Unde illud existit pro conciliorum auctoritate luculentum: « Numquam his defuit magister quem receperunt prædicandum: adfuit his semper dominus et magister, sed nec docentes a suo doctore deserti sunt unquam; » ac denique illud: « Hæc ad omnes in commune Domini sacerdotes mandatæ prædicationis cura pervenit; » quam Epistolam universa synodus lectam comprobavit. Et ante illam, Augustinus *Adversus Cyprianum*, quæstione *De non rebaptizandis hæreticis* pertractata: « Nec nos, » inquit [2], « tale aliquid auderemus asserere, nisi universæ Ecclesiæ concordissima auctoritate firmati, cui ipse (Cyprianus) sine dubio cederet, si jam illo tempore quæstionis hujus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur. » Neque hæc immerito de Cypriano præsumpsit, cujus de Novatiano ad Antonianum hæc sunt [3]. « Scias nos primum nec sollicitos esse debere quid doceat, cum foris doceat: quisquis ille est, et qualiscumque est Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est. » Liceat et illud ejusdem Augustini de Ecclesia ascribere: « Extra illam qui est, nec audit, nec videt; intra eam qui est, nec surdus nec cæcus est [4]. » Quæ nos viro doctissimo, non ut nescienti suggerimus, sed scienti et docto in memoriam reducimus. Atque ille quo est doctior, eo intelligit certius eam fuisse semper synodorum generalium reverentiam, ut quæ judicassent, de iis rursus quærere piaculi instar haberetur, atque omnes Catholici prolatam sententiam pro divino testimonio susciperent. Horum igitur exemplo et ipsa *Confessio Augustana* ad œcumenicam synodum appellabat, edita præfatione ad Cæsarem [5],

[1] *Concil. Ephes.*, part. II, art. 2; *Labb.*, t. III, col. 614 et seq. — [2] Lib. II *De bapt.*, c. 4, n. 5, t. IX. — [3] *Cypr.*, ep. 52. — [4] *In psal.* XLVII, n. 7, t. IV. — [5] Præf. *Conf. Aug.*, ad Cæs.

en communion avec tout le reste de l'Eglise, et dont aussi pour cette raison les décisions sont regardées comme celles de tout le corps. Ainsi l'autorité du concile est établie sur l'autorité et le consentement de toute l'Eglise, ou plutôt ce n'est autre chose que cette autorité et ce même consentement.

Pour le Pape, qui doit prononcer le sentiment commun de toute l'Eglise, lorsqu'elle ne peut s'assembler, ou qu'elle ne juge pas nécessaire de le faire, il est bien constant, parmi nous, que, lorsqu'il prononce, ainsi qu'il y est tenu, le sentiment commun des Eglises, et que toute l'Eglise consent à son jugement, c'est en effet le jugement de toute l'Eglise, et par conséquent un jugement infaillible. Ce qu'on peut dire de plus, au sujet du Pape, n'est ni de foi ni nécessaire, puisqu'il suffit que l'Eglise ait un moyen unanimement reconnu pour décider les questions qui diviseraient les fidèles.

Que si nous croyons le concile œcuménique légitimement assemblé entièrement infaillible, c'est à l'exemple de nos pères et des anciens conciles reconnus par les protestants, et en particulier par notre auteur.

Il reconnaît le cinquième concile: or, l'infaillibilité du concile universel y est enseignée sur le modèle de celle du concile tenu par les apôtres [1]. Si l'on veut remonter plus haut, on trouvera le concile d'Ephèse, qui a reçu et loué la lettre du Pape Célestin, où il dit « que l'assemblée des évêques est un témoignage de la présence du Saint-Esprit; qu'on y doit reconnaître l'autorité du concile apostolique; que celui que les conciles reçoivent pour Maître ne leur a jamais manqué; que ce céleste Docteur a toujours été avec eux, et que l'assistance qu'il a donnée aux apôtres s'étend à leurs successeurs [2]. » Un peu au-dessus du concile d'Ephèse, on trouve saint Augustin, qui, en parlant de la question que saint Cyprien excita, assure que « ce saint martyr s'en serait tenu à la décision de l'Eglise, si la vérité avait été éclaircie et déclarée de son temps par un concile universel [3]; » et, pour montrer qu'il disait vrai, on trouve avant tout cela le même saint Cyprien, qui, consulté sur les erreurs de Novatien, répond « qu'il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'il enseigne puisqu'il enseigne hors de l'Eglise, et que quiconque n'est pas dans l'Eglise n'est pas Chrétien. [4] »

En conformité de cette doctrine, saint Augustin a dit encore « que celui qui est hors de l'Eglise ne voit ni n'entend, et que celui qui est

[1] Conc. V, collat. 8, ubi supra. — [2] *Conc. Eph.*, p. II, act. 2. — [3] Lib. II *De bapt.*, c. 4. — [4] Epist. 52 *ad Anton.*, ubi supra.

et altera pars protestantium, quæ *Argentinensem Confessionem* simul edidit et obtulit ad Cæsarem, in sua peroratione idem professa est [1]. Consentiebant Catholici, et nunc vir quoque clarissimus eodem nos provocat ut proferatur judicium cui utrinque stetur; ut on jam de ipsius concilii irretractabili auctoritate, sed de ejus constituendi optima et legitima ratione quæratur.

dans l'Eglise n'est ni sourd ni aveugle [1] : » principes d'où ce grand homme conclut, en un autre endroit, « qu'on peut souffrir les disputes avant que les matières soient décidées par l'autorité de l'Eglise; mais que disputer après cela, c'est renverser le fondement de l'Eglise même [2]. »

Aussi, quand les conciles ont décidé, ça été la foi commune de tous les fidèles qu'il n'y avait plus qu'à obéir et à se taire, et c'est de cette pratique de tous les siècles que les luthériens avaient tiré tant d'actes de soumission que nous avons vus, et qui les auraient sauvés, s'ils s'y étaient toujours attachés.

Articulus IV. *De Romano Pontifice.*

Futuram synodum, ad quam provocabat utraque pars protestantium, a Pontifice Romano convocandam facile assentiebantur. Atque ipse Lutherus, anno 1537, edidit *Articulos Smalkaldicos* exhibendos concilio per Paulum III Mantuæ indicto et quocumque loco et tempore congregando; cum, inquit [2], « nobis quoque sperandum esset ut ad concilium etiam vocaremur, vel metuendum ne non vocati damnaremur. » Ergo et hanc synodum agnoscebat Lutherus, in qua causam diceret, licet a Papa convocandam et sub eo profecto congregandam. Neque eo minus in eodem conventu se Papæ infensissimum præbuit : neque tamen ausus esset abesse ab ea synodo quam Papa congregaret. Sic ergo vir doctissimus nihil agit novi, dum quam proponit synodum a Papa convocandam censet. Neque etiam aliquid agit novi, cum Papam humano saltem et ecclesiastico jure episcoporum principem et antesignanum agnoscit; cum Philippus Melanchthon, unus Lutheranorum doctissimus ac moderatissimus, eum primatum in *Articulis* quoque *Smalkaldicis* sua subscriptione agnoscendum duxerit [3]. Nos autem a viro docto ampliora speramus. Scit enim primatum eum, aut nullum, aut a Petro venientem agnosci oportere, et in antiquis testimoniis utrumque conjungi. Sane manifestum est in sancta Chalcedonensi synodo Paschasinum legatum apostolicæ Sedis, rogatum a Patribus, hanc in Dioscorum protulisse sententiam : « Sanctissimus archiepiscopus magnæ et senioris Romæ Leo, una cum beatissimo Petro Apostolo, qui est petra et crepido catholicæ Ecclesiæ et rectæ fidei firmamentum, nudavit Dioscorum episcopatus dignitate [4]. » Atque huic primam Petri nomine ferenti sententiam, sexcentorum episcoporum

Sur le Pape.

Pour ce qui regarde le Pape, ils ne peuvent pas s'empêcher de le reconnaître pour chef de l'Eglise, puisqu'ils supposent dans tous leurs actes que le concile, auquel ils se soumettent, sera assemblé par le Pape même, comme cela est constant par les Préfaces de la *Confession d'Augsbourg* déjà rapportées, et par celle des articles de Smalcalde. Ainsi l'auteur n'a rien fait de nouveau, en consentant que le Pape soit reconnu comme le chef de l'épiscopat, du moins par le droit ecclésiastique. Mélanchton s'est cru obligé de reconnaître cette autorité jusque dans ces mêmes articles de Smalcalde, et sa signature à l'acte où il l'avoue, est enregistrée parmi les actes publics rapportés dans le livre *De la Concorde* [3]. Mais si l'on en vient à ce point, et qu'on reconnaisse la primauté du Pape comme établie par les conciles, il faudra bientôt le reconnaître comme venant de droit divin, puisque les conciles universels d'Ephèse et de Chalcédoine [4], ceux de Milève et d'Orange, que notre auteur a loués, comme font tous les autres protestants, en y reconnaissant la primauté du Saint-Siége, l'ont en même temps reconnue comme établie dans saint Pierre par Jésus-Christ même, ainsi que leurs Actes en font foi; et le savant auteur ne l'ignore pas.

Il est constant au surplus que l'Eglise grecque, dans ses actes particuliers, n'a pas moins reconnu la primauté et l'autorité de Pape, que la latine, comme il paraît par le Formulaire souscrit de tous les évêques sous les Papes saint Hormidas et saint Agapet, que j'ai produits dans l'écrit latin, et par la déclaration du patriarche Mennas dans un concile de Constantinople, où il dit « que le Saint-Siége apostolique a fait véritablement ce qui appartenait à sa charge, lorsqu'il a condamné les erreurs, qu'il a main-

[1] *Conf. quat. civ.* in perorat. *syn. conf.*, part. I, p. 193. — [2] *In lib. Concord.*, p. 298; *Præf.* ad Art. Smal. — [3] *In concil.*, t. p. 388 — [4] *Conc. Chalc.*, art. 3, 4; *Labb.*, t. IV.

[1] *In psal.* XLIV, n. 7. — [2] Serm. 14, *De verb. Apost.*, nunc 214, n. 20. — [3] Pag. 338. — [4] *Conc. Ephes.*, *Conc. Chal.*, *Relatr*, etc., ubi supra.

assensit synodus; dataque epistola agnovit Leonem *sibi ut caput membris*, præfuisse [1]; et se, *ut capiti*, *præbuisse consonantiam; in eo exauditam Petri vocem*, *ei vineæ custodiam a Salvatore commissam:* unde etiam *omnium Ecclesiarum archiepiscopum* vocitabant. Nos autem, si de primatu nostram sententiam ederemus, non aliis quam ejus concilii vocibus uteremur. Præcinit Ephesina synodus, cum in eam formam pronuntiaverit : sancta synodus dixit : « Nos coacti per sacros canones et epistolam sancti Patris nostri et comministri Cœlestini...., ad hanc lugubrem sententiam venimus [2] » etc. Quam sententiam, rogante et applaudente concilio, Philippus presbyter, Sedis apostolicæ legatus, firmavit his verbis : « Nulli dubium quod sanctus Petrus, apostolorum caput et princeps, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum, a Domino Salvatore claves regni accepit, qui ad hoc usque tempus in suis successoribus vivit et judicium exercet [3]. »

His ergo omnibus constat in œcumenicis conciliis, iisque probatissimis, Romani Pontificis primatum ita recognitum, ut a Petro atque adeo a Christo venientem. Idem in synodis antiquissimis, Carthaginensi, Milevitana, Arausicana secunda, inter authenticas a viro clarissimo recensitis; quorum si gesta recoluntur, pro comperto erit horum conciliorum ad Romanum Pontificem acta esse perlata, quæ Petri, id est sua a Petro deducta et in Petro instituta, auctoritate firmaret. His consona protulimus in ipso initio sexti sæculi Hormisdæ Papæ temporibus gesta [4], Petrique primatum in successoribus eminentem, ubique terrarum, atque ab ipsa speciatim Ecclesiæ Orientali stabilitum. Addamus corollarii loco Mennæ patriarchæ Constantinopolitani in Constantinopolitana synodo interlocutionem, totum hujus primatus officium summa brevitate complexum : « Vere quod suarum erat partium apostolica Sedes exequitur, dum Ecclesiarum constituta inviolata servat, quæ rectæ sunt fidei defendit, ac peccantibus veniam tribuit [5]. » En tria primæ Sedis munia eaque in Ecclesia Græca æque ac in Latina : exequi canones, tueri fidem, veniam indulgere resipiscentibus. Multa etiam ei Sedi laudabilis Ecclesiarum consuetudo detulit, quæ merito ad illam divinam ac primitivam institutionem accederent.

De infallibilitate autem Romani Pontificis, aliisque ejusmodi etiam inter catholicos controversis, hic conticessimus, cum ea non pertinere

[1] *Conc. Chal.*, *Relat. ad Leon.*, col. 833 et seq. — [2] *Conc. Ephes.*, act. 1, l. III, col. 533. — [3] *Ibid.*, act. 3. — [4] Supra, p. 552. — [5] *Syn. Const.*, art. IV.

tenu la discipline, et qu'il a usé d'indulgence envers ceux qui avaient failli, lorsqu'ils reconnaissaient leur faute; « qui sont en effet les trois fonctions de l'autorité papale, auxquelles se rapportent toutes les autres.

Quant aux articles dont on dispute dans les écoles, ni le cardinal Duperron, ni M. Duval, le plus zélé défenseur des prérogatives de Rome, ne les mettent au rang de la foi, ni des articles nécessaires pour la communion ecclésiastique; et, quant à ce que l'auteur a paru s'en rapporter à l'Eglise gallicane, en voici le sentiment dans les articles de la faculté de Théologie de Paris contre Luther. Le 22e : « Il est certain que le concile général légitimement assemblé, repré-

ad fidei et communionis ecclesiasticæ rationem, ut jam cæteros omittamus, cardinalis Perronius et ipse Duvallius, Romanæ auctoritatis defensor acerrimus, ac ne Gallos tantum commemoremus in primis Adrianus Florentinus, doctor Lovaniensis, mox Adrianus VI, ac fratres Wallemburgici, clarissima inter Germanos atque inter episcopos nomina, demonstrarunt. Stet ergo primatus jure divino constitutus iis auctoritatibus, quas vir amplissimus, una cum moderatioribus Lutheranis, veneratur.

Articulus V. — *Quid ergo agendum ex antecedentibus. — Summa dictorum de fide.*

Cum præcedente fidei declaratione constet præcipuas controversias ex concilii Tridentini decretis, *Confessionisque Augustanæ, Apologiæ*, aliisque Lutheranorum actis authenticis, et viri clarissimi doctis interpretationibus esse compositas, ex his æstimari potest quid de aliis judicandum. Eumdem ergo virum clarissimum impense rogatum velim ut, quo est erga pacem studio, hunc adhuc laborem suscipiat, ipse articulos conficiat, quæ a nobis allata sunt ordinet, seligat, contrahat. Summa ergo dictorum hæc erit :

I. — Nullum in synodo Tridentina nodum, cujus non in eadem synodo solutionem inveniant: si *Confessio Augustana* ejusque *Apologia* bona fide consulantur, difficillima quæque componi, et ea fundamenta poni e quibus nostra dogmata perspicue deducantur. Nam justificationem Spiritui intus operanti tribuunt, neque a regeneratione aut sanctificatione distinguunt.

II. — Bonorum operum post justificationem merita probant.

III. — Absolutionem et ordinationem inter sacramenta habent, ab aliis sacramentis recto intellectu non abhorrent.

IV. — Liturgiam Græcam, in eaque panis et vini veram ac realem in corpus et sanguinem transmutationem laudant, concomitantiam probant : substantialia sacramentorum distinguunt ab accessoriis sive accidentariis; neque oblationem ac sacrificium respuunt : orationes pro mortuis adversus Aerium ut utiles admittunt, quo purgatorii summa continetur.

V. — Fidei quæstiones ad concilia œcumenica referunt; ab Ecclesia vetere, ab Ecclesia catholica Romana dissentire nolunt.

VI. — Bernardum, Dominicum, Franciscum, Missam celebrantes, nec modo voventes continentiam, sed etiam omnia nostra sectantes, sanctorum numero reponunt.

VII. — Si ex viri doctissimi decretis hodier-sentant l'Eglise universelle, ne peut errer dans les déterminations qui regardent la foi et les bonnes mœurs. » Le 23e : « Et il n'est pas moins certain qu'il y a dans l'Eglise de Jésus-Christ un seul Souverain Pontife établi de droit divin, à qui tous les Chrétiens doivent obéir. » Il ne faut donc pas lui refuser cette obéissance et cette primauté de droit divin, sous prétexte des sentiments de l'Eglise gallicane, qui n'a jamais révoqué en doute, le moins du monde, ce droit du Pape et du Saint-Siége.

SECONDE PARTIE.

Chapitre V. — *Ce qu'il faut faire sur les fondements qu'on vient d'établir.*

Il est certain, par les choses qu'on vient de voir, premièrement, que les sentiments du savant auteur ne sont pas des sentiments tout à fait particuliers, comme il a voulu les appeler, mais des sentiments fondés pour la plupart, et pour les points les plus essentiels, sur les actes les plus authentiques du parti, et exprimé le plus souvent par leurs propres termes, ou par des termes équivalents.

Secondement, que ces articles étant résolus, il ne peut plus rester de difficultés qui empêchent les luthériens de se réunir à nous.

Il n'y a qu'à parcourir en peu de mots les quatre chapitres qu'on vient de traiter, et remarquer sur chacun de quoi l'on est d'accord.

Sur le chapitre *De la justification* [1], on est d'accord qu'elle est gratuite; que les bonnes œuvres qui se font après sont méritoires, et que la vie éternelle leur est due, en vertu de la promesse miséricordieuse de Dieu; qu'on peut accomplir la loi jusqu'au point de ne faire plus que des péchés véniels, qui n'empêchent point la charité de régner et de prévaloir ; que la justice chrétienne est véritable, quoiqu'elle ne soit point absolument parfaite; que cette justice et tous nos mérites sont des dons de Dieu et des effets de sa grace; que la foi justifiante est bien expliquée par les Catholiques, et qu'ils donnent à Dieu par Jésus-Christ toute la gloire de leur sanctification; que cette doctrine n'a jamais souffert aucun affaiblissement parmi eux; qu'on ne doit point nier que les bonnes œuvres ne soient nécessaires au salut, ni que ce ne soient elles que Dieu récompense, et que les autres difficultés de la justification sont aisées à terminer par les principes posés de par et d'autre.

Sur le chapitre *Des sacrements* [2], on a levé les difficultés qu'on avait sur leur efficace, *ex opere operato*, et sur l'intention du ministre. Sur le point particulier de l'Eucharistie, on a

[1] Sup., p. 560. — [2] Cap. 2, ci-dess.

narum quoque patriarchalium sedium ratio habeatur, secunda Nicæna synodus recipietur, omnes fere controversias ipsa liturgia decidet, Romana liturgia cum orientalibus liturgiis genuina restituetur, omnia probabuntur quæ Latinis Græcisque communia.

VIII. — De Papa fidem nostram, ex conciliorum Ephesini et Chalcedonensis decretis utrique parti communibus, eorumque perspicuis verbis, facile conteximus. Idem inferimus ex Milevitani et Arausicani concilii probatissimis gestis.

IX. — Si quartum et quintum quoque sæculum veneremur ac pro norma habeamus, fatentibus protestantibus, de cultu reliquiarum et sanctorum invocatione constabit : Eucharistiæ sacrificium, idque pro mortuis oblatum agnoscemus.

X. — Justificationis doctrinam Tridentinæ conformem dabimus, ex communibus decretis, ex illis scilicet quæ adversus Pelagianos in conciliis Carthaginensi, Milevitano atque item Arausicano II, adversus Pelagianos definita sunt. Fidem nostram ex eorum ac sancti Augustini verbis atque sententiis contextam agnoscent.

His addantur viri clarissimi de transsubstantiatione, de sacrificio, de sanctorum cultu, de imaginibus aliisque pacificæ ac luculentæ interpretationes ; jam si non onnia, certe summa confecta sunt.

Ex his ergo edatur formula : subscribatur ; jam fide constituta, sequentibus postulatis cum Sede apostolica pertractandis locus erit, posito discrimine inter civitates ac regiones in quibus nullus sedet Catholicus episcopus, ac sola viget Augustana confessio et alias.

I. —Ut in illis quidem superintendentes subscripta formula suisque ad Eclesiæ communionem adductis, a Catholicis episcopis, si idonei reperiantur, ritu Catholico in episcopos ordinentur, in aliis pro presbyteris consecrentur et Catholico episcopo subsint.

II. — In eodem priore casu, ubi scilicet sola viget confessio Augustana nullique catholici episcopi sedem obtinent, si ipsis ita videantur ac Romano Pontifici, consultis etiam germanis ordinibus, novi episcopatus fiant et ab antiquis sedibus distrahantur : ministri item in presbyteratum catholico ritu ordinentur et sub episcopo curati fiant : iidem novi episcopatus catholico archiepiscopo tribuantur.

III. — Novis episcopis ac presbyteris quam optime fieri poterit reditus assignentur : sedulo agatur cum Romano Pontifice ut de bonis ecclesiasticis lis nulli moveatur.

IV. — Episcopi confessionis Augustanæ, si qui sunt de quorum successione et ordinatione rejeté l'ubiquité, et établi sur chaque espèce la présence réelle de Jésus-Christ tout entier. M. Molanus a reconnu, conformément à l'*Apologie* et aux *Articles de Smalcalde*, le changement réel du pain au corps, et le fond de la transsubstantiation ; en sorte qu'il ne reste plus à y ajouter que le terme : il a encore reconnu la présence hors de l'usage, l'adoration, le sacrifice et même les messes privées ; et nous avons fait voir que reconnaître toutes ces choses, c'est poser des fondements assurés pour autoriser la communion sous une espèce.

On a vu que l'absolution est un véritable sacrement, accompagné des trois actes que les Catholiques y demandent ; que la confession des péchés particuliers doit être conservée, et que le fond de la satisfaction est admis par les luthériens ; que l'ordre est aussi un véritable sacrement ; qu'on fait de grandes avances sur les trois autres, et que dans le fond, en s'entendant bien, on serait d'accord.

Sur le chapitre *Du culte*[1], on convient que l'invocation des saints, ainsi qu'elle est enseignée dans l'Eglise catholique, n'a pas d'inconvénient, non plus que le culte des images ; et l'on a démontré, par Luther et les luthériens, qu'il n'y a rien en ce point qui répugne aux commandements du Décalogue. On a vu que les luthériens se sont expliqués favorablement sur la prière et même sur l'oblation pour les morts, par où ils sont forcés à recevoir le purgatoire ; enfin, qu'ils ont reconnu comme saints ceux qui ont fait et fait faire les vœux monastiques, même celui de continence perpétuelle, quoique avec cela ils disent encore la Messe, et qu'ils eussent en tout et partout la même foi et le même culte que nous.

Enfin, sur le quatrième chapitre, qui regarde les moyens d'établir la foi[2], on a vu qu'en s'entendant bien, il ne resterait aucune difficulté sur l'autorité du texte original de l'Ecriture, sur la Vulgate, sur la tradition, sur l'infaillibilité de l'Eglise et des conciles œcuméniques, ni même sur la primauté du Pape.

Cela étant, il n'y aurait qu'à dresser une Confession ou déclaration de foi conforme aux principes et aux sentiments de notre auteur, en faire convenir les luthériens, et la présenter au Pape.

Pour parvenir à cette déclaration, il faudrait que les luthériens s'assemblassent entre eux, ou, comme l'auteur le propose, qu'il se fît par l'ordre de l'empereur, une conférence amiable des Catholiques et des protestants,

[1] Cap. 3. — [2] Cap. 4.

constiterit, rectam fidem professi, suo loco maneant ; idem de presbyteris esto judicium.

V. — Missæ solemnes ritu catholico, verbi divini prædicatione post lectum Evangelium pro more interjecta, celebrentur, commendentur, frequententur : in divinis officiis vernacula lingua quædam concinantur, posteaquam examinata et approbata fuerint : Scriptura in linguam vernaculam versa emendataque, ac detractis additionibus, qualis est vocis illius *sola fides*, etc., in ipso Pauli textu et aliæ ejusmodi, inter manus plebis maneat, publice etiam legi possit destinatis horis.

VI. — Communicaturi quicunque, ut id faciant in solemni Missa ac fidelium cœtu sedulo incitentur : de hac communione sæpe celebranda in eamque praxim instituenda vita plebs serio doceatur : si desint communicantes, haud minus missæ fiant, ac celebrans ipse communicet, omnibus presbyteris eo ritu celebrare liceat pietatis studio non quæstu ; neque presbyteri tolerentur quibus victus ratio in sola Missarum celebratione sit posita[1].

VII. — Novi episcopatus seu novæ parochiæ ne monachorum ac monialium cœtus cogantur admittere : ad eos amplectendos adhortationibus, castisque et castigatis ad sui instituti originalem ritum moribus, invitentur.

VIII. — A sanctorum ac reliquiarum atque imaginum cultu, superstitiosa quæque et ad lucrum composita, ex concilii Tridentini placitis atque ibidem tradita episcopis auctoritate, arceantur.

IX. — Publicæ preces, Missales, ac Rituales libri, Breviaria Parisiensis, Remensis, Viennensis, Rupellensis, atque aliarum nobilissimarum Ecclesiarum, Cluniacensis quoque archimonasterii totiusque ejus ordinis exemplo, meliorem in formam componantur : dubia, suspecta, spuria, superstitiosa tollantur ; priscam pietatem omnia redoleant ; denique, si fieri potest, œcumenicum concilium celebretur reformandis moribus ac reliquis errantibus reducendis : relegantur quæ Tridentino concilio, a Ferdinando Cæsare, et Carolo nono Christianissimo rege, sunt proposita, eorum pro conditione temporum ac locorum ratio habeatur ; cætera ad

[1] In eo loco codicis quem sinceriorem et castigatiorem esse comperimus, illustrissimus auctor quædam eraserat, et ad marginem hanc notam propria manu apposuerat : *Nota ea quæ deleta sunt fuisse missa ad Mol. et Leibn.* Nos vero erasa a viro oculatissimo et prudentissimo, in contextum admittere noluimus, rati nimirum D. Bossuet in recolendo hoc suo opere, qua erat moderatione et modestia, forsan timuisse ne de gravioris momenti articulis, inconsulto Summo Pontifice, cum Lutheranis transigeret. Verumtamen ne quis apud protestantes queri possit mutilatum a nobis fuisse codicem, et ut sciant omnes quanta fide, quamque diligenti codicum collatione adhibita hanc controversiam ediderimus, erasa verba hic restitui et

où l'on convînt des articles qui entraîneraient, comme on voit, la décision de tous les autres.

L'auteur ne veut pas qu'on parle de rétractation, et l'on peut n'en point exiger : il suffira de reconnaître la vérité par forme de déclaration et d'explication ; à quoi les sentiments des livres symboliques des luthériens donnent une ouverture manisfete, comme on voit par les passages qui ont été produits, et par beaucoup d'autres qu'on pourrait produire.

Cela fait, on pourrait disposer le Pape à écouter les demandes des protestants, et à leur accorder que, dans les lieux où il n'y a que des luthériens et où il n'y a point d'évêques catholiques, leurs surintendants qui auraient souscrit à la formule de foi, et qui auraient ramené à l'unité les peuples qui les reconnaissent, soient consacrés pour évêques, et les ministres pour curés ou pour prêtres, sous leur autorité.

Dans les autres lieux, les surintendants, aussi bien que les ministres, pourront aussi être faits prêtres, sous l'autorité des évêques, avec les distinctions et surbordinations qu'on aviserait.

Dans le premier cas, on érigera de nouveaux évêchés, et on en fera la distraction d'avec les anciens.

On soumettra ces nouveaux évêchés à un métropolitain catholique.

On assignera aux évêques, prêtres et curés nouvellement établis, un revenu suffisant par les moyens les plus convenables, et on mettra les consciences en repos sur la possess de ilus biens d'Eglise, de quelque nature s'oqui soient. Je voudrais en excepter les hôpitaux, qu'il semble qu'on ne peut se dispenser de rendre aux pauvres, s'il y en a qui leur aient été ôtés.

Les évêques de la *Confession d'Ausgbourg*, dont la succession et l'ordination se trouveront constantes, seront laissés en leur place, après avoir souscrit la confession de la foi, et l'on fera le même traitement à leurs prêtres.

On aura soin de célébrer les Messes des fêtes solennelles avec toute la décence possible : on y fera la prédication et le prône, selon la coutume ; on pourra mêler, dans quelque partie de l'office, des prières ou quelques cantiques en langue vulgaire : on expliquera soigneusement au peuple ce qui se dira en latin, et l'on pourra en donner des traductions, avec les intentions convenables, selon que les évêques le trouveront à propos.

L'Ecriture sera laissée en langue vulgaire entre les mains du peuple : on pourra même

reformationem necessaria maturo consilio digerantur.

se servir de la version de Luther, à cause de son élégance et de la netteté qu'on lui attribue, après qu'on l'aura revue, et qu'on en aura retranché ce qui a été ajouté au texte, comme cette proposition : *la seule foi justifie*, et d'autres de cette sorte. La Bible, ainsi traduite, pourra être lue publiquement aux heures qu'on trouvera bon, avec les explications convenables. On supprimera les notes et apostilles qui ressentiront le schisme passé.

Ceux qui voudront communier seront exhortés à le faire dans l'assemblée solennelle, et l'on tournera toutes les instructions de ce côté-là; mais s'il n'y a point de communiants, on ne laissera pas de célébrer la Messe.

exhiberi curavimus. Illa autem hæc sunt : « Sacra Eucharistia veram fidem, juxta præcedentes articulos, semel professis, nulla nova cautione sub utraque specie tradatur; sacramenti reverentiæ consulatur.

« Superintendentibus ac ministris in episcopos ac presbyteros ex hujusmodi pacti formula ordinatis, quandiu erunt superstites, sua conjugia relinquantur; ubi decesserint, cælibes præficiantur, multa probatione, ætate matura. » *(Edit. de Paris.)*

On donnera la communion sous les deux espèces à ceux qui auront professé la foi, en la forme qui a été dite, sans autre nouvelle précaution : on prendra soigneusement garde à la révérence qui est due au saint Sacrement.

On n'obligera point les évêchés et les paroisses nouvellement créées, à recevoir des couvents de religieux et de religieuses, et l'on se contentera de les y inviter par des exhortations, par la pureté de la vie des moines, et en réformant leurs mœurs selon l'institution primitive de leurs ordres.

On retranchera du culte des saints et des images tout ce qui sent la superstition et un gain sordide : et on réglera toutes ces choses suivant le concile de Trente, et les évêques exerceront l'autorité que ce concile leur a donnée sur ce point [1].

Les prières publiques, le Missel, le Rituel et les Bréviaires seront corrigés à l'exemple des Eglises de Paris, de Reims, de Vienne, de la Rochelle et autres aussi illustres, et même du célèbre monastère de Cluny, en retranchant les choses douteuses, suspectes et superstitieuses, en sorte que tout y ressente l'ancienne et solide piété.

Enfin, qu'il se tienne, s'il se peut, un concile œcuménique pour la parfaite réformation de la discipline et l'entière réduction de ceux qui pourraient rester dans le schisme : qu'on repasse sur les articles de réforme qui devaient être déposés à Trente, par les ordres concertés de l'empereur Ferdinand et de Charles IX, roi de France, et qu'on y ait tout l'égard que la condition des lieux et des temps pourra permettre.

Ainsi, l'on fera la réformation de l'Eglise dans le vrai esprit qu'elle devait être entreprise, en conservant l'unité, sans changer la doctrine des siècles précédents, et en retranchant les abus. [2]

Articulus VI. — *De concilio Tridentino.*

Operosissimam prostestantibus visam quæstionem de recipiendo concilio Tridentino ultimo loco ponimus. Ac primum certum est eam synodum in fidei rebus ab omnibus Catholicis pro œcumenica et irretractabili habitam.

Non desunt qui arbitrentur ab ea sententia procul abesse Gallos, sæpe professos eam synodum non esse in regno receptam; sed id intelligendum de sola disciplina, de qua recipienda prop-

CHAPITRE VI.
Sur le concile de Trente.

J'ai réservé à la fin cette question comme la plus difficile, non en elle-même, mais par rapport aux protestants.

Je suppose, en premier lieu, comme constant, que ce concile est reçu dans toute l'Eglise catholique et romaine, en ce qui regarde la foi; ce qu'il est nécessaire d'observer, parce qu'il y en a qui se persuadent que la France n'en reçoit pas les décisions à cet égard, sous prétexte que, pour certaines raisons, elle n'en a pas reçu toute la discipline. Mais c'est un fait constant et qu'on peut prouver par une infinité d'actes publics, que toutes les protestations que la France a faites contre le concile et durant sa célébration et depuis, ne regardent que les préséances, préroga-

[1] Sess. 25.

[2] Toutes les éditions portent le chapitre VI, à la suite de cet alinéa : ce classement nous paraît défectueux. Ce chapitre n'est, en effet, qu'un hors-d'œuvre dans lequel Bossuet repose son sentiment à la demande de Leibnitz (V. lett. XVII, ci-après), et n'existe point dans la partie latine qui est la vraie réponse à l'abbé de Lokkum. Aussi pour ne pas rompre la marche du traité tel que l'écrivit d'abord l'évêque de Meaux, nous plaçons ces *Réflexions* après le dernier chapitre comme conclusion générale. *(E. M.)*

ter diversas morum locorumque rationes, illæsa dogmatum fide, sæpe variari contigit; non autem extendendum ad firmam et irreformabilem fidei regulam. Innumerabilia acta exstant in ipso concilio et post concilium a regni ordinibus sigillatim et universim, regia etiam auctoritate edita, quibus constat intercessiones, quæcumque factæ sunt, non spectare fidem, sed disciplinæ ordinem, regni prærogativam, sive, ut aiunt, *præcedentiam*, libertatem, statum, illæsa concilii doctrina ac fide, cui episcopi Gallicani in concilio absolute subscripserunt, et post concilium adhæserunt, adhærentque, summa scholarum, ordinum, cœtuum, totius denique regni consensione; ne quis adversus concilium regni Gallicani auctoritate utatur.

Nihil ergo unquam fiet aut a Romano Pontifice, aut a quoquam unquam Catholico, quo Tridentina de fide decreta labefactentur. Ne non exstingui schisma, sed majore impetu integrari incipiat, ut supra diximus, una restat via, quam vir ipse doctissimus commonstravit, ut declarationis in modum omnia componantur.

Sane protestantes moderatiores illos, viroque clarissimo similes, jam synodo placabiliores esse oportet, postea quam ejus dogmata recto intellectu antiqua et sana visa sunt, ut coortæ dissensiones non tam in synodum quam in partium studia, crudis adhuc odiis, conjicienda videantur. Quo loco valeat illud Hilarii a nobis sæpe memoratum : « Potest homousion male intelligi; demus operam ut bene intelligatur [1]. » Denique eam synodum, quam a se alienam putant, declarando, intelligendo, approbando suam faciant.

Multis sane documentis liquet Hispaniarum Ecclesias orthodoxas, certis impedimentis ad sextam synodum neque convenisse, neque vocatas fuisse. Quid ergo egerunt cum ad eas a Leone II et Benedicto II illa perlata est? nempe id, ut ejus synodi « gesta synodica iterum examinatione decreta vel communi omnium conciliorum (Hispanicorum scilicet) judicio comprobata salubri etiam divulgatione in agnitionem plebium transeant [2]. » Sic synodum quam non noverant, suam esse fecerunt. Quo etiam ritu aliæ synodi ipsaque adeo Constantinopolitana synodus ab Occidentalibus adoptata, in secundi œcumenici nomen ac titulum crevit. Sic quintam synodum, absque Sede apostolica celebratam, eadem Sedes apostolica probando fecit suam. Septimam quoque synodum ab eadem Sede apostolica totaque Orientali Ecclesia confirmatam, post aliquot difficultates verborum ac disciplinæ, potius quam rerum ac dogmatum, Gallicana quæ non

[1] *De Synod.*, n. 88, col. 1202. — [2] *Leon.* II, ep. 4, 5; *Concil. Tolet.* XIV, can. 4, 5; *Labb*, tom. VI, col. 1249, etc., 1280, etc.

tives, libertés et coutumes du royaume, sans toucher en aucune sorte aux décisions de la foi, auxquelles les évêques de France ont souscrit sans difficulté dans le concile. Tous les ordres du royaume, toutes les universités, toutes les compagnies, et en général et en particulier, y ont toujours adhéré. Il n'en est pas de la foi comme des mœurs : il peut y avoir des lois qu'il soit impossible d'ajuster avec les mœurs et les usages de quelques nations; mais pour la foi, comme elle est de tous les âges, elle est aussi de tous les lieux. Il est même très-véritable que la discipline du concile de Trente, autorisée dans sa plus grande partie par l'ordonnance appelée de Blois, à cause qu'elle a été faite dans les états tenus dans cette ville, s'affermit de plus en plus dans le royaume, et qu'à peu d'articles près, elle y est universellement suivie.

Je n'en dirai pas davantage sur ce sujet, parce que la chose est évidente, et que M. l'abbé Pirot, syndic de la faculté de théologie, envoie un mémoire fort instructif sur cette matière.

A l'égard des protestants modérés, à qui nous avons affaire, l'aversion qu'on a dans leur parti contre le concile de Trente, doit être fort diminuée, après qu'on a vu, par l'écrit qu'ils nous ont adressé, que la doctrine de ce concile, bien entendue, est saine et ancienne; en sorte que ce qui reste d'aversion doit être attribué à la chaleur des partis, qui n'est pas encore tout à fait éteinte, et aux préventions où l'on est contre les véritables sentiments de cette sainte assemblée. Il semble donc qu'il est temps plus que jamais d'en revenir sur ce concile à ce que saint Hilaire a dit autrefois sur le concile de Nicée : « Le *consubstantiel* peut être mal entendu : travaillons à le faire bien entendre [1]. » Par ce moyen les protestants, qui regardent le concile de Trente comme étranger, se le rendront propre en l'entendant bien, et en l'approuvant.

Ainsi trouvons-nous dans les conciles d'Espagne [2] qu'ils se rendirent propre le concile VI, auquel ils n'avaient point été appelés, en examinant, en recevant, en publiant la décision qu'on y avait faite sur la foi; ainsi le concile de Constantinople, qui n'avait été célébré que par les évêques d'Orient, eut l'autorité et le nom de second concile général, par l'acceptation et le consentement de l'Occident; ainsi, le Siége apostolique se rendit propre le cinquième concile, en lui donnant son approbation, encore qu'il eût été commencé sans son concours : ainsi la France, qui n'avait point assisté au septième concile, après quelques difficultés, qui venaient plutôt, comme il est no-

[1] *De Syn.*, n. 88, col. 1202. — [2] *Conc. Tolet.* XIV, c. 4, 5.

interfuerat, et tota Occidentalis suscepit Ecclesia, qua consensione ejus auctoritas ut in Oriente, ita toto in Occidente, eo usque invaluit ut nunquam postea in dubium revocaretur.

Et quidem Tridentina synodus apud æquos judices per sese valitura est. Quod autem passim protestantes objiciunt concilium illud non esse œcumenicum, eo quod in illo cum Catholicis episcopis ipsi non sederint judices, sed ab adversa parte latum sit judicium; huic profecto querelæ si daretur locus, nulla unquam concilia exstitissent aut exstare possent; cum nec Nicæna synodus novatianos ac Donatistas admiserit, neque unquam hæretici nisi a Catholicis judicari queant, neque qui ab Ecclesia successerunt, nisi ab iis qui unitatem servant. Neque Lutherani, cum Zwinglianos, factis synodis, condemnarent [1], eos assessores habuere; nec æquitas sinebat a catholica Ecclesia haberi judices, etiam episcopos, Anglicos, Danicos, Suecicos, aperta odia professos; quippe qui ab Ecclesia Romana ut impia, ut idololatrica, ut antichristiana recessissent; nedum Germaniæ protestantis ministros aut superintendentes, qui ne quidem essent episcopi; cum solis episcopis locum in synodo deberi universa antiquitas et vir ipse doctissimus fateatur.

Sed hæc contentiosa omittamus : accedant, discutiant, privatim examinent, æquas et commodas ex ipso concilio repetitas declarationes admittant, acta sua symbolica conferant cum synodi nostræ decretis, pacificum et catholicum induant animum; sic Tridentinam synodum sibi quoque haud ægre œcumenicam facient [2].

Video commoveri quosdam adversus Tridentinos anathematismos, quasi Augustana aliæque protestantium confessiones mitiores fuerint, quæ ubique inculcent adversus anabaptistas, sacramentarios aliasque sectas, atque adversus Romanam Ecclesiam suum illud : *damnant, rejiciunt, improbant, tanquam impium, abominabile, idololatricum,* exprobrata etiam nobis ubique acerbissimis verbis totius Evangelii Christique adeo ipsius ignorantia ; quæ quam immerito jactata sint æqui vident judices.

toire de ce qu'on ne s'entendait pas bien, que du fond de la doctrine, le reçut à la fin comme les autres nations orientales et occidentales, sans que depuis ce temps on en ait contesté l'autorité, ou rejeté les décisions.

La principale raison que les protestants ont opposée à ce concile est que le Pape et les évêques de sa communion, qui ont été leurs juges, étaient en même temps leurs parties; et c'est pour remédier à ce prétendu inconvénient qu'ils s'attachent principalement à demander que leurs surintendants soient reconnus juges dans le concile qu'on tiendra. Mais si cette raison a lieu, il n'y aura jamais de jugement contre aucune secte hérétique ou schismatique, n'étant pas possible que ceux qui rompent l'unité soient jugés par d'autres que par ceux qui étaient en place quand ils ont rompu. Le Pape et les évêques catholiques n'ont fait que se tenir dans la foi où les protestants les ont trouvés. Ils ne sont donc point naturellement leurs parties. Ce sont les protestants qui se sont rendus leurs parties contre eux, en les accusant d'idolâtrie, d'impiété et d'antichristianisme. Ainsi ils ne pouvaient pas être assis comme juges dans une cause où ils s'étaient rendus accusateurs. Les novatiens et les donatistes, qui avaient rompu avec l'Eglise, ne furent point appelés à ces conciles. Les protestants n'ont point appelé ceux qu'ils appellent réformés aux assemblées où ils ont jugé de leur doctrine, et ils n'ont pas laissé de la condamner. Les réformés eux-mêmes n'ont pas fait asseoir les arminiens dans leur synode de Dordrecht, où ils les jugeaient : en un mot, quoi qu'on fasse, on ne peut jamais faire que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les Catholiques; et si l'on appelle cela être partie, il n'y aura plus de jugement ecclésiastique, ainsi qu'il a déjà été remarqué.

Les anathèmes du concile de Trente, dont les protestants font tant de plaintes, n'ont rien de plus fort que ce qui est si souvent répété par les mêmes protestants dans leurs livres symboliques : ***Ils condamnent, ils improuvent, comme impie***, etc., telle et telle doctrine. Tout cela, dis-je, est équivalent aux anathèmes de Trente. Il faut donc faire cesser ces reproches, et, en dépouillant tout esprit de contention et d'aigreur, entrer dans les éclaircissements qui rendront les décisions du concile recevables aux protestants mêmes.

[1] *Vide* lib. *Concord.* pass.

[2] Post hæc verba in hujus dissertationis codice emendatiore scriptum legimus propria episcopi Meldensis manu tale mandatum : *Il ne faut point décrire le reste du cahier.* Neque ille aperit qua de causa, quove consilio ita factum esse voluerit. Credimus quidem in animo habuisse virum doctissimum, quæ ad Leibnitzium de concilio Tridentino gallico idiomate scripserat, ea omnia facere latina, ut in hac una dissertatione celebriorum protestantium omnes difficultates enodatas haberemus. Sed cum hanc operam vir illustrissimus sive exsequi supersederit, sive omnino non susceperit, nostri officii esse judicavimus reliquam codicis partem intactam relinquere, quæ summam eorum continet quæ in epistolis ad Leibnitzium videre licet, parte secunda hujus collectionis. *(Edit. de Paris.)*

Ex hic perspicere potest vir clarissimus Leibnitz quam facilis sit solutio quæstionis, in qua summam ipsam difficultatis reponit : « Utrum nempe qui ita sunt affecti, ut Ecclesiæ judicio se submittant, eo sint hæretici, quod certi cujusdam concilii recusandi idoneas rationes habere se putent : et cum talis quæstio facti sit, an non eo loco sint apud Deum, et in foro poli, ut aiunt, ac si illa Ecclesiæ definitio non esset edita, quia non sunt pertinaces [1]. » His enim ipse verbis quæstionem proponit, data ad clarissimum Pelissonium epistola, 3 Jul. 1692, subditque : « Patres Basileenses, haud alio fundamento impulsos videri, ut ad condescensum supra memoratum devenirent. » Quæ quidem quæstio duas habet partes : altera est utrum qui ita affectus est sit pertinax et hæreticus, ad quam affirmative; altera, utrum exemplo concilii Basileensis sublevari possit, ad quam negative respondemus.

Ac primam quidem partem ut demonstremus, statuimus primum pertinacem haberi eum in negotio fidei, qui suo judicio invincibiliter adhæret, postposito Ecclesiæ universæ judicio : hæreticum vero, qui eo modo sensuque est pertinax. Quo posito, aio eos de quibus agitur, ante omnia esse pertinaces; quia, quanquam id præferunt, se ita esse comparatos ut ecclesiastico judicio subsint, revera tamen refragantur.

Nempe eam excusationem obtendunt, non Ecclesiæ quidem universim, sed tantum certis de causis, certi cujusdam concilii a se detractari auctoritatem atque sententiam, qui sit error facti. Atqui ea excusatio mera est cavillatio. Quam enim causam adducunt hujus synodi refellendæ, ea causa omnem synodum, quamcunque voluerint, æquo jure abjicere possent. Nam profecto id obtenderunt, hodieque obtendunt, ut vidimus, certam illam synodum simul et judicis et adversarii sustinuisse partes, quod esset iniquissimum : atqui possibile non est alio jure agi, neque hæreticos ab aliis judicari quam a Catholicis; hoc est, ab iis quos adversarios habeant : quod quidem si absonum judicatur, nec id fieri

[1] *Lettre de M. Leibnitz à M. Peliss.*, du 3 juillet 1692.

CHAPITRE VIII.

Dernière résolution de la question de M. de Leibnitz par les principes posés.

M. de Leibnitz peut voir maintenant la résolution de ce qu'il appelle *l'essentiel de la question* : « savoir, si ceux qui sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, mais qui ont des raisons de ne pas reconnaître un certain concile pour légitime, sont véritablement hérétiques; et si, une telle question n'étant que de fait, les choses ne sont pas à leur égard devant Dieu, ou, comme disent les canonistes, IN FORO POLI, et lorsqu'il s'agit de la doctrine de l'Eglise et du salut, comme si la décision n'avait pas été faite, puisqu'ils ne sont point opiniâtres. La condescendance du concile de Bâle semble appuyée sur ce fondement. » Voilà la question comme il l'a souvent proposée, et comme il la propose tout nouvellement dans sa lettre du 3 juillet 1692. Cette question a deux parties : la première, si un homme disposé de cette sorte est opiniâtre et hérétique. Puisqu'il faut trancher le mot, et qu'on le demande, je réponds que oui; la seconde, s'il se peut servir de la condescendance du concile de Bâle : je réponds que non.

Quant à la première partie, en voici la démonstration.

J'appelle opiniâtre, en matière de foi, celui qui est invinciblement attaché à son sentiment, et le préfère à celui de toute l'Eglise : j'appelle hérétique, celui qui est opiniâtre en cette sorte.

Ce fondement supposé, je dis que ceux dont il s'agit, premièrement sont opiniâtres, parce qu'encore qu'ils disent qu'ils sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, ils s'y opposent en effet.

Leur excuse est que ce n'est point en général à l'autorité et à l'infaillibilité de l'Eglise qu'ils en veulent, mais seulement *qu'ils ont des raisons* pour ne pas reconnaître *un certain concile;* ce qui n'est, à ce qu'ils disent, qu'une *erreur de fait.*

Or, cette excuse est frivole et nulle, parce que la raison qu'ils ont de ne pas reconnaître ce *certain concile,* est une raison qui les met en droit de n'en reconnaître aucun, ou de ne les reconnaître qu'autant qu'ils voudront. Car cette raison est que ce concile est tout ensemble juge et partie. C'est ce qu'ils ont dit autrefois; c'est ce qu'ils prétendent encore, comme on a vu; or, cette raison conviendra à tout concile, n'étant pas

potest ut ullum ecclesiasticum judicium valeat, nisi adversa parte ultro consentiente; quo uno, uti prædiximus, omnis Ecclesiæ concidit auctoritas, neque ullus contumax, ullus hæreticus haberi aut decerni possit.

possible de faire autrement, comme on a vu, que les hérétiques soient jugés par d'autres que par les Catholiques. Ainsi, l'excuse de ceux dont il s'agit leur est commune avec tout ce qu'il y a eu et ce qu'il y aura jamais d'hérétiques, n'étant pas possible qu'il y en ait jamais qui ne prennent les Catholiques à partie. Il résultera donc de là qu'on ne pourra jamais prononcer des jugements ecclésiastiques sur la foi que du consentement des contendants : ce qui leur donne un moyen certain d'éluder tous les jugements de l'Eglise, sans que personne leur puisse ôter cette excuse. Elle n'est donc qu'un prétexte pour autoriser les hommes à demeurer invinciblement attachés à leur propre sens, et à le préférer à celui de toute l'Eglise.

Et en effet, pour appliquer cette démonstration à notre cas particulier, les prostestants ne prétendent pas seulement rejeter ou tenir en suspens *certain concile*; c'est-à-dire celui de Trente, qu'ils accusent d'avoir été juge et partie; mais par la même raison, ils demandent en termes formels qu'on tienne en suspens tous les conciles où l'on a condamné ceux dont les protestants ont suivi les sentiments en tout ou en partie. Car c'est là une des propositions que M. l'abbé Molanus nous a faites dans son écrit; ce qui n'est pas seulement ne pas connaître un certain concile, comme dit M. de Leibnitz, mais en général ne pas reconnaître tous les conciles où l'on aura été condamné, sans autre raison, sinon qu'on l'aura été par ses parties.

Quare nec id verum est quod eruditus Leibnitz profitetur, a se abjici tantum unam certam synodum. Pari enim jure necesse est abjici omnes synodos, in quibus condemnati sunt illi quorum protestantes sive Lutherani tuentur sententiam, neque eorum causa aliter stare possit. Rejecta enim licet aut suspensa ad eorum placitum Tridentina synodo, facile tamen intelligunt ab anteactis synodis constitutam non modo realem illam quam ipsi admittunt præsentiam; sed etiam quam negant transsubstantiationem, sacrificium, idque pro mortuis, Missasque privatas et communionem sub una specie, primatum Papæ jure divino, purgatorium, cultumque sanctorum atque imaginum, bonorumque operum merita, aliaque omnia in quibus nostræ versantur controversiæ. Quare id aperte petunt, non modo ut Tridentina synodus, sed etiam omnes illæ quæ a mille annis habitæ sunt, suspendatur, quantavis Christiani orbis consensione gaudeant : neque alia de causa quam quod ab adversariis pro-

Et il est clair que les protestants sont forcés par l'état même de leur cause à tenir cette conduite. Car, quand on aurait tenu en suspens le concile de Trente, ils n'en seraient pas moins accablés par l'autorité de tous les conciles précédents, où l'on trouve, non-seulement la réalité, mais encore la transsubstantiation, le sacrifice, et le sacrifice pour les morts, les Messes privées, la communion sous une espèce, la primauté du Pape de droit divin, le purgatoire, le culte des saints et des reliques, le mérite des bonnes œuvres, et, en un mot, tous les points sur lequels roulent nos controverses, expressément décidés contre eux; et, pour mettre la cause dans son entier à leur égard, il faut remonter jusqu'à mille ans au moins, ce qui est plus que suffisant quant à présent; et tenir en suspens tout ce qui a été fait depuis, c'est-à-dire le tenir pour nul, et n'y avoir aucun égard; et c'est aussi expressément ce qu'on nous demande.

latum sit judicium. Quo admisso, primum ipse Berengarius reviviscet; neque Zwingliani, ut a Luthero Lutheranisque factum est, rei judicatæ auctoritate premi possint, eoque minus valitura est apud illos hæreticos Ecclesiæ sententia, quod in ea definitam, una cum reali præsentia transsubstantiationem Lutherani rejiciunt, rescisso ex ea parte ecclesiastico judicio, totius orbis licet consensione firmato. Neque eo loco res stabunt : semel enim emota Ecclesiæ auctoritate, novi Pelagiani, novi Ariani, novi Nestoriani, adversus Ephesinum et Chalcedonense, atque aliud qualecumque judicium pari jure consurgent, omnesque hæretici ab omni condemnatione solventur si id tantum edixerint se ab adversariis condemnatos fuisse.

Et remarquez que dans ces mille ans se trouve la décision contre Bérenger, que les zuingliens demanderont qu'on tienne pour nulle, avec autant de raison qu'on a de demander la nullité des autres décisions. Ces hérétiques seront donc rétablis comme les autres : il faudra revenir au fond avec eux, et l'on perdra l'avantage qu'on a contre eux par la force des choses jugées, que Luther et les luthériens ont tant fait valoir, en les pressant, comme on sait, par le sentiment de l'Eglise déclarée contre eux; et il en faudra d'autant plus mépriser le jugement sur cet article, qu'on fait voir aux luthériens que la transsubstantiation y est établie avec la réalité; en sorte qu'il faut revenir de tout, si l'on ne veut pas tout accepter.

Mais quand cela serait fait, les nouveaux pélagiens, les nouveaux ariens, les nouveaux nestoriens reviendraient, par la même raison, contre les conciles de Nicée et d'Ephèse, où ils ont été condamnés; et il n'y aura qu'à dire qu'on a été jugé par ses parties, pour être absous de toute condamnation.

Itaque nec illud valet quod ait clarissimus Leibnitz, hanc quidem unius facti esse quæstionem; cum enim ex eo facto, quod vocant, omnis ecclesiasticorum judiciorum ratio pendeat, nihil est quod ad constabiliendam fidem pertineat magis. At si hæc pro facti quæstione habeatur, erit item facti quæstio utrum in terris vera aliqua Ecclesia sit, aut quænam illa sit; neque enim hoc minus facti erit, quam illud quod obtendunt. Tum si ad evitandam pertinaciæ notam, id sufficere putant, ut universim fateantur se Ecclesiæ esse subjectos, licet aut quæ illa sit, aut ubi sit nesciant, nempe id superest, ut nullus jam pertinax, nullus hæreticus habeatur, certusque aditus pateat ad eam quam vocant religionum indifferentiam ; quod item efficitur si dixeris : Volo quidem concilio me esse subditum, sed cui non liquet. Construatur enim quam optima videbitur ratione concilium ; tamen nihil vetabit quominus dicas eorum esse numero quæ certis quidem de causis recusare possis, atque eam meri facti esse quæstionem : qua causa et anteacta et secutura concilia æque convelluntur, neque ullo loco licebit consistere, cum, quocunque hæresis, semper invenias ab adversariis, judicatos adversarios, neque rem aliter fieri aut excogitari posse.

Quand donc M. Leibnitz nous dit que révoquer en doute *ce certain concile* est une question *de fait*, il ne veut pas voir que, sous prétexte de ce fait, il anéantit tous les jugements ecclésiastiques; de sorte qu'il n'y a point d'erreur plus capitale contre la foi.

Si c'est ici une simple question de fait, l'on dira aussi que c'en est une, savoir, s'il y a une vraie Eglise sur la terre, et quelle elle est. Car cela assurément est un fait; et si, pour n'être pas opiniâtre, c'en est assez en général de dire : Je suis soumis à l'église, mais je ne sais quelle elle est, ni où elle est ; l'opiniâtre que nous cherchons ne se trouvera jamais, et l'indifférence des religions sera inévitable.

Il en est de même, si l'on dit : Je suis soumis au concile, mais je sais quel est ce concile auquel je me veux soumettre. Car, qu'on le bâtisse comme on voudra, ce sera toujours, si je veux, *ce certain concile, que pour certaines raisons* je ne voudrais pas reconnaître ; et par la même raison que je pousserai ce doute jusqu'à mille ans, je le pousserai, en remontant, jusqu'à l'origine du christianisme, et en descendant, jusqu'à la fin des siècles, sans qu'il y ait aucune raison de m'arrêter nulle part, puisqu'il n'y en aura jamais de m'arrêter à un endroit plutôt qu'à l'autre, et qu'en quelque endroit qu'on s'arrête on y trouvera toujours un parti qui condamnera l'autre, sans qu'on puisse faire autrement.

Et in anteactis quidem sæculis, si totis mille annis ignoratum est ubi esset Ecclesia quodve esset legitimum concilium, et an nullum ejusmodi aut fuerit, aut esse potuerit, nihil erit causæ cur non ad altiora tempora procedat fluctuatio, caducaque sint omnia. De secuturis vero conciliis idem erit judicium, cum nulla unquam ratio allegari possit, cur illud, cui te vis esse subditum, potiori præ cæteris jure habeatur, aut majori omnino consensione factum. Calvinistæ, anabaptistæ, sociniani, uno verbo, quotquot in concilio non aderunt ut judices, se ab adversaria parte damnatos vociferabuntur, tamque incertum relinquent posteris hujus concilii statum, quam anteriorem fuisse protestantes contendunt. Summa : vel hoc concilium erit infallibile; cur ergo non eodem jure cætera ? vel non erit; quæ ergo huic major præ cæteris fides ?

Que si, en remontant durant mille ans, on n'a pas su où était l'Eglise, ni quel était le concile légitime, ni si l'on en a tenu ou pu tenir quelqu'un, il n'y aura point de raison de ne pas porter de doute plus haut, et tout y sera également caduc.

En descendant, on se trouvera dans le même embarras. Car on ne pourra jamais dire de raison pourquoi ce concile, auquel on dit qu'on veut se soumettre, sera plus ferme et plus infaillible que les autres. Le consentement des Chrétiens n'y sera pas autre que dans les conciles précédents. Les calvinistes, les anabaptistes, les sociniens, et en un mot tous ceux qui n'y seront pas, diront toujours qu'ils ont été jugés par leurs parties, et l'on reviendra de ce concile, comme on prétend revenir de tous les autres.

Ainsi, c'est visiblement une illusion qu'on se fait à soi-même, quand on dit qu'on se soumettra à un concile. Car ou il sera infaillible, et pourquoi non tous les autres? ou il ne le sera pas, et qu'aura-t-il moins que les autres?

Quamobrem quisquis profitebitur se Ecclesiæ esse subditum, seipsum decipiet quoad eo devenerit, ut certa fide credat unam esse Ecclesiam firmis Christi promissis ad omni errore tutam ; in eaque proinde semper esse pastores, et judices fidei quæstionum, quod haud magis licet habere pro adversariis quam Christum ipsum.

Il n'y aura donc jamais de véritable docilité et soumission à l'Eglise, jusqu'à ce que l'on convienne de bonne foi qu'il y a toujours une Eglise, qui a des promesses pour n'errer jamais, laquelle par conséquent a des pasteurs et des juges légitimes des questions de la foi, qu'on ne peut prendre à partie, sans y prendre Jésus-Christ même.

Jam quærimus an clarissimus Leibnitz eique similes in ea sint sententia, necne? Atqui in ea quidem esse videntur; profiteri visi universalem synodum, atque adeo illam quæ repræsentet Ecclesiam, esse infallibilem, cujus etiam judicio qualecunque futurum sit, stare se recipiant. Rursus autem ab ea sententia abhorrere videntur; quippe qui eam sectentur Ecclesiam quæ dogma contrarium statuat, et concedi sibi velint anteactis sæculis multa inutilia vel falsa de fide edita esse decreta, unaque litura mille annorum gesta deleri postulent, nulla omnino causa, cur pluris sit illud quod pro fidei regula habere velle se fingunt.

M. de Leibnitz et ses semblables (car c'est à eux qu'on nous presse de parler) sont-ils dans ce sentiment, ou n'y sont-ils pas? Ils semblent y être, car ils disent ou semblent dire, en général, que le concile universel, et par conséquent l'Eglise qu'il représente, est infaillible, et qu'ils sont prêts à se soumettre à son jugement quel qu'il soit; d'où vient aussi que M. Leibnitz, dans la réflexion latine dont il a déjà été parlé, appelle les décisions de ce concile *irrésistibles*, STATUTA IRREFRAGABILIA. Il semble donc, lui et ceux de son avis, être le sentiment de l'infaillibilité. D'autre côté, ils n'en sont pas, car ils ne font aucun scrupule de demeurer dans une communion où l'on enseigne publiquement le contraire. Ils veulent qu'on leur accorde que, dans les siècles passés, l'on a fait plusieurs décisions ou fausses ou inutiles: car c'est en termes formels ce que demande M. de Leibnitz dans une lettre du 13 juillet 1692, à madame de Brinon[1]. Sur le fondement qu'il

[1] Voyez la seconde partie de ce recueil.

peut y avoir des décisions de cette nature, ils veulent qu'on raye d'un seul trait de plume toutes celles qui ont été faites depuis mille ans, sans pouvoir dire aucune raison pourquoi celle qu'ils semblent attendre comme la règle de leur foi sera plus valable.

Quid enim? an anteacta concilia labefactari putant, quod Papa convocante ac præside gesta sint, nullis vocatis nisi suæ communionis episcopis? Atqui non aliam novæ synodo conditionem dicunt, neque alios ad eam nisi episcopos, eosque Romano Pontifici reconciliatos convocant. An dicent anteactis synodis non eamdem quam huic præscriptam esse regulam? Atqui non aliam figunt quam Scripturam, accedente consensu præcedentis Ecclesiæ, neque demonstrare possunt aliam unquam fuisse propositam. An dicent liberius futurum concilium, eo quod decisio facienda sit ad pluralitatem votorum? Atque nunquam aliter gestum fuisse constat. Itaque id unum erit in nova synodo singulare, quod ad illud celebrandum apposita sit conditio ut litigantes quoque inter judices sedeant; quo uno omnis ecclesiastici judicii ratio conturbetur.

Neque melior erit protestantium conditio, si aliud causæ obtenderint, puta istud : in illo concilio quod recusant, omnia pravis malisque coitionibus esse gesta. Ea enim ratione nihil agent, quam ut, aliis verbis, hæreticis omnibus suas excusationes inviolatas relinquant, quippe cum victi nunquam non vocaturi sint pravorum coitionem aut conjurationem eam qua condemnati sint, nec Dioscoritæ cessabunt Catholicos Chalcedonensi synodo addictos, *melchitas*, hoc est, regiæ factionis sectatores dicere; Nestoriani obtendent adversus Ephesinam synodum, Cyrilli ac Nestorii, sediumque Alexandrinæ ac Constantinopolitanæ contentiones, Sedem apostolicam in partium studia pertractam, ejusque adeo prævaluisse auctoritatem, ut etiam Ephesina synodus edixerit damnatum a se esse Nestorium Cælestini Papæ cogentibus litteris. Quæ si audiantur, verum omnino erit nullum haberi posse legitimum et omni exceptione majus concilium, et credituros omnes quidquid collibuerit.

Diront-ils que les conciles, dont ils veulent rayer les décrets, sont nuls, parce qu'ils ont été convoqués par le Pape, ou qu'il y a présidé, ou qu'il n'y a appelé que les évêques de sa communion? non, puisqu'ils veulent que celui auquel ils appellent soit convoqué de même, présidé de même, composé de même; qu'on n'y admette que des évêques, et des évêques réconciliés avec le Saint-Siége par cette union qu'ils appellent préliminaire : diront-ils qu'on n'a pas suivi dans ces vieux conciles la même règle que celle qu'ils proposent au nouveau? non encore, car ils n'en prescrivent point d'autre que l'Ecriture, avec le consentement de l'Eglise des siècles précédents, et ils ne sauraient montrer qu'on s'en soit jamais proposé d'autre; diront-ils que ce concile sera plus libre que les autres, à cause que la conclusion se fera à la pluralité des voix ? on n'a jamais prétendu que cela se fît autrement. Ainsi le nouveau concile n'aura que ceci de particulier, qu'on y aura mis la condition d'y convoquer et assembler toutes les parties, pour y être également juges ; ce qui est l'endroit précis où l'on a vu l'anéantissement entier de tous les jugements ecclésiastiques.

Que si, sans se servir de cette raison, qui est celle que les protestants ont toujours eue dans la bouche, *j'ai été jugé par ma partie*, on prétend tenir en suspens *ce certain concile* par d'autres raisons, comme en disant, par exemple, que c'est cabale et intrigue; c'est en d'autres termes dire toujours la même chose, et toujours fournir aux hérétiques une excuse légitime, parce que ceux qui seront condamnés appelleront toujours intrigue et cabale tout ce qui se sera fait contre eux. Les eutychiens donneront toujours aux orthodoxes, qui suivent le concile de Chalcédoine, le nom de *melchites* ou de royalistes : les nestoriens ne cesseront jamais d'attribuer leur condamnation aux jalousies de saint Cyrille contre Nestorius, et du siége d'Alexandrie contre celui de Constantinople : ils diront que le Saint-Siége s'est laissé entraîner dans la cabale, et que son autorité a tellement prévalu dans le concile d'Ephèse, que ce concile en condamnant Nestorius a déclaré qu'il y était contraint par les lettres du pape Célestin : toutes les sectes parlent tout de même, et, s'il faut les écouter, il sera vrai de dire

qu'il n'est pas possible de tenir jamais un concile légitime, et que chacun croira ce qu'il voudra.

Atque ut omnia nostra momenta in unum colligamus, simulque secundum clarissimi Leibnitz vota ad exactissimam normam probationes exigamus, cum viderimus concilium quod solum et publice pro œcumenico se gerat, ita ut ab eo nemo se separet, qui non ab ea quoque quæ concilium agnoscat, ab eoque agnoscatur, Ecclesia pariter separetur; si quis illud concilium rejicere aut pro suspenso habere quovis quæsito colore præsumat, eaque maxime causa quod a separatis pro adversario habeatur, omnia concilia subruuntur, eoque res deducitur, ut ecclesiastica judicia nec sint possibilia, anarchia valeat et quisque ad libitum fidem suam informet: qua sententia dicimus constare eam, quæ heresim aut hæreticum constituat, pertinaciam. Si enim, ut ea nota devitetur, dulces sermones ac moderata verba sensaque sufficerent, pertinaces ab aliis, hoc est, hæretici a Catholicis nullo certo discrimine haberentur. Sed ut discernatur ille pertinax, qui idem est hæreticus ex apostolico præcepto evitandus [1], hæc ei propria et incommunicabilis adhæret nota, quod ita sit affectus, ut in suo judicio tantam vim auctoritatemque collocet, quantam nullam in terris superiorem agnoscat, aut simplicioribus verbis, ut suo potius sensui quam Ecclesiæ decretis hæreat. Eo autem devenitur per eam quæ nunc in medium adducitur methodum; ergo ea methodo non nisi pertinaces hæreticique fiant; quæ prior pars erat solvendæ quæstionis.

Et pour enfin nous recueillir, et pousser en même temps la démonstration, selon les vœux de M. de Leibnitz, jusqu'aux dernières précisions; si, par exemple, toutes les fois qu'on voit un concile, qui seul et publiquement porte dans l'Eglise le titre d'œcuménique, en sorte que personne ne s'en sépare, que ceux qui, en même temps, sont visiblement séparés de l'Eglise même qui reconnaît ce concile et qui en est reconnue; si, dis-je, on prétend le rejeter ou le tenir en suspens, sous quelque prétexte que ce soit, et principalement sous celui-ci, que ces séparés le regardent comme leur parti, et refusent, pour cette raison, de s'y soumettre, on détruit également tous les conciles et tous les jugements ecclésiastiques: on met une impossibilité d'en prononcer aucun qui soit tenu pour légitime : on introduit l'anarchie, et chacun peut croire tout ce qu'il veut.

C'est en cela que consiste l'opiniâtreté qui fait l'hérétique et l'hérésie. Car si, pour n'être point opiniâtre, il suffisait d'avoir un air modéré, des paroles honnêtes, des sentiments doux, on ne saurait jamais qui est opiniâtre ou qui ne l'est pas. Mais afin qu'on puisse connaître cet opiniâtre qui est l'hérétique, et l'éviter selon le précepte de l'Apôtre [1], voici sa propriété incommunicable et son manifeste caractère: c'est qu'il s'érige lui-même, dans son propre jugement, un tribunal au-dessus duquel il ne met rien sur la terre, ou, pour parler en termes simples, c'est qu'il est attaché à son propre sens, jusqu'à rendre inutiles tous les jugements de l'Eglise. On en vient là manifestement par la méthode qu'on nous propose : on en vient donc manifestement à cette opiniâtreté qui fait l'hérétique, et voilà la résolution de la question dans sa première partie.

De Basileensium condescensu jam diximus, eaque facile demonstrarent, nihil eo juvari protestantium postulata. Nam illi quidem concesserunt, ut in sua synodo discuteretur articulus de quo in Constantiensi synodo decretum factum erat; sed aperte professi eam discussionem non ita institutam quasi de re dubia, sed ad elucidationem, ad instruendos imperitos, ad convincendos contumaces, ad infirmos in decretis ac fide Constantiensis concilii confirmandos : protestantes vero de Tridentini aliorumque concilio-

La seconde, qui regarde l'exemple des Pères de Bâle, n'est pas moins aisée. Car il résulte des faits et des principes posés, que le cas où se trouvent les protestants est tout à fait différent de celui où nous avons vu les Bohémiens et les Calixtins [2]. Les protestants demandent que l'on délibère de nouveau de toutes nos controverses, comme s'il n'y avait eu rien de décidé dans le concile de Trente et dans les conciles précédents ; mais nous avons vu que le concile de Bâle, en accordant aux Bohémiens la discus-

[1] *Tit.*, III, 10.

[1] *Tit.*, III, 10. — [2] Ci-dessus, ch. 6.

rum decretis, quasi re integra deliberari petunt, nulla eorum habita ratione; quæ quidem quam immensum discrepent nemo non videt.

sion de l'article de la communion sous une espèce, déjà résolue à Constance, déclarait en même temps que cette discussion ne serait pas une nouvelle délibération, comme si la chose était indécise, mais qu'elle se ferait par manière d'éclaircissement et d'instruction, pour enseigner les errants, confirmer les infirmes, et convaincre les opiniâtres, ce qui est infiniment différent de ce que les protestants nous proposent.

Sane confitemur Bohemos in communionem admissos, licet illum articulum nondum admitterent, neque concilio Constantiensi fidem habere viderentur; sed interim concilio Basileensi sese submittebant, qua in re a protestantibus mirum in modum dissidebant.

Primum enim protestantes se quidem concilio submittunt, sed futuro, necdum convocato nec forte convocando, sexcentis impedimentis undique suborturis; Bohemi vero, concilio inchoato jamque existenti in illustri civitate, ad quod ipsa quæstio continuo deferretur.

Il est vrai que les Bohémiens furent reçus à la communion, encore que de leur côté ils demeurassent en suspens sur un article décidé par le concile de Constance; mais, premièrement, ils se soumettaient à un concile actuellement assemblé, qu'on saisissait de l'affaire par les termes de l'accord, et non pas, comme on voudrait faire aujourd'hui, à un concile à convoquer, que mille obstacles peuvent empêcher, c'est-à-dire à un concile en l'air.

Secundo, Bohemi quidem se Basileensi submittunt concilio, tanquam directo a Spiritu sancto adeoque infallibili, atque Ecclesiæ infallibilitatem agnoscunt, ut vidimus; protestantes vero nil tale aperte profitentur; quin potius ea fides, illorum decretis a quibus nondum discesserunt, omnino repugnat; ex quo illud sequitur Bohemorum quidem causam decreto concilii statim finiendam, protestantium vero alia in dissidia facile erupturam.

Secondement, ils reconnaissaient l'Eglise infaillible, et se soumettaient aussi à son concile actuellement assemblé, comme à un concile dirigé par le Saint-Esprit, après lequel il n'y aurait plus de retour; au lieu que les protestants, quoi qu'ils parlent à peu près de même, de sorte qu'ils semblent vouloir tout déférer à ce concile, n'ont point encore tranché le mot, qu'ils tiennent l'Eglise et son concile pour infaillibles; et, au contraire, l'Eglise où ils sont a des principes opposés à ce sentiment, qui ne laissent aucune espérance de finir nettement les contestations, ainsi qu'il a été dit.

Tertio, Bohemi Ecclesiam Romanam catholicam pro una veraque Ecclesia habebant, neque eam aut ejus concilium adversæ partis loco reponebant; imo vero eam, atque ex ea una congregatam synodum Basileensem pro vero summoque et indubitato judice agnoscebant; quo circa nec pastores suos judicum loco, sed supplicum numero esse postulabunt: protestantes vero, secessione facta, eamdem Ecclesiam pro parte adversa habent, neque ullam agnoscunt legitimam synodum, cui non litigantes assistant ut judices; quo uno concidere omnem ecclesiasticorum judiciorum rationem, hæresesque et schismata immedicabilia fieri ostendimus, resque ipsa loquitur.

Troisièmement : quoique le concile auquel les Bohémiens se soumettaient fût le concile de l'Eglise de laquelle ils s'étaient séparés, ils ne le regardaient pas comme leur partie et ne demandaient pas même que leurs prêtres y fussent assis avec les autres comme les juges; mais, ne connaissant d'autre Eglise que l'Eglise catholique romaine, ni d'autre concile que celui qui était composé de ses évêques, ils venaient en suppliants et se contentaient de pouvoir dire leurs raisons devant les Pères du concile, comme devant leurs juges légitimes, dont il n'y avait plus aucun appel. Mais les protestants font le contraire, et, en refusant de reconnaître pour légitime tout concile où les contendants ne seront pas tous également juges, ils ferment la porte à

tout jugement ecclésiastique, et ne laissent aucun remède aux schismes et aux hérésies, comme on vient de le voir.

Quarto, Bohemi nihil detrahebant synodorum auctoritati. De una Constantiensi tacere velle videbantur, neque ex causa generali, quæ ad anteacta concilia trahi posset, qualis esset illa : quod ex parte adversa congregata esset; verum exceptione quadam singulari, quod in ea synodo inauditi damnati essent, quod, data audientia, a Basileensibus facile reparari posset : contra protestantes non id obtendunt quod inauditi damnati sint; sciunt enim nunquam negatam esse audientiam, salvosque conductus, quales postulassent, esse concessos; verum illud objecerunt pastores suos, nulla licet vera et episcopali ordinatione suffultos, utcumque securos, non tamen partium loco audiri, sed judicum auctoritate assidere debuisse; alioquin testabantur detrectari a se judicium ut iniquissimum, et ab adversa tantum parte prolatum ; quæ causa cum ad anteacta concilia traheretur, non uni certo concilio, ut quidem præferunt, certis rationibus auctoritatem detrahunt, sed omnia concilia supra mille annos una litura obducunt, errantemque et autoritate cassam per tot sæcula inducunt Ecclesiam; neque ullam pandunt viam, quam anteactis secuturisve sæculis potior aut validior esse videatur, tui prædiximus.

Quatrièmement : sans rien alléguer contre le concile de Constance, qui affaiblit ou détruisit les conciles en général, comme serait qu'ils ont été leurs parties, ils se plaignaient seulement de n'y avoir point été ouïs, à quoi il était aisé de remédier à Bâle en les écoutant. Mais aujourd'hui les protestants, qui ne peuvent pas faire cette plainte, puisqu'il n'a tenu qu'à eux d'être ouïs, et qu'on leur a donné tous les saufs-conduits et sûretés nécessaires en la forme qu'ils ont souhaitée, apportent, pour toute exception, ou du moins comme leur exception principale, qu'il ne leur suffit pas d'être ouïs en toute sûreté comme parties, mais que les pasteurs qu'ils ont établis, sans qu'ils aient été ordonnés par des évêques, ont le même droit de juger que ceux qui ont gardé la succession et sont demeurés dans leurs places, sans rien innover; ce qui, emportant l'invalidité de tous les jugements ecclésiastiques, les oblige aussi, non à rejeter un certain concile pour des raisons particulières, comme ils disent, mais tous les conciles depuis environ mille ans, sans alléguer aucune raison pour attribuer plus de force à ceux qui ont précédé ou qui suivront.

Quinto, Bohemi de uno tantum articulo contendebant, eoque facile conciliabili, imo conciliato, si concordati vim rationemque caperent : protestantes vero nihil non commovere, concussis etiam Ecclesiæ fundamentis; eversis quippe perpetuæ divinæ assistentiæ promissionibus, detractoque Ecclesiæ Spiritus sancti magisterio; quo fit ut eorum causa, non nisi refecta tota semel Ecclesia, pro illæsa atque integra haberi queat.

En cinquième lieu, il ne s'agissait que d'un seul article avec les calixtins, et l'on a vu que cet article par les principes posés, était aisé à régler ou plutôt qu'il était déjà préjugé par les termes mêmes de l'accord, et par la croyance, qui était commune entre les parties, de l'infaillibilité de l'Eglise; mais il n'y a point de question que les protestants n'aient remuée, ayant même renversé les fondements de l'Eglise, en ébranlant la promesse de l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit, et, pour tenir en suspens les décisions faites contre eux, il faudrait, pour ainsi parler, refondre l'Eglise tout entière.

Denique etsi cum Bohemis de Constantiensi concilio per œconomiam taceretur, sane se submittebant ultro Basileensi concilio, ex capite *Frequens* Constantiensis concilii convocato, ejusque decretis palam inhærenti, imo aperte professo se ab eorum auctoritate nunquam recessurum, in eo quoque articulo de quo cum Bohemis agebatur, ut ex Actis ostendimus, quamobrem certo esset futurum, ut Constantiensia decreta firmarentur, quemadmodum factum est,

Enfin, bien qu'on ait eu la condescendance de ne point parler aux calixtins du concile de Constance, qui leur faisait peine, ils se soumettaient eux-mêmes à l'équivalent, c'est-à-dire au concile de Bâle, qui, comme on a vu [1], était assemblé en vertu d'un de ses canons, c'est-à-dire du chapitre *Frequens*, et qui, d'ailleurs, non content de la profession qu'il faisait de régler selon les maximes de ce concile, s'était encore expliqué sur

[1] Chap 6.

Bohemique, presso scilicet Constantiensis concilii nomine, in Basileensi, quod æquipolleret, illud agnoscerent. At ab eo concilio quale protestantes postulant, nil nisi odia et schismata exspectari possunt ; cum illud coaliturum sit ex partibus de summa religionis pugnantibus, abolitis etiam quæ a mille annis gesta sunt, tanquam a tot sæculis nulla Christianitas, nulla legitima veraque ecclesia superesset. Quæ omnia protestantium postulata, cum a Basileensium condescensu toto cœlo distent, nempe id sequitur, non modo ex eo exemplo nihil eorum sequi quæ nunc postulant, verum etiam, cum in eo maternæ Ecclesiæ charitas ad extremos usque limites processerit, quidquid ultra petitur absurdum et iniquum videri.

le décret en question, en déclarant qu'il le tenait pour inviolable ; en sorte qu'il était notoire que se soumettre aux Pères de Bâle, c'était au fond, et comme on parle, équivalemment recevoir celui de Constance ; au lieu qu'on ne peut attendre du concile que les protestants nous proposent, que toute sorte de divisions , puisqu'on le compose de parties directement opposées sur cent matières de foi, où l'on croit voir de part et d'autre la subversion entière du christianisme ; et que d'ailleurs on ne craint point de nous demander la suspension de tout ce qui a été fait depuis mille ans, comme si, durant tout ce temps, il n'y avait point eu de christianisme ni d'Eglise véritable.

Ainsi, l'exemple du concile de Bâle étant infiniment éloigné du cas que l'on nous propose, on ne peut rien conclure en faveur des protestants ; et au contraire, comme cet exemple fait voir le dernier point où la charité maternelle de l'Eglise peut porter sa condescendance, il fait voir en même temps que ce qu'on demande au delà est impraticable.

Huc accedit postremum argumentum, quod nullam protestantibus in casu a clarissimo Leibnitz proposito, excusationem relinquat. Res autem uno verbo transigitur ex epistola 13 Julii ad religiosissimam Brinon, data 1692, qua quidem ille questus de fidei definitionibus, ut ipsi quidem videtur, non necessariis, hoc addit. « Si definitiones illæ interpretationibus moderatis salvæ esse possint, bene omnia processura ; » atqui ex ejus sententia hæ definitiones salvæ esse possunt domini abbatis Molani moderatis interpretationibus in maximis controversiis, ex quibus de reliquis æstimari possit ; bene ergo nobis procedunt omnia, nihilque causæ subest cur amatores pacis ad unitatem non redeant rei, futuri schismatis, nisi redierint.

Il y a une dernière raison, qui va être tranchée en un mot, et qui ne laisse aucune excuse à ceux qui sont dans le cas que M. de Leibnitz nous propose : c'est que, dans sa lettre du 13 juillet 1692, à madame Brinon, en se plaignant des décisions qu'on a faites, à ce qu'il prétend, sans nécessité, il ajoute que « si ces décisions se pou« vaient sauver par des interprétations modérées, « tout irait bien. » Or est-il que, de son aveu, ces décisions se peuvent sauver par les interprétations modérées de M. l'Abbé Molanus, dans les matières les plus essentielles, par lesquelles on peut juger de toutes les autres ; par conséquent, tout va bien ; c'est-à-dire qui puisse empêcher un homme qui aime la paix, de retourner à l'unité de l'Eglise. Si donc il n'y retourne pas, il ne pourra s'excuser d'adhérer au schisme.

Quo loco notandum illud, interpretationes eas non ita proponendas tanquam ab Ecclesia Romano-catholica adhuc reposcendæ videantur ; quippe quas ostenderimus claris perspicuisque synodi Tridentinæ decretis ac verbis contineri. Quascumque enim declarationes abbas doctissimus attulit de justitia Christiana, de transsubstantiatione, de sacrificio, de invocatione sanctorum, de imaginum cultu et aliis ejusmodi, eæ in Tridentina synodo, ex eaque relatis decretis facile reperiuntur ; de quibus articulis, si recte apud nos et inculpate doceatur, nihil erit cur aliis longe minoris momenti pax ecclesiastica retar-

Et remarquez que ces interprétations ou déclarations, sous lesquelles M. l'abbé Molanus reconnaît que les sentiments catholiques sont recevables, ne sont pas des déclarations qu'il faille attendre de l'Eglise, puisque nous avons montré qu'elles sont déjà toutes faites en termes précis dans le concile de Trente ; car tous les éclaircissements que ce savant abbé a proposés, par exemple, sur la justice chrétienne, sur la transsubstantiation, sur le sacrifice, sur l'invocation des saints, sur le culte des images, etc., sont précisément ceux que le concile de Trente a donnés de mot à mot dans les décrets que nous en avons,

dari existimetur. Summa ergo rei confecta est, neque remanere in sententia, aut a nostro consortio separari licet, nisi eos qui jam in schismate obdurent aut salutem negligant.

rapportés. Si ces articles, de la manière qu'ils sont approuvés parmi nous, sont recevables ou irréprochables, on ne doit pas présumer que les autres moins importants doivent arrêter; donc tout l'essentiel est déjà fait: on ne peut demeurer luthérien sans s'obstiner dans le schisme, ni faire son salut ailleurs que dans notre communion.

Neque respondere oportet ejusdem abbatis de lutheranis dogmatibus declarationes æque esse probabiles, adeoque omnia utrinque æquo jure esse. Primum enim constat cum nos ii simus a quibus facta secessio est, nos quoque esse ad quos redeundum, si, salva conscientia, fieri possit, nostraque doctrina sana et antiqua sit. Atqui talem esse abbas amplissimus evicit in præcipuis articulis, ex quibus de cæteris æstimari potest, ut diximus; ad nos ergo redeundum, nullaque excusatio superest dissentientibus.

Præterea liquet interpretationes eas, quibus abbas doctissimus lutherana dogmata emollit, non esse æque authenticas ac nostras, cum hæ Tridentini publica, illæ privata tantum clarissimi abbatis auctoritate constent.

Il ne sert de rien de répondre que les déclarations du même abbé sur les dogmes luthériens sont bonnes aussi, ce qui rend les choses égales. Car, premièrement (et cette raison ne souffre point de réplique), quand cela serait, tout le monde demeure d'accord que c'est à nous qu'il faut revenir, si on le peut en conscience; puisque c'est nous qu'on a quittés, c'est, dis-je, à nous qu'il faut revenir, supposé que notre doctrine soit saine, recevable, ancienne, comme M. l'abbé Molanus l'a démontré dans les articles les plus essentiels, et qu'on le doit raisonnablement inférer des autres. Mais, secondement, je soutiens que les déclarations que nous donne M. l'abbé Molanus, sur les dogmes luthériens, ne sont pas aussi authentiques que celles qui nous regardent, puisque nos déclarations sont déjà données par le concile de Trente, et que celles de M. l'abbé Molanus sont ses déclarations *particulières,* et sont encore à donner par le parti.

Jam illud certissimum, multa lutherana dogmata, verbi causa ubiquitatem atque decretum illud: *Bona opera ad salutem non esse necessaria,* nulla interpretatione colorari posse; itaque dominus abbas ea dogmata procul a Christianis auribus amandari sinit. Nihilo tamen secius prima illa de ubiquitate tam absona, tam portentosa doctrina, auctore Luthero, tota fere secta invaluit; altera vero de bonis operibus ad salutem non necessariis publico decreto nusquam antiquato firmata remanet, atque in protestantium scholis Ecclesiisque passim obtinet.

J'ajoute qu'il n'y a point de bonnes explications à donner à l'ubiquité, par exemple, ni à cette proposition: *Les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut.* C'est pourquoi M. l'abbé Molanus consent que ces doctrines soient supprimées; mais cela n'empêche pas que la première ne soit en vigueur dans presque tout le luthéranisme, et que la seconde, autorisée par un décret de tout le parti, comme on a vu, ne soit encore la seule publiquement approuvée, n'ayant été révoquée par aucun acte.

Atque hinc liquido confirmatur Ecclesiæ catholicæ de sua infallibilitate suarumque definitionum certa ac perpetua veritate sententia. Nam cum inter ejusmodi definitiones nullæ sint quæ protestantium judicio tot erroribus scatere videantur ac illæ Tridentinæ, illud tamen efficitur abbatis doctissimi interpretationibus ex ipso concilio sumptis, plerasque earum et esse inculpatas et antiquæ Ecclesiæ consensione niti; bnod certo argumento est Christum et Ecclesiæ

De là se tire un argument pour l'infaillibilité de l'Eglise, et la perpétuelle vérité de ses décisions. Car comme entre ces décisions, celles que les protestants trouvent le plus remplies d'erreurs sont celles du concile de Trente, et que M. l'abbé Molanus a cependant démontré que lorsqu'elles sont bien entendues, on les trouve non-seulement irréprochables, mais encore pour la plupart appuyées du consentement de l'ancienne Eglise, il s'ensuit nécessairement

suæ adfuisse olim, nec postremis quoque temporibus defuisse.

que Jésus-Christ, qui a assisté son Eglise dans les premiers siècles, ne l'a pas abandonnée dans les derniers.

Hinc ergo illud existit, clarissimum Leibnitz aliosque quibus placent abbatis doctissimi conciliationes, absit verbo injuria, non excusari iis a schismate hæresique ac pertinacia : primum quod exceptiones quas adhibent conciliis, ex eorum sententia in suspenso habendis, ejusmodi sint, quibus omnium ecclesiasticorum judiciorum pacisque ipsius Christianæ ratio convellatur ; tum quod nullum exemplum habeant ejus quem postulant condescensus, cum Basileensis ille, quem merito arbitrentur fuisse vel maximum, nihil proficiat, denique quod Tridentinæ definitiones tot protestantium affectæ probris, bene tamen intellectæ, doctissimi abbatis sententia, inculpatæ habeantur; quo fit ut abbas doctissimus, rerum agendarum tantum ordine commutato, suis viam pacis, prout animo conceperat, ac velut salutis portum aperuerit.

Je soutiens donc que M. de Leibnitz, et ceux qui entrent comme lui dans les tempéraments de M. l'abbé Molanus, ne sont pas excusés par là de l'opiniâtreté qui fait l'hérétique, pour trois raisons, qui ne peuvent pas être plus décisives ni plus fortes. La première, que les exceptions qu'ils apportent contre les conciles auxquels ils ne veulent point qu'on ait égard, détruisent, comme on a vu, tous les jugements ecclésiastiques, tous les fondements de réunion, et même en particulier les fondements de la réunion qu'on propose. La seconde, qu'ils n'ont trouvé aucun exemple de la condescendance qu'ils nous demandent; puisque celle du concile de Bâle, qu'ils croient avec raison la plus forte, ne leur sert de rien. La troisième, que les décisions du concile de Trente, tant décriées par les protestants et par eux-mêmes, sont recevables et irréprochables lorsqu'elles sont bien entendues : d'où il s'ensuit que le docte abbé dont nous avons examiné l'écrit, si l'on change seulement l'ordre de son projet, a ouvert aux siens, comme il se l'était proposé, le chemin à la paix, et comme le port du salut.

Unum corpus et unus spiritus [1].

Un seul corps et un seul esprit [1].

Meldis, mensibus Aprili, Maio, Junio et Julio an M. DC. XCII.

Ecrit à Meaux dans les mois d'avril, mai, juin et juillet 1692.

CHAPITRE VI. — *Réflexions sur le projet de notre auteur.*

Il paraît, par ce qu'on vient de dire, que les ouvertures en sont excellentes en général, et qu'il n'y a presque qu'à changer l'ordre. Car, à dire le vrai, il paraîtrait fort étrange à Rome, et dans toute l'Eglise catholique, qu'on ne commençât pas d'abord par ce qui regarde la foi. En effet, ou les conciliations que l'auteur propose sur la transsubstantiation, par exemple, sur le sacrifice, sur l'invocation des saints, sur les images, etc., sont faisables ou non : si elles n'étaient pas faisables, tout ce projet serait inutile; et si elles le sont, on voit bien que c'est par là qu'il faut commencer.

Pour rendre ceci sensible, il ne faut que considérer l'ordre du projet de notre auteur. C'est de faire d'abord l'union, qu'il appelle préliminaire, dans laquelle, sous la condition des six demandes qu'il prétend qu'on peut accorder sans blesser les principes des uns et des autres, on reconnaîtra le Pape pour le spirituel; ensuite on s'assemblera pour convenir de la doctrine à l'amiable, et enfin on remettra à un concile la décision des points dont on aura pu convenir.

Or, tout cela est visiblement impraticable dans cet ordre. Car d'abord, que sera-ce que de reconnaître le Pape pour le spirituel, comme l'auteur le propose, tant qu'on sera en dispute avec lui sur la foi même? Cela assurément ne s'entendrait pas.

Secondement, ce ne serait pas un moindre embarras que de proposer à l'Eglise romaine qu'elle reçoive les protestants à sa communion, pendant qu'il sera constant qu'on aura de part et d'autre des Confessions de foi différentes, sans être convenu de rien. Que si l'on dit que ce sera là une simple tolérance en attendant le concile, c'est cela même qui est impossible, puisqu'il faudrait tolérer, par exemple, cette doctrine autrefois décidée dans le parti luthé-

[1] Ephes., v, 4.

[1] Ephes., v, 4.

rien, et qui y est encore en vigueur, comme l'auteur en convient, que *les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut :* ce qu'on n'obtiendra jamais, et ce qu'on ne doit jamais obtenir de l'Eglise romaine. Il faut donc auparavant convenir, par exemple, d'un point si important, et des autres qu'on trouvera de même nature. Commencer par se réunir pour ensuite les examiner, comme le propose l'auteur, c'est renverser l'ordre.

Et puisque nous sommes sur cet article, l'auteur demande qu'on passe, pour ainsi dire, d'un seul saut par-dessus toute la doctrine luthérienne sur la justification, et il prétend que cela se peut, sans blesser les principes des uns et des autres. Mais le contraire est certain, puisque l'Eglise romaine n'a jamais cru et ne croira jamais qu'elle puisse tolérer, par exemple, la certitude absolue de sa propre justification, à cause des tentations auxquelles elle expose les fidèles, principalement encore à cause que Luther et les luthériens établissent cette certitude de la justification dans les hommes justifiés, en les laissant, à la fois, dans l'incertitude si leur pénitence est sincère ou non, comme il a été remarqué ci-dessus; d'où il s'ensuit que la justification est indépendante de la repentance, chose qui ne se peut pas tolérer.

Il est encore certain que la justification, ainsi qu'elle est soutenue par les luthériens, est distincte et indépendante de la sanctification; d'où il s'ensuit qu'on est justifié indépendamment de la pénitence, et de plus, que la justification précède le bon propos, c'est-à-dire la résolution de bien vivre, et la conversion du cœur; puisque tout cela constamment appartient à la sanctification. Or, établir cette doctrine, c'est renverser le fondement de la piété, aussi bien que d'enseigner qu'on n'aime Dieu qu'après qu'on est justifié; ce qui est une suite du même principe, expressément avoué par Luther, par l'*Apologie* et par la *Confession d'Augsbourg.*

Et quoique ces dogmes des luthériens, et beaucoup d'autres de même importance, sur la justification, soient adoucis de manière, par notre auteur et par quelques autres docteurs du parti, qu'on voit bien qu'ils en viendraient aisément à un bon sens, il faut en être convenu avant la réunion, et non pas se réserver à le chercher après qu'on sera réuni, comme le propose notre auteur.

Et pour ne nous pas arrêter à cette seule matière de la justification, le savant auteur sait très-bien que les autres dogmes contestés, sans parler des décisions du concile de Trente, ont déjà été réglés par d'autres conciles généraux, comme par celui de Nicée II, reçu en Orient et en Occident depuis environ mille ans, par ceux de Latran, de Lyon et autres, où l'Allemagne a donné son suffrage, comme les autres nations, longtemps avant les contestations de Luther, et à cela notre auteur ne trouve point de remède, sinon que le Pape tienne en suspens tous ces conciles si universellement reçus, et veuille bien recevoir à sa communion et à celle de l'Eglise les protestants qui font profession d'en rejeter les décisions, et de tenir les dogmes contraires à ceux qui y ont été déterminés. On fait plus : on propose au Pape d'autoriser dans leur ministère les surintendants et les autres pasteurs luthériens, qui n'ont été ordonnés tout au plus que par des prêtres tels qu'étaient les prétendus réformateurs, qui par conséquent, selon les maximes de l'Eglise romaine (maximes qui jusqu'ici n'avaient jamais été révoquées en doute), ne sont que de purs laïques; on veut, dis-je, que l'Eglise romaine ratifie leur ordination, faite dans le schisme et en haine de la doctrine catholique, sans avoir déclaré qu'ils la reçoivent; et si l'on dit que l'on consentira que le Pape et les évêques catholiques les ordonnent de nouveau, ce ne sera pas une chose moins étrange en elle-même, ni moins contraire aux maximes de l'Eglise romaine, que d'ordonner des ministres avant qu'on soit convenu des conditions de les ordonner, dont la première est d'avoir une confession de foi qui leur soit commune avec leurs ordonnances.

On voit donc manifestement qu'il n'y a rien de moins praticable que d'imaginer une réunion, avant que d'être convenu de rien sur les matières de la foi, et avant même que de les avoir traitées; et que, bien loin que les demandes préliminaires que fait notre auteur laissent, comme il le propose, les principes de part et d'autre en leur entier, ils présupposent au contraire la subversion des principes les plus inviolables de l'Eglise catholique.

Et afin de montrer plus clairement l'impossibilité de ce projet dans l'ordre qu'y met notre auteur, j'oppose aux six demandes qu'il nous fait une seule et unique demande, savoir : qu'il ne faut rien demander pour faire la paix entre nous, qui par avance détruise tout le fondement et la sûreté de la paix qu'on pourrait faire. Cela est clair de soi-même, et il en résulte qu'il ne faut rien demander qui renverse la fermeté des décrets de l'Eglise et des conciles, puisque c'est sur de semblables décrets qu'on veut fonder en dernier lieu la paix que l'on propose; car il est clair que, si l'on infirme les conciles précédents, celui sur lequel on veut s'appuyer n'aura pas plus de fermeté ni de vigueur. Il n'y aura dans

celui-ci ni plus d'autorité ni un plus grand consentement que dans les autres; et si l'on tient ces conciles en suspens, à cause que les hussites, les wiclefites, les vaudois, les albigeois, les bérengariens, les iconoclastes et les autres, qui ont été condamnés, s'y sont opposés, il en faudra donc venir à dire qu'on ne doit rien tenir pour jugé, jusqu'à ce que les contendants y donnent les mains; ce qui seul anéantirait toute l'autorité des jugements ecclésiastiques.

Notre concile, établi sur ces principes et sur les ruines, pour ainsi parler, de tant d'autres conciles, ne subsistera pas, ou plutôt il ne se tiendra point du tout; car, après qu'on aura tenus les protestants pour vrais enfants de l'Eglise avec tous leurs dogmes, que demanderont-ils davantage? L'Eglise romaine aura affaibli d'elle-même son autorité : elle aura reconnu pour orthodoxes ceux qu'auparavant elle regardait d'un autre œil ; ceux qui se sont séparés jouiront de la communion du premier Siége, et de toutes les Eglises qui sont toujours demeurées dans son unité, sans rien changer dans les choses qui ont donné lieu à la séparation; ce qui seul suffira pour faire voir que les causes en étaient justes. Après cela, qu'auront-ils besoin d'arbitres, ou de conférences, ou de conciles? On trouvera toujours de nouveaux prétextes pour éviter une assemblée, qui d'elle-même aura beaucoup de difficulté; et après tout qu'arrivera-t-il de ce concile, sinon qu'y étant allés en foulant aux pieds tous les autres, nous montrerons à la postérité ce qu'elle pourra faire de celui ci, et nous ôterons à l'Eglise tous les moyens de terminer les disputes qui pourront naître, en détruisant, sous le nom d'un concile œcuménique, l'autorité de tous les conciles, et la majesté de l'Eglise?

Nous ajouterons à cette demande cette proposition, qui n'en est qu'une annexe; à savoir que, pour concilier, dans ce qui regarde l'exposition de la foi, les Eglises, quelque nombreuses qu'elles soient, il ne faut rien faire qui ne soit conforme aux exemples et aux règlements de nos prédécesseurs; autrement l'état de la foi, et la force des décisions ecclésiastiques seraient en péril : or nous trouvons sept exemples de conciliations de cette sorte.

Le premier, au commencement du V[e] siècle, et dans le concile d'Ephèse, que les évêques soumis au siége d'Antioche ne voulaient pas reconnaître. L'accommodement se fit en reconnaissant que la déposition, faite dans le concile, de Nestorius pour ses erreurs, et l'ordination de son successeur, étaient légitimes, et en professant la même foi qui avait été reçue à Ephèse.

Le second exemple, au commencement du VI[e] siècle. Acace, patriarche de Constantinople, ne voulant pas reconnaître la décision du concile de Chalcédoine et la lettre du Pape saint Léon, qui y avait été approuvée, et tout l'Orient étant entré dans ses sentiments, il fut excommunié par le Pape. Le schisme, qui dura longtemps, fut terminé par une formule du Pape saint Hormisdas, qui fut souscrite par les patriarches et par tous les évêques, dans laquelle on recevait en termes formels le concile de Chalcédoine et la lettre du pape saint Léon, en reconnaissant l'autorité du Siége apostolique, comme établie de Jésus-Christ en la personne de saint Pierre par ces paroles [1] : TU ES PIERRE, etc., *et se conformant en tout et partout à la foi de ce Siége, comme de celui où se trouvait toujours l'entière et parfaite solidité de la religion chrétienne.*

La signature de ce Formulaire a souvent été réitérée en Orient, et c'était un témoignage solennel de l'Eglise grecque sur la primauté de saint Pierre et de son Siége.

Le troisième exemple est arrivé sous le Pape saint Grégoire-le-Grand. Quoique ce Pape reçût le cinquième concile, il consentit à n'en faire aucune mention dans la lettre qu'il écrivit à Théodelinde, reine des Lombards, et à ne la pas obliger à le recevoir, à cause que ce saint concile n'avait rien déterminé spécialement sur la foi , et que ce qu'il avait déterminé sur certaines personnes n'était pas absolument nécessaire. Ce fut le seul motif de sa tolérance ; ce qui montre qu'il n'en aurait eu aucune, s'il se fût agi de la foi.

Le quatrième exemple est du second concile général de Lyon, sous Grégoire X, où les Grecs furent reçus à la communion, mais seulement après avoir confessé, dans une déclaration expresse de leur foi, tous les articles dont ils contestaient la vérité, et en particulier la primauté de la Chaire de saint Pierre et du Pape, comme établie par Jésus-Christ.

Le cinquième exemple est celui du concile de Bâle et des Bohémiens. Nous en ferons un article à part, à cause que c'est sur celui-là qu'on insiste particulièrement.

Le sixième exemple est celui du concile de Florence, où les Grecs furent reçus à la communion comme au second concile de Lyon, en consentant à la foi de l'Eglise sur tous les articles, et en particulier sur la primauté du Pape. Le décret d'union est entre les mains de tout le monde. Il est fait de l'autorité des évêques grecs aussi bien que des latins, mais après seulement qu'on fut convenu de tout avec eux dans des conférences particulières.

[1] *Matth.*, XVI, 18.

On peut produire, pour septième et dernier exemple, la concession de la coupe faite par Pie IV aux Catholiques et aux protestants, à condition de se soumettre à toutes les décisions de l'Eglise, et en particulier à celle qui a déterminé que la communion sous une espèce n'était pas contraire aux préceptes de Jésus-Christ. J'en rapporterais les actes, qui étaient bien connus du docteur Calixte, si le savant M. Pellisson, qui a si bien mérité par ses écrits de toute l'Eglise catholique, ne les avait depuis peu rendus publics.

On voit, par tous ces exemples, qu'on n'a jamais fait aucune réconciliation entre les Eglises, qu'en présupposant le fondement de la foi, et en convenant premièrement de ce point, sans jamais s'en relâcher: de sorte que si l'on proposait une autre forme d'accommodement, je puis bien dire avec certitude qu'on ne serait pas écouté; et qu'en méprisant dans une affaire de cette conséquence tous les exemples des siècles passés, le Pape craindrait, avec raison, de multiplier les schismes plutôt que de les finir.

Comme l'exemple du concile de Bâle est celui où l'on insiste le plus, et qu'en effet c'est celui où l'Eglise semble avoir poussé le plus loin la condescendance, il faut le considérer avec un soin plus particulier.

On prétend donc que, dans l'accord fait avec les calixtins, on a suspendu à leur égard les décrets du concile de Constance contre ceux qui soutenaient que les deux espèces étaient de précepte, *ex præcepto*; ce qui paraît, dit M. de Leibnitz, être « *in terminis*, en termes exprès, le cas que nous traitons, et non une simple concession de l'usage des deux espèces, sur laquelle il ne peut y avoir de difficulté. »

C'est ainsi que ce savant homme propose la chose dans une lettre à M. Pellisson du 13 juillet 1692, et il se fonde sur les paroles de l'accord avec les Bohémiens, où, après leur avoir accordé la communion sous les deux espèces aux conditions qui y sont exprimées, on ajoute : « et cet article sera pleinement discuté dans le concile touchant la matière si cette communion est de précepte ; et on verra ce qu'il faudra croire et faire sur cet article pour l'utilité et pour le salut du peuple chrétien. »

On voit, par la réflexion que le même M. de Leibnitz a faite en latin sur cet accord, que ces mots : *on discutera, on verra*, sont ceux d'où l'on veut conclure que le décret de Constance a été tenu en suspens; mais ce n'est rien moins que cela, puisqu'on va voir, non par conjectures, mais par actes, que cette discussion et cet examen se devait faire, non pas en délibérant de nouveau sur la matière, comme si elle était encore indécise et en suspens après le concile de Constance, mais par forme d'instruction, de déclaration, d'éclaircissement, pour confirmer les Catholiques dans la vérité décidée, et faire entrer les calixtins dans l'esprit et les intentions de l'Eglise, en les informant de ses raisons.

Pour faire voir cette vérité, le premier acte que je produis est la lettre invitatoire du concile aux Bohémiens, du 15 octobre 1431. Là, sur ce qu'ils s'étaient plaints qu'on ne les avait jamais voulu entendre, on les invite à venir dire leurs raisons, et on leur promet une pleine audience, à condition toutefois *qu'ils écouteront le jugement du concile comme celui du Saint-Esprit*. On pose donc pour fondement l'infaillibilité des conciles ; ce qui est bien éloigné d'en vouloir tenir les décrets en suspens.

Le second acte, qui prouve la même vérité, est la déclaration que le cardinal Julien fit à la tête du concile aux Bohémiens, lorsqu'ils y comparurent : « Que l'Eglise ne pouvait errer dans les choses qui étaient nécessaires au salut : qu'elle était représentée dans les conciles, et qu'il y fallait croire comme aux Evangiles. » Jean de Raguse, qui fut nommé pour conférer avec eux, leur fit une pareille déclaration à l'ouverture des conférences; et tout cela était poser pour fondement qu'on ne rétracterait rien de ce qui avait été décidé.

Le troisième acte est une réponse synodale du même concile de Bâle [1], publiée par toute la terre, sur le fait dont il s'agit. Car, comme on objectait aux Pères de Bâle, qu'en invitant les Bohémiens à leur concile, pour y dire leurs difficultés, ils semblaient vouloir procéder à une nouvelle délibération sur une matière qui avait déjà été décidée à Constance, ce qui était précisément notre difficulté, ils répondent avant toutes choses : que c'est un blasphème *contre le Saint-Esprit* que de révoquer en doute l'infaillibilité des conciles ; ce qu'ils remarquent qu'ils ont déclaré aux Bohémiens dans les paroles de leurs lettres invitatoires qu'on vient de voir. Loin donc de faire paraître qu'ils veulent laisser en suspens les décisions des conciles, ils déclarent au contraire qu'ils ne s'en départiront jamais.

Et pour montrer que cela s'entend même du concile de Constance, je produis, en quatrième lieu, tous les actes par lesquels il est constant que le concile de Bâle a toujours supposé que le concile de Constance était œcuménique. Il serait inutile de les rapporter, puisqu'il faudrait pour cela transcrire tout le concile de Bâle, étant certain, non-seulement que ce concile était con-

[1] *Epist. Conc. Basil.*, tom. XII, *Conc. Labb.*, col. 674, 681.

voqué en vertu du concile de Constance et du chapitre *Frequens*, qui était un des principaux canons, mais encore que tous ses décrets et toutes ses procédures sont fondés sur l'autorité du concile œcuménique de Constance : il n'a donc pas eu dessein de tenir en suspens le décret de ce concile, puisque par là il se serait détruit l' i-même.

Mais parce qu'on pourrait penser qu'en laissant en leur entier les autres décrets de Constance, les Pères de Bâle auraient du moins tenu en suspens le décret de la communion sous les deux espèces, ils déclarent : qu'en exhortant les Bohémiens, dans leur lettre invitatoire, *à venir entendre ce que le Saint-Esprit déciderait dans le concile de Bâle*, leur intention a été de leur déclarer « qu'on jugerait ici (c'est-à-dire à Bâle) comme on avait fait à Constance ; puisque, ajoutent-ils, la sentence prononcée à Constance contre les hussites étant dictée par le Saint-Esprit, qui ne sait point varier, et le même Esprit présidant à tous les conciles, il est clair qu'on ne jugera point ici autrement qu'on a jugé là. »

De cette sorte, ils déclarent, non-seulement aux Bohémiens, mais encore à toute la terre, puisqu'on a vu q e ce décret fut publié partout, que, bien loin de regarder la décision faite à Constance comme suspendue, ils ne jugeraient autre chose que ce qui avait été jugé dans ce concile ; et c'est pourquoi ils expliquent en termes formels qu'ils appellent les Bohémiens à leur concile, non « pour révoquer en doute ce qui a été décidé, mais pour les instruire, pour leur éclaircir la matière, pour les retirer de leur erreur, pour les convaincre ; en un mot, pour confo dre les hérétiques et confirmer les Catholiques dans leur foi : » or c'est là précisément ce que nous disons.

Voilà le fondement sur lequel les Pères du concile de Bâle ont bâti ; et les ambassadeurs qu'ils envoyèrent aux Bohémiens, pour négocier avec eux, étaient entrés dans ce même esprit, lorsqu'ils écrivaient au concile même en ces termes [1] : « C'est le sentiment constant et unanime de nous tous, qu'il ne faut point révoquer en doute ce qui a été décidé dans les conciles ; qu'on admette donc à l'audience ceux qui ont été appelés au concile, afin que, notre foi demeurant toujours la même, on rappelle de leur égarement ceux qui sont tombés dans l'erreur. »

Et il importe de bien comprendre ce qu'ils veulent dire, lorsqu'ils déclarent que leur conférence avec les Bohémiens a pour but de confirmer les Catholiques dans la vérité qui avait été décidée à Constance. C'est, disent-ils, que les Bohémiens, non-seulement se plaignaient qu'on ne les avait jamais ouïs, mais avaient encore la hardiesse de se vanter *qu'on n'avait osé les ouïr, parce qu'on ne pouvait répliquer à leurs raisons*. Par là ils s'endurcissaient dans leur opiniâtreté ; et les infirmes, dont le nombre est toujeurs si grand dans l'Eglise, étaient frappés de ce discours. On n'y pouvait apporter de meilleur remède que celui de leur accorder une audience publique pour écouter leurs raisons, et pour *les convaincre*, ainsi que parlent les Pères du concile.

Et que leur intention fût de les convaincre comme des errants, et de les mettre en ce nombre, ils s'en expliquent clairement, quoique avec toute la douceur et le ménagement possibles, dans cette même lettre invitatoire ; puisqu'ils les séparent du bon grain et les rangent avec *l'ivraie* : et que tout ce qu'ils en disent de plus favorable est « qu'ils présument que la racine n'est pas encore entièrement desséchée, ni la terre tout à fait infructueuse [1]. »

C'est donc un fait indubitable, que l'examen qu'on promettait à Bâle n'était pas un examen pour délibérer de nouveau de la décision de Constance, comme si elle eût encore été douteuse, mais pour instruire les Bohémiens des raisons qu'on avait eues de la faire, pour l'éclaircir et la confirmer ; ce qui fut fait aussi en termes formels et par une décision expresse en la session XXX, où le décret qui déclarait que la communion sous les deux espèces n'était pas de précepte, fut renouvelé : après quoi les Bohémiens qui voulaient encore chicaner, ne reçurent plus aucune réponse.

Et la chose avait été déjà préjugée, non-seulement par toutes les déclarations qu'on vient de voir, mais encore par les propres termes de l'accord, puisque, premièrement, on y accordait le calice, non pas à tous, ce qu'il aurait fallu faire, si on l'avait tenu du précepte divin, mais à ceux-là seulement *qui le désireraient, et qui auraient accoutumé de le recevoir* ; ce qui marquait que la chose était libre et indifférente par elle-même ; secondement, que le calice était accordé, non-seulement *par l'autorité de Jésus-Christ*, mais encore *par celle de l'Eglise, sa vraie épouse*, de peur qu'on ne crût que l'institution de Jésus-Christ fût tellement manifeste, qu'on n'eût après cela aucun besoin de la déclaration et autorité de l'Eglise : en troisième lieu, sur ce point-là même, comme sur tous les autres qui devaient être traités, on se soumettait à l'autorité du concile de Bâle, *comme dirigé par le Saint-Esprit* ; car c'étaient les propres termes portés dans l'accord,

[1] *Ibid.*, 9 2.

[1] *Ibid.*, 670.

quoiqu'on sût que ce concile, auquel on se soumettait, n'avait rien tant en recommandation que l'autorité et les décrets du concile de Constance, sur lesquels il fondait toute sa conduite.

Il faut encore ajouter cette clause de l'accord : qu'on n'accordait le calice qu'à *ceux qui convenaient avec le concile et avec l'Eglise romaine de tous les autres points de la foi.* Ils convenaient, par conséquent, de l'infaillibilité de l'Eglise ; et c'est aussi pourquoi ils se soumettaient au concile, comme *dirigé par le Saint-Esprit.* Or, dès que l'on convient de l'infaillibilité de l'Eglise, on ne peut plus soutenir qu'elle ait erré dans l'administration de l'Eucharistie, non plus que dans celle des autres sacrements.

Il est donc plus clair que le jour, selon les principes posés par l'accord même, qu'il n'y avait point à douter qu'on ne renouvelât à Bâle le décret de Constance, comme en effet on le fit. Ainsi ce qu'on accordait aux Bohémiens, et toute la condescendance qu'on avait pour eux, n'était, d'un côté, qu'un dessein de confirmer les Catholiques dans la vérité décidée, et de l'autre côté, qu'une pieuse adresse pour attirer les errants au concile, dans l'espérance qu'ils cèderaient à l'autorité, à la charité et aux raisons d'une assemblée à laquelle ils reconnaissaient, dans l'accord même, que le Saint-Esprit présidait.

DE PROFESSORIBUS
CONFESSIONIS AUGUSTANÆ
AD REPETENDAM UNITATEM CATHOLICAM DISPONENDIS [1]

PRÆFATIO.

De vera ratione ineundæ pacis, deque duobus postulatis nostris.

Multos novimus confessionis Augustanæ professores, magnæ auctoritatis ac doctrinæ viros, inclytæ ac fortissimæ Germanicæ nationis, qui divulsæ ac laceræ christianitatis vulnus intuiti, quærant viam reconciliandæ pacis sub his postulatis : ut concilii Tridentini anathematismis ac decretis absque suæ operæ interventu editis in antecessum suspensis, quæstiones de fide iterum recudantur, novumque concilium ea de re institutum celebretur, et quod in eo cœtu utriusque partis consensione fixum decisumque fuerit, ratum sit et irrevocabile.

Nos autem bonorum virorum de pace consilia adjuvare conati duo proponemus.

Primum, eam viam de innovandis fidei quæstionibus, deque concilii Tridentini decretis in antecessum suspendendis non esse utilem aut optato fini conducibilem : alterum, aliam viam tutam ac facilem iniri oportere : qua, per expositionem ac declarationem dogmatum utriusque partis, dissidia componantur, adhibitis utrinque fidei regulis, sive communibus, sive quas pars quæque probarit, ut est apud nos synodus Tridentina, ac Pii IV fidei confessio : apud protestantes vero, ipsa *Confessio Augustana,* aliique libri infra memorandi, quos Symbolicos vocant.

Sint ergo eam in rem duo æquissima postulata nostra : primum, *ne quid postuletur ad ineundam pacem quod ipsius ineundæ pacis rationes conturbet :* alterum, *ut via illa expositoria seu declaratoria, quam diximus, ineatur ; quippe quæ omnes juvet, noceat nemini.* Hæc duo æquissima ac perspicua postulata nostra duas priores hujus tractatiunculæ partes efficient. His de fide expositis, accedet tertia pars, sive disceptatio de disciplinæ rebus ac de ordinanda tractatione tota ; qui dicendi erit finis.

PARS PRIMA.

CAPUT I. — *De primo postulato nostro.*

Hoc ergo postulatum sic habet : *Ne quid postuletur ad ineundam pacem quod ipsius pacis ineundæ rationes conturbet.* Res clara per sese : unde prima consecutio, seu potius ejusdem postulati explicatio : ne quid fiat quod ecclesiasticorum decretorum stabilitatem aut firmitudinem infringat ; si enim decreta omnia sunt instabilia, profecto erit instabile hoc nostrum quod postulant de pace decretum.

Jam applicatio ad rem nostram tam clara est, ut ipsa per sese occurrat animo. Si enim, ut confessionis Augustanæ postulant defensores,

[1] Cet ouvrage fut composé à la prière de Clément XI. (Voy. *Hist. de Bossuet,* l. XII.)

anteactorum conciliarium decretorum nulla jam ratio habeatur, nihil erit quod posteritas nostri hujus decreti rationem habeat; nihil cur nos ipsi hæreamus, ac pro sacrosancto inviolatoque reputemus, cur dissentientes pœnis ecclesiasticis coercendos putemus.

Esto sane consenserimus in id quod maxime volunt, nempe ut concilium Tridentinum post eorum secessionem celebratum in suspenso sit, eo maxime quod absque Lutheranorum opera sit gestum (qua de re quæremus postea) nihil agunt; cum certum sit articulos fere omnes, certe quoscumque præcipuos in concilio Tridentino definitos, ex pristinis conciliis in pace habitis, fuisse repetitos : puta ex Lateranensibus, Lugdunensibus, Constantiensi ipso et aliis; neque de hac nova synodo, quam nunc haberi volunt, major erit consensio quam de anterioribus fuit; atque ut rem subjiciamus oculis : prædictas synodos quæ Tridentinis definitionibus præluxerunt, irritas aut suspensas haberi volunt, ideo quod illis contradixerint Hussitæ, Wiclefitæ, Valdenses, Albigenses, ipse Berengarius sacramentariæ hæreseos, Lutheranis exosæ, dux et magister, alii in aliis conciliis condemnati. Id si concedimus, nempe eo nobis redibit res, non modo ut infanda proscriptaque nomina reviviscant; verum etiam ut nihil pro judicato haberi possit, nisi litigantes consenserint, aut etiam in quæstionibus adversus illos constitutis ipsi judices sedeant : quod unum efficiet ut omnis judiciorum ecclesiasticorum auctoritas concidat, nostrumque concilium, aut qualecunque fuerit de pace decretum, in arena, imo in antecedentium conciliorum ruderibus collocatum, facile collabatur.

Rogo enim, an consensionem in hæc nostra de pace decreta majorem ac certiorem futuram putent, quam eam, verbi gratia, quæ in Lateranensibus, Lugdunensibus, denique in Constantiensi synodo valuit adversus Joannem Wiclefum et Joannem Hussum ? Res facti omittamus, de quibus vana esset litigatio, cum agamus de fide quæ non his nititur. An ergo his synodis non aderant omnes tunc catholicæ nationes, ac vel maxime inclyta Germanica natio ? An non Constantiæ gesta ac decreta de fide adversus illius temporis hæreses, Sigismundi maxime imperatoris ac Germanicæ nationis ductu processerunt ? An non recentissima opera per Germanos protestantes, gesta Constantiensia tot voluminibus edita ac Leopoldo Augusto commendata prodierunt ad gloriam Germanicæ nationis? Ac ne illorum temporum schisma causentur ad elevandam synodi auctoritatem, exstat in Actis. Martino V jam electo, *tribus*, ut vocabant, *obedientiis adunatis, sacro* denique *approbante concilio*, bulla *Inter cunctas* [1] : in qua, decretis omnibus petitis, additisque perspicuis de fide profitenda interrogationibus, miro unanimique consensu finitæ de septem sacramentis, atque adeo omnes sacramentariæ quæstiones ; finitæ in primis maxime controversiæ de invisibili prædestinatorum Ecclesia, deque primatu Petri ac Romanæ Ecclesiæ *super alias Ecclesias particulares :* cætera denique omnia quibus hodie quoque controversiarum summa constat. Et tamen hæc omnia tanta consensione gesta decretaque, nec modo Constantiensia, sed etiam anteriora pari consensione constituta per sexcentos eoque amplius annos una cum concilio Tridentino, non modo suspendenda, verum etiam retractanda atque antiquanda proponunt : tanquam Christus per tot sæcula obdormierit, aut, promissorum immemor, Ecclesiam non modo fluctibus tundi, verum etiam pessumdari ac mergi permiserit : qua spe futurorum, cum nulla alia nobis quam antecessoribus nostris auctoritas relinquatur ?

CAP. II. — *Spreto nostro postulato, ac suspensis Tridentinis aliisque ab annis fere mille decretis, an primorum quatuor vel quinque sæculorum tutior futura sit auctoritas ?*

At enim, inquiunt, saltem Nicæna decreta, Ephesinave, aut Chalcedonensia decreta integra ac tuta nobis relinquentur. Utinam! sed si semel illud valeat, Tridentina decreta aliaque ante sexcentos annos edita rescindi aut saltem suspendi oportere, quia ea non gesta sunt cum litigantibus, aut quod eorum consensus non accesserit, rogo quid erit tantum ? An Nicæna decreta consentientibus Arianis valuerunt ? An ad Ephesina aut Chalcedonensia nestorianarum aut eutychianarum partium consensus accessit? Prodibunt in medium novi Ariani; novi Paulianistæ, Sociniani scilicet, exsurgent atque ultro fatebuntur sua quidem dogmata adversus Arium et Nestorium ac Paulum Samosatensem, toto reliquo orbe consentiente, damnata, non tamen Arianis aut Samosatensibus id approbantibus. Ita Pelagiani : ita cæteri omnes hæretici, cassaque ac vana omnia esse contendent quæ a tota Ecclesia, non tamen ipsis consentientibus, acta sint : quo etiam fiet, ut ad nostram pacem nulla Christiani nominis secta non se admitti suo jure postulet : quin etiam si vel maxime adversus ullam hæresim omnia anteacta sæcula consenserint, non tamen proinde certa erit fides, prono humani generis in falsa ac devia lapsu, nulloque unquam

[1] Sess. 45 ult.

relicto nobis tuto et invictæ firmitudinis adversus errores præsidio, redibit res ad jurgia : neque ullo fructu, ulla spe, per tot retro conciliorum veluti conculcata cadavera, gradiemur ad illud nostrum quod ostentant triste concilium sive decretum, parem profecto cum aliis sortem habiturum ; neque ulla jam via constabiliendæ pacis, infracta et collapsa per speciem novi concilii conciliorum omnium auctoritate, ipsiusque adeo Ecclesiæ majestate prostrata. Stet ergo pacis ecclesiasticæ tractatio habens fundamentum hoc : nihil esse ab Ecclesia catholica pacis ineundæ gratia postulandum, quod concessum, pacem ipsam Ecclesiæ disturbaret.

CAP. III. — *An tutior ac facilior futura sit pax, si hæreamus articulis quos fundamentales vocant.*

Neque hic recurrendum ad fundamentales, ut vocant, articulos, de quibus longe erit maxima et inextricabilis concertatio ; sive ad Scripturam, sive ad apostolicum aliaque symbola provocemus; ut non modo ratione, verum etiam ipso rerum experimento constat. Ne ergo dixerint de his articulis facile conveniri posse ; omittendos cæteros, seu potius aspernandos ut vanos, nullique emolumento futuros. Neque enim ulla disputatione constabit de illis articulis, nisi prius Ecclesiæ certa et infallibili auctoritate stabilita. Sin autem id constituerint, sufficere articulos Symbolo apostolico comprehensos, quid necesse est ut cum protestantibus de his paciscamur de quibus nec litigamus ? Omnino definienda nobis veniunt quæcumque a Deo revelata constiterit : neque enim Deus inutilia revelaverit, dicente propheta: *Ego Dominus Deus tuus, docens te utilia, gubernans te in via qua ambulas* [1]. Stet ergo hoc fundamentum, de omnibus ac doctrinam ad fidem quoquomodo pertinentibus, sive fundamentalia, sive non fundamentalia habeantur, firma rataque esse Ecclesiæ judicata.

CAP. IV. — *Una interrogatiuncula res tota transigitur.*

Hanc arcem qui deseruerint, et a sacrosancta judiciorum ecclesiasticorum auctoritate vel semel recesserint, dicant velim quam sibi asserendæ fidei et constituendæ pacis tutam ac munitam relinquant viam ? Profecto nullam ; et quacumque tentaverint, teste experientia, revincentur. Ecce enim, exempli gratia, protestantes *Concordiæ* librum, quo libro gravissimæ de fide, de operibus, de ubiquitate, de gratia ac libero arbitrio quæstiones deciduntur ; quanta auctoritate venditant ! quot synodis constabiliunt ! quot subscriptionibus muniunt ! et tamen post tot annos nondum obtinuit, totæque provinciæ cum Academia Julia, aliis licet urgentibus, refragantur. Sed hæc vetera : hoc recentissimum, quod de quietismo, sive, ut vocant, pietismo inter protestantes tota jam Germania laboratur : vanam et exitiosam spiritualis vitæ rationem, etiam sub Lutheri nomine, passim obtrudunt, nec ulla potestate coerceri se sinunt : nec immerito : ipsi enim sibi succidere nervos, judiciorum ecclesiasticorum auctoritate sublata. Ne ergo nos adigant ut hanc sacram anchoram dimittamus, valeant apud nos robusta et invicta quæ ab ipsis infelici eventu rescissa sunt ecclesiastica de fide judicata : alioqui quo plura de pace consilia agitabunt, eo magis alia ex aliis schismata consequentur, neque unquam Ecclesiæ vulnera coalescent.

CAP. V. — *Concilii Tridentini in hac tractatione quis usus futurus sit !*

An ergo, inquies, ex rebus judicatis hic agimus, et adversus protestantes concilii Tridentini auctoritate præscribimus? Non ita. Æquiora nostra sunt de pace postulata; atque hic valere patimur Augustinianum illud adversus Maximinum Arianum [1] : « Neque ego Nicænum, neque tu debes Ariminense tanquam, præjudicaturus proferre concilium. Nec ego hujus auctoritate, nec tu illius detineris. » Sic quodammodo pro suspensis habentur utriusque partis concilia et acta, sublatis utrinque præjudiciis, tractationis sane causa, non definitionis ; quæ quidem intelligimus velut ex concessione esse dicta. Nam si ad strictos juris apices res tota redigatur, neque Arianis ulla causa erat cur Nicænæ synodi auctoritatem detrectarent, in qua primum ipsa lis disjudicata esset : Catholicis autem justa causa erat cur dicerent Ariminensem synodum jam rebus judicatis pravo consilio superductam. Profecto enim valere oportebat Athanasianum illud argumentum, cujus hæc summa est : « Quæ nova causa orta erat ? cur nova synodus [2] ? » sed hæc ad contentionem, non æque ad pacem fortasse pertineant. Omittamus et illud, pacis consilia inituris, res in eum locum restituendas videri quo ante secessionem fuissent : quo semel instituto, et omnia protestantium gesta cassa essent, et sua Catholicis constaret auctoritas, proclivi reditu ad eos unde facta secessio est. Id sane per sese æquissimum ; sed tamen pacis studio ad ulteriora provehimur.

Nec jam urgemus Tridentina decreta. Sit hic illa synodus tantum nostræ fidei testis. Ex hac rejicimus falso imputata nobis, rem sane utilissimam, et ad pacis negotium in primis necessariam. Symbolicos quoque lutheranæ partis ad

[1] *Isa.*, XLVIII, 17.

[1] *Cont. Maxim.*, l. II, c. 14, t. VIII. — [2] Lib. de *Syn.*, n. 3, 6, 8, t. II.

hibebimus libros, iisque docebimus maxima dissidia non modo componi posse, verum etiam jam esse composita : quæ est illa declaratoria et expositoria via jam ineunda.

PARS SECUNDA.

DE ALTERO POSTULATO NOSTRO, SIVE DE VIA DECLARATORIA ET EXPOSITORIA.

PRÆFATIO

Quædam præmittuntur de Lutheranorum libris symbolicis. Controversiarum articuli ad quatuor capita reducuntur.

Hanc expositoriam viam duabus rebus constare diximus. Primum, expositione doctrinæ nostræ ex concilio Tridentino, atque inde deprompta fidei confessione : tum expositione doctrinæ protestantium ex *Confessione Augustana*, aliisque symbolicis, ut vocant, sive authenticis libris.

Sane protestantes Germanicæ nationis sæpe memorant hærere se *Confessioni Augustanæ*, quam *invariatam* appellant ; at quænam illa sit, nusquam clare definierunt. Nos autem, ne quid ambigui subsit, utimur iis editionibus ejusdem Confessionis, quæ ab anno 1531 vel 1532 usque ad annum 1540, vivente Luthero, imo vero Witembergæ sub ejus oculis ac nutu prodierunt.

Confessionem Augustanam a Philippo Melanchthone conditam esse nemo nescit : *Apologia* vero ejusdem Confessionis ab eodem Melanchthone paulo post est edita, et in iisdem comitiis Augustanis Carolo V oblata, nomine principum et civitatum qui Confessioni subscripserant. Quare eadem *Apologia* ab omnibus Lutheranorum cœtibus, ac præsertim in conventu Smalcaldico, præsente Luthero, anno 1537, inter symbolicos et authenticos libros fuit recensita.

Articuli Smalkaldici a Luthero et asseclis publice editi ac subscripti legitimæ Confessionis instar, ut concilio per Paulum III Mantuam convocato suam fidem exhiberent.

Hos articulos et *Apologiam* hic deprompsimus ex libro *Concordiæ* a Lutheranis publicato, eumque librum proferemus prout est editus Lipsiæ, anno 1554.

De cæteris libris symbolicis, ubi occurrerint, suo loco dicetur. Horum ergo librorum comparatione cum nostris, additisque, ubi occasio se dederit, decretis antiquioribus utrique parti communibus, viam ad pacem munimus ; ejusque rei gratia omnes et singulos articulos de quibus controversia est, ad quatuor veluti capita reducimus : primum, de justificatione ; alterum, de sacramentis ; tertium, de cultu et ritibus : postremum, de fidei confirmandæ mediis, ubi de Scriptura et Ecclesia, ac de traditionibus.

CAPUT PRIMUM. — *De justificatione, eique connexis articulis.*

ARTICULUS PRIMUS. — *Quod justificatio sit gratuita.*

In hoc articulo nulla est difficultas. Summa enim spei nostræ ac justificationis hæc est : *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso* ; [1] neque vero alia esse poterat victima placabilis Domino, aut hostia pro peccatis, nisi Verbum caro factum ; ut Apostolus prædixerat : *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans ipsis delicta ipsorum* [2]. Neque enim imputat, qui non modo gratis dimittit, verum etiam justitiam sanctitatemque donat.

Nec Tridentina Synodus negat imputari nobis Christi justitiam, aut ea imputatione ad justificationem opus esse ; sed id tantum, *justificari homines sola imputatione justitiæ Christi, exclusa gratia* [3], qua nos intus justos facit per Spiritum sanctum, diffusa in cordibus charitate : quin etiam Christi merita nostra esse per fidem, nec tantum imputari nobis, sed etiam applicari et *communicari* eadem synodus profitetur [4], qua communicatione fit non modo ut peccata nostra tollantur, sed etiam a Christo transmissa justitia infundatur. Hæc igitur novi hominis justificatio est.

Neque ab ea sententia deflectit *Augustana Confessio*, quæ sanctum Augustinum laudat Apostoli dicta sic interpretantem : QUI JUSTIFICAT IMPIUM, id est, *qui ab injusto facit justum* [5].

Sane Augustinus in ea re totus est : « Legimus, » inquit, « in Christo justificari qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiæ spiritualis [6]. » Nec aliter Apostolus qui justificationem sancto Spiritui intus regeneranti et renovanti tribuit [7] : quo duce, Milevitana synodus, a *Confessionis Augustanæ* professoribus inter authenticas habita, docet « in parvulis regeneratione mundari quod generatione traxerunt [8] ; » quo perspicue attribuit regenerationi remissionem peccatorum.

Quid sit autem justificari eadem Milevitana synodus docet cap. 5 et sequentibus ; neque necesse est justificationem a regeneratione et sanctificatione secerni, quas in *Apologia* sæpe confundi et ipsi Lutherani in libro *Concordiæ*

[1] *II Cor.*, v. 21. — [2] *Ibid.*, 19. — [3] Sess. 6, can. 2. — [4] *Ibid.*, can. 3, 7. — [5] Cap. *De bonis operib.* — [6] Lib. I, *De pecc. merit. et remiss.*, c. 10, n. 11, tom. X. — [7] *I. Cor.*, VI, 11 ; *Tit.*, III, 5, 6, 7. — [8] Cap. 2 ; *Labb.*, tom. II, col. 1538.

testantur [1]. Certe *Apologia* passim justificationem non meræ et externæ imputationi, sed Spiritui sancto intus operanti tribuit, et diserte dicit: « Sola fide justificari nos; intelligendo justificationem ex injusto justum effici seu regenerari [2]. »

Non tamen prohibemus quin sanctificationem, sive regenerationem ac justificationem re ipsa inseparabiles, mente, ut aiunt, et ratione, seu cogitatione secernant : quanquam non placet ad hæc subtilia ac minuta, ad hæc priscis sæculis inaudita, deduci Christianæ doctrinæ gravitatem.

Illud autem præcipuum est hujus articuli caput ab eodem concilio Tridentino traditum [3]: « Gratis justificari nos, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur: SI ENIM GRATIA EST, JAM NON EX OPERIBUS; ALIOQUIN GRATIA JAM NON EST GRATIA. » Pergit sancta synodus, « ac propterea necessarium est credere neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum [4]. » Jam ergo Lutheranis gravissimum sublatum est offendiculum, cum nihil magis Catholicis exprobrent, quam quod se suis meritis justificari credant [5].

ART. II. — *De operibus ac meritis justificationem consecutis.*

Neque propterea rejicienda sunt post justificationem bonorum operum merita, quam doctrinam paucissimis verbis complexus beatus Augustinus sic ait: « Nullane ergo sunt bona merita justorum? sunt plane, quia justi sunt; sed ut justi essent merita non fuerunt [6]. » Cui doctrinæ attestatur Arausicana secunda synodus, dicens: « Debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant [7]. » Neque ab ea fide abludit *Confessio Augustana*, in qua sane bonorum operum post justificationem merita ter quaterque inculcantur [8], clareque docetur quomodo « sint veri cultus ac meritorii, eo quod mereantur præmia tum in hac vita, tum post hanc vitam in vita æterna; præcipue vero in hac vita mereantur donorum sive gratiæ incrementum juxta illud; HABENTI DABITUR; » laudaturque Augustinus, dicens: *Dilectio meretur incrementum dilectionis.* Recte; nam et hunc recolimus sancti doctoris locum: « Restat ut intelligamus Spiritum sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat [9]. »

Hæc igitur sunt quæ legimus in ea editione *Confessionis Augustanæ,* quæ ab ipsa origine, anno 1531 vel 32, Witembergæ facta est. *Apologia* quoque docet [1] « de merito bonorum operum quod sint meritoria, non quidem remissionis peccatorum, gratiæ aut justificationis, sed aliorum præmiorum corporalium et spiritualium, et in hac vita et post hanc vitam. Nam, inquit, justitia Evangelii, quæ versatur circa promissionem gratiæ, gratis accipit justificationem et vivificationem; sed impletio legis, quæ sequitur post fidem, versatur circa legem, in qua non gratis, sed pro nostris operibus offertur et debetur merces; sed qui hæc merentur prius justificati sunt, quam legem faciant. »

En perspicuis verbis opera bona recognoscunt « esse meritoria præmiorum corporalium et spiritualium et in hac vita et post hanc vitam. » Quæ autem, rogo vos, illa sunt præmia *et in hac et in futura vita,* nisi ea quæ Dominus repromisit, scilicet *in hoc tempore centies,* tantum, *et in sæculo futuro vitam æternam* [2]?

Neque Lutherani refugiunt quin fideles ipsam vitam æternam promereri possint, *saltem quoad gradus,* quod sufficit; cum in illa celebri disputatione Lipsiensi, anni 1539, hoc ultro agnoverint; quod vita æterna sit ipsa merces toties repromissa credentibus: cæterum ea merita. Nedum excludant gratiam, eam supponunt et ornant: ac præclare sanctus Augustinus: « Vita etiam æterna, quam certum est bonis operibus debitam reddi, ab Apostolo tamen gratia nuncupatur; nec ideo quia meritis non datur, sed quia data sunt ipsa merita quibus datur [3]. » De augmento vero gratiæ: « Ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici [4]. »

ART. III. *De promissione gratuita, deque perfectione atque acceptatione bonorum operum.*

Quantacunque autem sint justificati hominis merita, non tamen eis tanto deberetur merces, nisi ex promissione gratuita: quem ad locum pertinet Tridentinum illud [5]: « Quod bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna et tanquam gratia filiis Dei per Jesum Christum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. »

Vivet ergo fides ac spes Christiana gratuitæ per Christum promissioni hærens; neque omittendum istud [6]: « Qui ex nobis tanquam ex

[1] *Concord.*, p. 585, 586. — [2] *Apol.*, p. 68, 70, etc. — [3] *Ibid.*, p. 74. — [4] Sess. 6, can. 8. — [5] *Conf. Aug.*, c. 20; *Apol. Conf. Aug.*, *De justif.*, *et resp. ad object.*, p. 62, 74, 102, 103. — [6] Epist. 194, al. 105, *ad Sixt.*, cap. 3, n. 6, tom. II. — [7] *Conc. Araus.*, II, c. 18; *Labb.*, tom. IV, col. 1670. — [8] *Conf. Aug.*, art. 6, et cap. *De bonis. oper.* — [9] Tr. 84 *in Joan.*, n. 2 tom. III, part. II.

[1] *Resp. ad object.*, p. 16. — [2] *Marc*, X, 30. — [3] Epist. *ad Sixt.* jam. cit., n. 19, et *De corr. et grat.*, c. 13, n. 41, tom. X. — [4] Epist. 186, al. 106, *ad Paul.*, c. 3, n. 10, tom. II. — [5] Sess. 6, c. 16. — [6] Sess. 14, c. 8.

nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, per illum acceptantur a Patre. » Addendum illud [1] : « Absit ut Christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur; et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona. » Si non modo retusa, sed etiam radicitus avulsa superbia est, valetque omnino Apostolicum illud : *Quis te discernit? quid habes quod non accepisti?* certe accepisti merita : *Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* [2] ?

ART. IV. — *De impletione legis.*

De hoc articulo nulla est difficultas : neque illum *Confessio Augustana* aut ejus *Apologia* unquam negarunt, ut patet expresso ea de re capite *De dilectione et impletione legis;* alioquin et ipsum negarent Apostolum dicentem, *Plenitudo* sive impletio *legis est dilectio* [3]. Vivere autem in fidelium cordibus dilectionem, non quidem eatenus ut peccatum in nobis plane non sit, sed certe eatenus ut in nobis non regnet, idem Apostolus docet clarius, quam et quisquam Christianus inficiari possit. Potest ergo nostra vera et suo modo, non tamen absolute perfecta et sine peccato esse justitia. Denique in justis ac fidelibus ita pugnat cupiditas ut charitas prævaleat ; ac si non in eis omnia peccata absint, absunt tamen ea de quibus ait Joannes : *Omnis qui in eo manet non peccat* [4] ; et Paulus : *Qui ea faciunt, regnum Dei non possidebunt* [5] : de peccatis autem sine quibus hic non vivitur, præclarum illud sancti Augustini [6] : « Qui ea mundare operibus misericordiæ et piis operibus non neglexerit, merebitur hinc exire sine peccato, quamvis, cum hic viveret, habuit nonnulla peccata : quia sicut ista non defuerunt, ita remedia quibus purgarentur, affuerunt. »

Sane de impletione possibili legis pridem inter Christianos constitit, edito scilicet utrique parti acceptissimo capite Arausicani secundi concilii in quo legitur [7], « quod omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint ac debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere ; » quo ex capite repetitum est illud concilii Tridentini de mandatis Deo adjuvante præstandis [1], ut legenti patebit.

ART. V. — *De meritis quæ vocant « ex condigno. »*

De meritorum autem condignitate, etsi bene intellecta res nihil habet difficultatis, tamen ut vitentur ambigua et aliquos offensura vocabula, cum concilio Tridentino, si libet, taceatur. Meminerimus autem, commonente eodem concilio Tridentino [2], ad præsentis vitæ justitiam pertinere apostolicum illud, *momentaneum et leve ;* ad futuram autem mercedem referi istud ex eodem Apostolo : *Supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus* [3] ; neque unquam excidat omnia merita eorumque mercedem ex gratuita promissione pendere, neque ulla opera nostra per sese valere, sed Christi capitis nostri influxu et interventu indesinenter indigere, ut sint, ut perseverent, ut Deo offerantur, ut a Deo acceptentur, ut statim diximus [4]. Sane concedatur illud, si e re esse putent, potuisse a Deo pleniorem a nobis, imo plenissimam ac perfectissimam, seu strictam exigi justitiam ; a quo jure divina justitia per Novi Testamenti fœdus, propter Christi merita ultro decesserit. Scitum etiam illud : non nisi a persona infinite digna, qualis erat Unigenitus, Deus, dignam pro peccato satisfactionem offerri potuisse, atque hanc satisfactionem sic a Deo bono acceptari, tanquam a nobis esset exhibita, quæ quidem illa est imputatio quam et illi urgent et nos nulli refugimus, ut supra dictum est [5]. Neque vero prohibemus quin etiam illud addant : Deum quidem nemini, etiam justissimo, nedum peccatori, per se ac stricto jure debere posse quidquam, nisi ultro spondeat, aut pro bonitate ac sapientia sua ad congruam beneficentiam se inflectat ; quæ etsi certissima sunt, ad ea tamen descendi forte non e re sit. Certe illuc inculcandum quod ait Augustinus : Huic quidem miseræ et egenæ mortalitati congruere, « ne superbiamus, ut sub quotidiana peccatorum remissione vivamus, » ut est a Tridentina synodo definitum et a nobis relatum [6].

ART. VI. — *De fide justificante.*

Quod fides justificet et quomodo id fiat, *Apologia* ex sancto Augustino sic tradit : « Quod is clare dicat per fidem conciliari justificatorem, et justificationem fide impetrari [7] ; » subditque ex eodem Augustino paulo post : « Ex lege speramus in Deum, sed timentibus pœnam absconditur gratia, sub quo timore anima laborans per fidem confugiat ad misericordiam Dei, ut det

[1] Sess. 6, c. 14. — [2] *I Cor.*, IV, 7. — [3] *Rom.*, XIII, 10. — [4] *I Joan.*, III, 6, 9. — [5] *I Cor.*, VI, 9. — [6] *Epist.* 157, al. 89 *ad Hilar.*, cap. I, n. 3, t. II. — [7] *Conc. Araus.*, II, cap. ult.

[1] Sess. 6, c. 11. — [2] *Ibid.*, c. 16. — [3] *II Cor.*, IV. 17. — [4] Sup., art. 3. — [5] Sup., art. 1. — [6] Sup., art. 4. — [7] *Apol. Aug. Conf.*, cap. *Quod remiss. pecc. sola fid.*, etc., p. 80.

quod jubet : » En vis fidei, secundum *Apologiam,* ut quis confisus gratia Domini Jesu, quo, neque alio, salvos esse nos oportet, invocet justitiæ auctorem Deum, dicente Apostolo : *Quomodo enim invocabunt in quem non crediderunt;* et : *Omnis quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit*[1]. Unde idem Augustinus[2] : « Fide Jesu Christi impetramus salutem, et quantum a nobis inchoatur in re, et quantum perficiendo exspectatur in spe; » et iterum : « PER LEGEM COGNITIO PECCATI : per fidem impetratio gratiæ contra peccatum, per gratiam sanatio animæ a morte peccati. » Hæc igitur est doctrina Pauli, Augustino teste, quem ipsa *Apologia* laudat interpretem.

Quod autem sola fide justificari nos sic urgent, ut etiam illam vocem, *sola,* apostolico textui, auctore Luthero, addendam putarint, facile componi potest. Diserte enim explicatur in *Apologia,* hac voci excludi tantum a justificatione *opinionem meriti*[3], quam et a Catholicis excludi statim observavimus; exstatque ea de re in concilio Tridentino decretum expressum sub hoc titulo : *Quod per fidem et gratis justificemur*[4].

Absit autem, ut Lutherani per vocem illam, *sola fide,* excludere velint pœnitentiam, cum in libro authentico, cui titulus : *Solida explicatio,* etc.[5], hæc decernant : « Vera et salvans fides in iis non est qui contritione carent et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. Vera enim contritio præcedit, et fides justificans in iis est qui vere, non ficte pœnitentiam agunt. » Sic profecto de rebus deque ipsa doctrinæ summa plane consentimus, neque propterea, inserta voce *sola,* apostolicum textum novo nec posteris profuturo exemplo immutari oportebat.

ART. VII. — *De certitudine fidei justificantis.*

De ejus autem fidei certitudine docet Paulus[6] : « In repromissione etiam Dei non hæsi- « tavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans « gloriam Deo, plenissime sciens quia quæcun- « que promisit potens est et facere; » quæ est illa perfectissima fidei plenitudo (πληροφορία) quam idem Apostolus toties commendat. Hinc ingeneratur animis certa fiducia in Deum, qua *contra spem in spem credimus*[7] : atque hunc fidei justificantis motum synodus Tridentina in eo reponit, quod fideles « credant vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem quæ est in Christo Jesu[8] : unde conterriti, Dei urgente judicio, ejus misericordia in spem eriguntur, fidentes Deum propter Christum sibi propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem (gratis scilicet justificantem) diligere incipiunt; » qua dilectione prioris vitæ delicta detestantur. Quibus sane verbis egregie ac plene traditur fides illa justificans, qua divina etiam promissa complexi in Deo per Christum toti innitimur. Unde consolatio ac fides illa specialis existit, quam pia corda testantur, præeunte Apostolo his verbis : *In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*[1].

Usque eo autem spes ista ac fiducia progreditur ut absit anxius timor, absit illa turbulenta trepidantis animi fluctuatio, adsit vero intus Spiritus sancti solatium *clamantis : Abba, Pater,* insinuantisque illud : *Quod si filii, et hæredes*[2]. Quod fit ut *spe gaudentes*[3] jam *in cœlis conversari* nos confidamus[4]. Neque propterea id tam certo credimus ut nos salvos futuros *absque ulla omnino dubitatione statuamus,* neque id postulamus, ut tam de præsente justitia quam de futura gloria certiores simus. Id quidem sufficit, ut quantum ex Deo est, tuti de ejus promissis ac misericordia, deque Christi merito, mortisque ejus ac resurrectionis efficacia nunquam dubitemus, de nobis autem formidare cogamur; ita quidem ut, licet non adsit illa fidei *certitudo cui non possit subesse falsum,* prævalente tamen fiducia, Salvatore Christo ejusque promissis fruamur et spe beati simus; quæ summa est doctrinæ a concilio Tridentino traditæ[5], cujus doctrinæ radix articulo sequente panditur.

ART. VIII. — *De gratia et cooperatione liberi arbitrii.*

Lutherani existimabant ita defendi a Catholicis in rebus divinis liberum arbitrium, ut aliquid per se valeret efficere quod ad salutem conduceret; quod cum Tridentina synodus claris verbis damnaverit[6], nihil est jam cur liberi arbitrii Deo cooperantis usus et exercitium improbetur. Quin eum usum aperte *Confessio Augustana* ejusque *Apologia* agnoscunt, dum etiam bonis justificati operibus meritum attribuunt eaque meritoria esse concedunt, ut supra memoravimus[7]; placetque iterare illud *Confessionis Augustanæ,* capite de bonis operibus : « Debet autem ad hæc Dei dona accedere exercitatio nostra, quæ et conservet ea et mereatur incrementum juxta illud : *habenti dabitur,* et Augustinus præclare dixi, dilection meretur incrementum dilectionis, cum videlicet exercetur. » En igitur sub ipsa Dei gratia nostrum quoque exercitium sive coo-

[1] *Rom.,* x, 13, 14. — [2] *De spir. et litt.,* c. 29, 30, n. 51, 52, t. x — [3] *Apol.,* tit. *De Justif.,* p. 73. — [4] Sess. 6, can. 8. — [5] In lib. *Conc.,* tit. *De justif. fidei,* p. 688. — [6] *Rom.,* IV, 19 seq. — [7] *Ibid.,* 13. — [8] Sess. 6, c. 6.

[1] *Galat.,* II, 20. — [2] *Rom.,* VIII, 15, 17. — [3] *Rom.,* XII, 12. — [4] *Philip.,* III, 20. — [5] Sess. 6, cap. 2, can. 13, 14, 15, 21. — [6] *Ibid.,* cap. 1, 11, 12, can. 1, 2, 3, 22. — [7] Art. 2 et seq.

peratio; nec mirum, cum etiam Apostolus dixerit : *Non ego, sed gratia Dei mecum* [1] ; quem in locum merito Augustinus : *Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo* [2] ; neque abs re Tridentini Patres statuunt [3] liberum arbitrium ita cooperari, ut etiam dissentire possit, Deique gratiam abjicere.

Neque ab eo dogmate *Confessio Augustana* dissentit[4], *cum damnet anabaptistas qui negant semel justificatas iterum posse amittere Spiritum sanctum ;* quem si inhabitantem amittere atque abjicere possumus, quanto magis moventem atque excitantem, neque adhuc animæ insidentem ? Cui doctrinæ sunt consona quæ in eadem *Confessione Augustana* traduntur, art. 6, et capite *De bonis operibus.* Atque his abunde constat Spiritui et ejus gratiæ ita repugnari posse ut etiam amittantur, quod ne fiat rogandus est Deus, ut voluntatem nostram pro libertate sua facile aberrantem regat. Atque hinc illa formido, quam articulo superiori memoravimus, summa cum fiducia atque altissima pace conjunctam. De Deo enim fidimus, de nobis metuimus ; quod nec protestantes refugiunt, monente Apostolo : *Cum metu et tremore salutem vestram operamini* [5], ita ut illud simul valeat : *Confidens hoc ipsum, quod qui cœpit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Jesu Christi* [6].

ART. IX. — *Cur istius conciliationis ratio placitura videatur.*

His quidem existimo futurum ut utrique parti satis fiat, neque enim aut Catholici Tridentinam fidem, aut Lutherani *Confessionem Augustanam* ejusque *Apologiam* rejecturi sunt. Etsi enim hos quos memoravi locos in *Confessione Augustana* postea deleverint, inveniuntur tamen in his editionibus quæ Witembergæ quoque sub Luthero et Melanchthone adornatæ sunt, ut jam annotavimus; conventusque Naumbergensis, anni 1561, et si aliam quamdam prætulit, non tamen has abjecit, sed suo loco esse voluit, eo quod in conventibus ac disputationibus publicis, jam inde ab origine adhibitas esse constaret, et quæ in *Confessione* deleta sunt, in *Apologia* tamen integra remansere, ut legenti patebit.

Hæc autem credimus moderatioribus Lutheranis placitura, quod sic non tam sua ejurare, quam interpretari videantur; Tridentina vero admittere, cum iis elucidationibus a quibus nemo ac ne ipsa quidem *Confessio Augustana* dissentiat ; nec dubito quin cætera quæcunque proponentur, vera justaque et commoda declaratione adhuc elucidari possint. Sed jam ad alia properamus.

CAP. II — DE SACRAMENTIS.

ARTICULUS PRIMUS. — *De baptismo.*

De baptismo nulla est controversia ; nam et in parvulis esse efficacem et ad salutem necessarium, *Confessio* quoque *Augustana* confitetur [1] ; quo etiam constat necessario admittendam illam sacramenti efficaciam quæ per se, ac vi sua actioneque, quod est ex *opere operato,* influat in animos ; quæ quidem vis a verbo ac promissione ducatur. Antiqua autem Ecclesia, non modo de baptismo, verum etiam de Eucharistia idem a se credi docuit, dum eam quoque communicavit parvulis, probo quidem ritu ; sed pro temporum ratione postea immutato, ut fit in disciplinæ rebus, et inter adiaphora sive indifferentia recensendis. Confirmabant etiam parvulos baptizatos, si episcopus baptismum administraret. Tradunt quoque, antiquæ synodi : « Sicut baptisma parvulis, ita pœnitentiæ donum nescientibus illabi ; latenter infundi [2], » dato tamen antea fidei testimonio. Quod autem *Confessionis Augustanæ* articulo 13 condemnatur Pharisaica opinio *quæ fingat homines* (etiam adultos) *justos esse propter usum sacramentorum ex opere operato,* et quidem *sine bono motu utentis, nec docet requiri fidem,* nihil ad Catholicos aut ad synodum Tridentinam, quæ ubique, ac præsertim sessione 6, c. 6, ac tota sessione 14, aperte repugnat ; atque id quidem de adultis ; de infantibus vero *Confessio Augustana* consentit, ut dictum est.

Sane Catholici confitentur præter bonos motus ac bonas, quæcunque sint, dispositiones, ipsamque adeo fidem, dari aliquid a Deo, ipsam scilicet propter Christi merita, sancto Spiritu intus operante, justificationis gratiam ; quod nemo diffiteatur, qui non Christi merita obscurare velit : atque hæc illa est efficacia ex *opere operato* tantopere exagitata a Luthero et Lutheranis : quam tamen certo ac vero sensu ab Ecclesia intento et ipsi agnoverunt, ut patet.

ART. II. — *De Eucharistia, ac primum de reali præsentia.*

Hic quoque nulla controversia est, Deoque agendæ gratiæ, quam fieri possunt maximæ, quod articulum longe omnium difficillimum, imo solum difficilem, *Confessio Augustana* retinuerit. Eam fidem firmat et illustrat *Apologia,* in decimo articulo [3], laudatque Cyrillum dicentem *Christum corporaliter nobis exhiberi in cœna :* Christum sane eumque totum ; neque tan-

[1] *I Cor.,* XV, 10. — [2] *De gratia et lib. arbit.,* c. 5, n. 12, tom. X. — [3] Sess. 6, c. 5, can. 4. — [4] *Conf. Aug.,* art. 2. — [5] *Philip.,* II, 12. — [6] *Philip.,* I, 6.

[1] Art. 3. — [2] *Conc. Tolet.* XII, c. 2; *Labb.,* tom. VI, col. 1226. — [3] *Apol. Aug. Conf.,* art. 10, p. 157.

tum corpus et sanguinem, sed ubique totum ex anima et corpore et sanguine, iisque ipsa semper divinitate conjuncta; unde subdit : *Loquimur de præsentia vivi Christi : scimus enim quod mors ei non dominabitur* [1].

Hæc igitur sufficiunt ad realem præsentiam. Calixtus autem et Academia Julia aliique permulti confessionis Augustanæ professores communionisque consortes, amovent ubiquitatem, in libro *Concordiæ* sæpe inculcatam, quæ Catholicis gravissima et intoleranda videretur.

ART. III. — *De transsubstantiatione.*

Nil hic a Lutheranis postulamus, nisi ut a modo quo tanta res fiat præscindentes, eumque inexplicabilem et incomprehensibilem sponte confessi, per verba potestatemque Christi id effici agnoscant; ut quam vere in illo nuptiali convivio, Christo operante, *gustarunt aquam vinum factum* [2], tam vere in hoc novo convivio, *panem corpus factum, et vivum factum sanguinem* capiamus; quo etiam ratum sit illud, mutatione facta, panem id fieri et esse quod dicitur, nempe Christi corpus; quæ sane usque adeo analogiæ fidei Christique verbis congruunt, ut in *Apologia* [3], post clare constabilitam substantialem præsentiam, statim proclivi lapsu ad illam transmutationem fiat transitus. Testis enim adducitur *Canon missæ Græcorum, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum Christi corpus fiat.* Addi potuisset, ex eadem Græcorum liturgia : *transmutante Spiritu sancto,* quo certior atque, ut ita dicam, realior illa mutatio esse intelligatur, per mirificam scilicet ac potentissimam operationem facta. Atque ibidem laudatur Theophylactus, archiepiscopus Bulgarius, diserte dicens : *Panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari :* quod non unus ille Bulgarius, verum etiam alii Patres longe antiquiores unanimi voce dixerunt. Quæ recte intellecta nihil erunt aliud quam ipsa *transsubstantiatio ;* hoc est panis, qui substantia est, in carnem, quæ item substantia est, vera mutatio, nihilque desiderabitur præter solam vocem de qua litigari non est Christianum.

Ergo *Apologia Confessionis Augustanæ* aliqua sui parte *transsubstantiationem* laudat perspicuis verbis, nedum ab ea penitus abhorruisse videatur.

Quin ipse Lutherus in *Articulis Smalcaldicis* concilio œcumenico proponendis, tota secta approbante et subscribente dixit, *panem et vinum in cœna esse verum corpus et sanguinem* [3], quod non nisi mutatione panis in corpus posse consistere permulti protestantes viri doctissimi facile confitentur.

Berengarius quoque, post multas tergiversationes ac ludificationes, tandem ad omnem ambiguitatem tollendam adactus est in hanc formulam [6], eique consensit : *Corde credo, et ore confiteor panem et vinum quæ ponuntur in altari per mysterium sacræ orationis et verba nostri Redemptoris, substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem Christi carnem et sanguinem, et post consecrationem esse verum Christi corpus,* etc., quo fit manifestum in exponendo Eucharistiæ articulo, substantiarum conversionnem, qua panis jam sit fiatque ipsum Christi corpus, veræ præsentiæ semper fuisse conjunctam. Constat autem Lutherum ac Lutheranos a Berengariano errore penitus abhorrentes, et ejus damnationem sæpe approbasse et sacramentariis objecisse. Unde eam conversionem ab eodem Luthero pro indifferenti habitam, et contentiosius quam gravius rejectam ejus libri satis indicant [2].

ART. IV. — *De præsentia extra usum.*

Non fuerit difficilior de præsentia extra usum litigatio, si res ad originem atque ad ipsa principia reducatur. Neque enim eam aut *Confessio Augustana*, aut *Apologia*, aut *Articuli Smalcaldici* reprehendunt; neque in primis disputationibus inter Catholicos et protestantes habitis, de illa præsentia aut eam consecuta elevatione ulla legitur unquam fuisse concertatio.

Neque Lutherani in *Confessione Augustana* ejusque *Apologia* elevationem memorant inter ritus a se sublatos aut reprehensos : quin potius in eadem *Apologia* memorant cum honore Græcorum ritum in quo fiat consecratio a manducatione distincta [3] : neque Lutherus aut Lutherani ab elevatione abhorrebant aut eam sustulerunt, nisi ad annum 1542, aut 1543, neque tamen improbaverunt : imo retineri potuisse fatebantur, ut esset testimonium præsentiæ Christi, quod est in Lutheri *Parva Confessione* positum.

Sane confitemur Witembergæ anno 1536, in solemni conciliatione Lutheri cum Bucero aliisque sectæ sacramentariæ principibus, Bucerum id tandem impetrasse a Luthero : « Extra usum dum reponitur aut asservatur in pyxide, aut ostenditur in processionibus, non adesse Christi corpus. » Sed hic etiam notandæ sunt hæ voces : *Non fieri durabilem aliquam conjunctionem* (corporis Christi) *extra usum sacramenti,*

[1] *Ibid.*, p. 158. — [2] *Joan.*, II, 9. — [3] *Apol.*, c. 15. — [4] *Art. Smalc.*, art. 6, in lib. *Conc.*, p. 840.

[1] *Conc. Rom.*, VI ; *Labb.*, tom. X, col. 378. — [2] Lib. *De capt. Babyl.* et in *Resp. ad art. cont. reg. Ang.*, t. II, Witeb. — [3] Tit. *De Can.*, p. 157 ; *De voc. Miss.*, p. 274, etc.

quæ nunc est communissima locutio totius Lutheranæ partis : quantum autem duret illa præsentia aut quando se subtrahat, integris certe speciebus exponant si possint. Nobis id sufficit veritos esse eos ne absolute negarent, extra usum sacramenti, corporis præsentiam ; sed tantum ut statuerint *non esse durabilem*.

Sin autem semel constiterit eam præsentiam valere extra usum, nostra sententia in tuto est, nec immerito. Non enim dixit Christus, *Hoc erit corpus meum* ; sed *Hoc est* ; aut apostoli manducare jussi ut *esset corpus Christi*, sed *quia erat* ; cujus dicti simplicitas, si semel infringitur, concident universa Lutheri et Lutheranorum argumenta περὶ τοῦ ῥητοῦ : Zwingliani et Calvinistæ eorumque dux Berengarius vicerint.

Utcumque autem rem habeant, sane attestatur præsentiæ Christi extra usum ipsa asservatio, quam nemo negaverit in Ecclesia fuisse perpetuam ; namque ab ipsa origine domum deportatus, atque ad absentes et ægros delatus, ac diu asservatus sacer iste cibus. Attestatur et illud vetustissimum atque apud Græcos celeberrimum quod vocant præsanctificatorum sacrificium. Non solent autem nunc docti Lutherani improbare eos ritus quos antiquissimos esse constiterit. Neque circumgestatio Christum ex Eucharistia depellat, neque ab usu esuque aliena est, cum et reservata et circumgestata hostia comedi jubeantur ; quod sufficit ut tota sacramenti ratio ibidem vigeat ; cæteris ritibus ad variantem disciplinam merito referendis.

ART. V. — *De adoratione*.

Quid in hoc sanctissimo sacramento adoretur catholica Ecclesia non reliquit obscurum, ipsa synodo Tridentina profitente [1] « in sancto Eucharistiæ sacramento Christum unigenitum Dei Filium esse cultu latriæ etiam externo adorandum ; » quo sensu eadem synodus docet « latriæ cultum sacramento exhibendum, eo quod illum eumdem Deum præsentem in eo adesse credamus, quem Pater æternus introducens in orbem terrarum dicit : ET ADORENT EUM OMNES ANGELI DEI, » etc. Quo etiam sensu Lutherus ipse, nequidquam frementibus Zwinglianis, in ipso vitæ exitu, ne sententiam mutasse videatur, *adorabile sacramentum* dixit [2].

ART. VI. — *De sacrificio*.

Norunt omnes Cyprianum et Cyrillum Hierosolymitanum, Ambrosium, Augustinum, cæteros ubique terrarum, qui vocant Eucharistiam *verissimum ac singulare sacrificium*, *Deo plenum*, *verendum*, *tremendum et sacrosanctum sacrificium* : aliosque eam in rem sanctorum Patrum locos, oblationem, imo immolationem arcanam et invisibilem professos a visibili manducatione distinctam.

Sane protestantes ubique prædicant in proprie dicto sacrificio occisionem veram contineri ; quæ disputatio mera est de nomine. Nam et ipsi sciunt procul abhorrere a nostra sententia occisionem illam, realem quidem et veram. Quippe et incruentum esse sacrificium nostrum tota Ecclesia clamat, neque ulla ibi occisio est nisi spiritualis et mystica, nec alius nisi verbi divini gladius ; quam sane doctrinam neque *Confessio Augustana* aut *Apologia* refugiunt. Id enim vel maxime atque assidue improbant : Missam esse opus quod homines sanctificet absque bono motu utentis, aut quod actualia peccata dimittat, cum crucis sacrificio originale deletum sit, aut alia ejusmodi, quæ ne quidem Catholici somniarint.

Laudat autem *Apologia* passim [1] liturgiam Græcam, non modo ejusdem cum Romana sensus ac spiritus, verum etiam iisdem quoad substantialia contextam vocibus, ut legenti patebit.

In utraque enim ubique inculcatur oblatio victimæ salutaris, corporis scilicet et sanguinis Domini, ut rei præsentis Deoque exhibitæ, cujus etiam societate preces fidelium consecrentur. Neque quis merito refugerit, quin ipsa consecratio etiam a manducatione distincta, præsensque Christi corpus res sit per sese Deo grata et acceptabilis ; quos quidem nihil est aliud quam illud ipsum sacrificium ab Ecclesia catholica celebratum ; ut cœna quidem semel posita, corporisque ac sanguinis credita præsentia, de sacrificio nullus sit altercandi locus.

ART. VII. — *De Missis privatis*.

Sane fatendum est Missas privatas, seu absque communicantibus, in *Confessione Augustana* et *Apologia* passim haberi pro impio cultu. Id tamen intelligendum videtur saniore ac temperatiore sensu, propter quasdam circumstantias potius quam propter rem ipsam. Habemus enim luculentissimum viri doctissimi et candidissimi scriptum [2], quo constat, nec ab ipsis Confessionis Augustanæ professoribus missas illas privatas haberi pro illicitis, cum intra suas quoque ecclesias pastores sibi ipsis, nemine amplius præsente, sacram cœnam interdum exhibeant, quod et ab aliis dictum comperimus, et ab ipso usu certum.

Necessitatem obtendunt. At si ea erat Christi voluntas et institutio, ut sacramentum non consisteret absque communicantibus, profecto

[1] Sess. 13, c. 5, can. 6. — [2] *Cont. art. Lovan.*, art. 28.

[1] Cap. *De Cœna*, p. 157 : *De voc. Miss.*, p. 167, 274, etc. — [2] *Vide D. Molan. Cogit. priv.*, sup.

præstabilius erat a communione abstinere pastores quam communicare præter Christi institutum; cum præsertim ex eorum sententia, de accipienda cœna nullum sit præceptum Dominicum; sit autem gravissimum ne præter institutionem accipiant. Procul ergo abest illa quam fingunt necessitas. Quare dum solitarias, ut vocant, privatasque Missas ipsi quoque celebrant et probant, satis profecto intelligunt Dominicæ institutioni satisfieri, si apparato Domini convivio fideles invitentur ut et ipsi participent, quod pio et antiquo more synodus Tridentina præstitit [1]; nec si assistentes a capiendo sacro cibo abstineant, ideo aut pastores eo privandi, aut magni Patrisfamilias mensa minus instruenda erit, cum nec ipsi assistentes contemptu, sed potius reverentia abstineant, et voto spiritualique desiderio communicent, et interim spectatis mysteriis crucisque ac Dominici sacrificii repræsentatione et commemoratione piam mentem pascant: adeoque nec æquum sit Missas eas privatas appellare ac solitarias, quæ et plebis quoque nomine et causa, nec sine ejus præsentia piisque desideriis celebrentur.

Art. VIII. — *De communione sub utraque specie.*

Ex his luce est clarius utramque speciem non pertinere ad institutionis substantiam. Non enim magis ad eam pertinet quam communicatio circumstantis plebis : neque enim Christus solus celebravit, solus accepit, sed cum discipulis, quibus etiam dixit : *Accipite, comedite, bibite*, et quidem *omnes* quotquot adestis *hoc facite;* et tamen Lutherani quoque probant accipi a ministris alio ritu *modoque quam Christus instituit;* quod argumento est non quæcunque Christus fecit, dixit, instituit, ad ipsam institutionis substantiam pertinere. Fregit quoque panem, nec sine mysterio, cum et illud addiderit : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur;* et tamen Lutherani non urgent, neque usurpant fractionem illam Dominicæ in cruce fractionis ac vulnerationis testem. Quare fixum illud : ad salutem sufficere cœnam eo modo sumptam quæ ipsam rei substantiam atque institutionis summum complectatur. Substantia autem hujus sacramenti ipse Christus, sub utravis specie totus, quod et Lutherani fatentur, ut vidimus [2] : summa institutionis est annuntiatio mortis Dominicæ ejusque commemoratio, quam in unaquaque specie fieri satis constat, attestante Paulo ad earum quamlibet edixisse Dominum : *Hoc facite in meam commemorationem* [3]. Neque Græci, quibus de commistis speciebus nullam litem movent, magis annuntiant Dominicam mortem corpusque a sanguine separatum quam nos : neque Ecclesia catholica alterius speciei sumptionem ex contemptu omittit; quippe quam et probat in Græcis sibi communicantibus et Latinis etiam pie atque humili onima petentibus sæpe concessit. Neque statim indixit plebi ut a sacro sanguine abstineret, sed ultro abstinentem irreverentiæ ac sacri cruoris per populares impetus effundendi metu laudans, ultroneam consuetudinem post aliquot sæcula legis loco esse voluit : quo etiam ritu mersionem in baptismo sublatam neminem eruditum latet. Neque Lutherani ab initio rem urgebant, atque omnino constat diutissime post lutheranam reformationem initam, sub una specie in ea communicatum fuisse, neque propterea quemquam a communione ac sancta Christi mensa fuisse prohibitum. Quin ipse Lutherus communionem sub una vel utraque specie, inter indifferentia, qualis erat sacri cibi per manum tactio; imo vero inter res *nihili* memorabat [1] : quod postea, exacerbatis animis, plebis potius studio quam magistrorum arbitrio crimini versum fuit. Id ergo vult Ecclesia ut petant, non arripiant, ne piam matrem accusare et sacramentorum ritus licentius quam religiosius mutare sinantur.

Neque vero abs re erit hic commemorare paucis, ex *Apologia Confessionis Augustanæ*, quantum hic valeat Ecclesiæ praxis. « Nos quidem, » inquiunt [2], « Ecclesiam excusamus; quæ hanc injuriam pertulit, cum utraque pars ei contingere non posset, sed auctores qui defendunt recte prohiberi... non excusamus. » Quid autem illud sit, *excusamus Ecclesiam*, Philippus Melanchthon *Apologiæ* auctor, data ad Lutherum *Epistola*, sic exponit : ut Ecclesiam excusari oporteret, quæ una specie *per errorem* uteretur; *quia*, inquit [3], *clamabant omnes totam Ecclesiam a nobis condemnari,* quam responsionem Lutherus comprobavit.

Atqui in ipsa *Confessione Augustana* id scripserunt [4] : « Quod una sancta Ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur, et recte administrantur sacramenta. » Ergo ex plebe audiente et pastoribus *recte docentibus, ac sacramenta administrantibus* consistit Ecclesia : non ergo sibi constant, cum et stare Ecclesiam, et tamen per pastorum aut errorem aut vim altera specie caruisse confitentur; aut certe verum erit illud, per alterius speciei privationem rectæ sacramentorum administrationi non noceri, quæ nostra sententia est, ad quam proinde ducimur

[1] Sess. 22, c. 6. — [2] Sup., art. 2. — [3] *I Cor.*, XI, 24, 25.

[1] *Epist. ad Gasp. Gust.; Form. Miss.*, tom. II, p. 384, 386. — [2] *Apol.*, tit. *De utraq. spec.*, p. 233, 234. — [3] *Mel.*, l. I, epist. 15. — [4] *Conf. Aug.*, art. 17.

per *Apologiam*. Non ergo excusatione est opus, totaque hæc Ecclesiæ purgatio (pace protestantium dixerim) vana et præpostera est.

ART. IX. — *De aliis quinque sacramentis, ac primum de pœnitentia et absolutione.*

De absolutione privata in *Confessione Augustana* traditur, *quod retinenda sit* [1] ; et in antiquis editionibus legitur : « Damnant Novatianos, qui nolebant absolvere eos qui lapsi post baptismum redeant ad pœnitentiam. » *Apologia* vero, capite De numero et usu sacramentorum, postea quam sacramentorum proprie dictorum definitionem attulit, ut sit *ritus a Deo mandati addita promissione gratiæ* [2], subdit : « Vere igitur sacramenta sunt baptismus, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ, nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiæ quæ est propria Novi Testamenti, » queis nihil est clarius. Quin etiam inter errores recensentur hæ propositiones : « quod potestas clavium valeat ad remissionem peccatorum non coram Deo, sed coram Ecclesia ; et quod potestate clavium non remittantur peccata coram Deo [3]. »

ART. X. — *De tribus pœnitentiæ actibus,in primis de contritione et confessione.*

Neque refugiunt in eodem pœnitentiæ sacramento tres pœnitentis actus, qui sunt : contritio, confessio, satisfactio.

Et contritionem quidem *Confessio Augustana* inter partes pœnitentiæ reponit [4]. Sane contritionem vocat, *terrores conscientiæ incussos agnito peccato,* quem actum admittimus cum concilio Tridentino [5]. Quod autem eadem synodus addit terroribus dolorem de peccatis, cum spe veniæ ac bono proposito, vitæque anteactæ odio ac detestatione [6], nemini est dubium quin actus illi sint boni atque ad pœnitentiam necessarii, dicente Evangelio : *Facite fructum dignum pœnitentiæ* [7].

De confessione in *Articulis Smalcaldicis* [8] : *Nequaquam in Ecclesia confessio et absolutio abolenda est.* Quod autem enumeratio delictorum in *Confessione Augustana* rejici videatur, ideo fit, quod sit impossibilis juxta Psalmum [9] : *Delicta quis intelligit?* Sed hunc nodum solvit Catechismus minor in *Concordiæ* libro inter authenticos libros editus, ubi hæc leguntur [10] : « Coram Deo omnium peccatorum reos nos sistere debemus ; coram ministro autem debemus ; tantum ea peccata confiteri quæ nobis cognita sunt, et quæ in corde sentimus. » Subdit : « Denique interroget confitentem : Num meam remissionem credis esse Dei remissionem ? Affirmanti et credenti dicat : Fiat tibi sicut credis ; et ego ex mandato Domini nostri Jesu Christi remitto tibi tua peccata, in nomine Patris, » etc.

[1] *Ibid.*, art. 11. — [2] *Apol.*, cap. *De num.*, etc., p. 200 et seq. — [3] *Ibid.*, cap. *De Pœnit.*, p. 164. — [4] Art.12. — [5] Sess. 6, c. 6. — [6] Sess. 14, c. 3, etc. — [7] *Matth.*, III, 8. — [8] Art. 8, *De confess.*, p. 331. — [9] *Psal.*, XIII, 13. — [10] *Cat. min.*, in lib. *Conc.*, p. 378, 380.

ART. XI. — *De satisfactione.*

Certum est protestantes a satisfactionis doctrina ideo maxime abhorrere visos, quia unus Christus pro nobis satisfacere potuit ; quod de plena et exacta satisfactione verissimum, neque unquam a Catholicis ignoratum. Non est autem consectaneum ut si Christiani non sunt solvendo pares, ideo nec se teneri putent ut pro sua facultacula Christum imitentur, denique id quod habeant de ejus largitate, affligentes animas suas, in luctu, in sacco, in cinere, ac peccata sua, eleemosynis redimentes, offerentes denique, more Patrum a primis usque sæculis, qualescunque suas satisfactiones in Christi nomine valituras ac per eum acceptabiles ; ut supra diximus [1]. Quare nec satisfactio recte intellecta displiceat, cum dicat *Apologia* : « Opera et afflictiones merentur non justificationem, sed alia præmia, corporalia scilicet et spiritualia, et gradus præmiorum [2], » ut præmiserat. Singulatim vero de *eleemosyna*, quæ vel præcipua inter illa satisfactoria opera recensetur : « Concedamus et hoc, » inquiunt [3] «quod eleemosynæ mereantur multa beneficia Dei, mitigent pœnas, quod mereantur ut defendamur in periculis peccatorum et mortis. » quæ sane eo pertinent ut, rejecta *satisfactionis,* quam universa antiquitas admisit, voce, tamen rem ipsam admittant.

ART. XII. — *De quatuor reliquis sacramentis.*

En igitur jam tria sacramenta eaque proprie dicta, baptismus, cœna, absolutio, *quæ est pœnitentiæ sacramentum.* Addatur et quartum [4] : « Si ordo de ministerio verbi intelligatur, haud gravatim vocaverimus ordinem sacramentum ; nam ministerium verbi habet mandatum Dei, et habet magnificas promissiones. » Confirmationem sane et extremam unctionem fatentur esse « ritus acceptos a Patribus, non tamen necessarios ad salutem ; quia non habent mandatum, aut claram promissionem gratiæ. »

Nemo tamen negaverit *sic acceptos a Patribus,* ut et a Scriptura deducerent : confirmationem quidem ab illa apostolica manus impositione, qua Spiritum sanctum traderent, sacram vero unctionem infirmorum, quam *extremam* vocant, ab ipsis Jacobi verbis [5], qui hujus sacramenti

[1] Sup., c. 1, art. 3. — [2] *Respons. ad arg.*, p. 137. — [3] *Resp. ad arg.*, p. 117. — [4] *Apol., De num. et usu sacrament.*, p. 201. — [5] *Jac.*, v, 14.

presbyteros assignet ministros, ritum inunctionem cum oratione conjunctam, promissionem autem *remissionem peccatorum*, quæ promissio non nisi a Christi instituto proficisci queat, Jacobo hujus institutionis ac promissionis tantum interprete. Sic etiam apostoli impositione manus nihil aliud tradebant credentibus, nisi ipsum a Christo promissum Spiritum, quo ad profitendum Evangelium, virtute ab alto induti, firmarentur.

De matrimonio *Apologia* sic decernit [1] : *habet mandatum Dei; habet promissiones.* Quod autem attribuit eas promissiones *quæ magis pertineant ad vitam corporalem,* absit ut neget alias potiores ad progignendos educandosque Dei filios et hæredes futuros, ac sanctificandam eam corporum animorumque conjunctionem, quæ *in Christo et Ecclesia magnum sacramentum* sit [2], a Deo quidem primitus institutum, sed a Christo Dei Filio restitutum ad priorem formam. Unde etiam inter Christiana sacramenta cum baptismo recensitum antiquitas credidit, ut tradit Augustinus [3].

Ergo enumeratione facta, septem tantum computamus sacros a Deo Christoque institutos ritus, et signa divinis firmata promissionibus ; neque propterea necesse est hæc omnia sacramenta ejusdem necessitatis esse, cum nec Eucharistia paris cum baptismo necessitatis habeatur. Omnino enim sufficit divina institutio atque promissio. Atque hæc de sacramentis, in quibus pertractandis maximas controversias ex ipsis Lutheranorum libris symbolicis compositas videmus.

CAP. III. — DE CULTU ET RITIBUS.

ARTICULUS PRIMUS. — *De cultu et invocatione sanctorum.*

In hoc articulo nullam aliam conciliationem magis quæsiverim quam apertæ calumniæ depulsionem. Ait enim *Apologia :* « Quidam plane tribuunt divinitatem sanctis, videlicet quod tacitas cogitationes mentium in nobis cernant [4]; » cum profecto nemo unquam talia somniarit, aut ab homine tacitas cogitationes perspici putaverit, nisi Deo revelante. Addunt : « Faciunt ex sanctis mediatores redemptionis : fingunt Christum duriorem esse et sanctos placabiliores, et magis confidunt misericordia sanctorum, quam misericordia Christi, et fugientes Christum, quærunt sanctos. » Quæ omnia evanescunt lecto decreto Tridentino, quo constat ipsos sanctos supplicare, et omnia impetrare *per Christum, qui solus Redemptor et Salvator est* [5].

[1] *Apol., De num., et usu sacrament.*, pag. 202. — [2] *Ephes.*, v, 32. — [3] Lib. I *De nupt. et concup.*, c. 10, n. 11, tom. x. — [4] *Apol.*, art. 21, *De invoc. SS.*, pag. 224, 225. — [5] Sess. 25, *De invoc.*, etc.

Neque prætermittendum hic et ipsum invocationis genus quo erga sanctos utimur. Non enim invocamus eos ut bonorum auctores ac datores : absit ! sed ut amicos Dei ac propinquos nostros invitamus, ut nobis apud communem Parentem per communem Mediatorem præbeant fraternæ ac piæ deprecationis auxilium, quod *bonum et utile* synodus Tridentina prædicat, neque quidquam amplius. Talis igitur nostra est beatos spiritus invocandi ratio, quæ a perfecta absolutaque invocatione, soli Deo propria, in infinitum distat.

Quod ergo assidue improperant de applicatione meritorum, quasi doceamus alterius quam Christi merita applicari fidelibus ut sancti justique fiant, pace eorum dixerim, falsum est. Aliud est enim celebrare merita sanctorum, quæ Dei dona sint, aliud profiteri per ea nos fieri Deo gratos. Quisque enim sibi, non aliis sanctus est. Id tantum volumus ut, quo magis Deo placent, bonorumque operum abundant fructibus, eo promptius ac facilius memorem ac propitiabilem Deum ad misericordiam inflectant, quod nemo pius negaverit. Atque hæc de calumniis detegendis.

De ipsa autem re non deest Apologiæ testimonium, cujus hæc verba sunt [1] : « Citant sanctum « Hieronymum contra Vigilantium. In hac arena, « inquiunt, ante mille et centum annos vicit « Hieronymus Vigilantium. Sic triumphant ad« versarii, quasi jam sit debellatum ; nec vident « isti asini apud Hieronymum contra Vigilan« tium nullam extare syllabam de invocatione : « loquitur de honoribus Sanctorum, non de in« vocatione ».

Plane metuunt, nec immerito, ne Vigilantio adversus sanctum Hieronymum, totamque adeo Ecclesiam, cujus ille causam agebat, favere videantur. Sed quando quidem dissimulanter agunt, ac verba Hieronymi tacent, juvat considerare paululum quinam a viro maximo Sanctorum honores commendentur [2]. Hi nempe, eorum sepulcra, cineres, ossa esse veneranda, in digniorem locum magno concursu cleri ac plebis, Imperatorum et Principum summo cum honore transferri, inferri etiam Christi altaribus, ad eorum præsentiam maximas quotidie virtutes fieri, immundos torqueri spiritus, hæc a Romano Pontifice et ab omnibus episcopis frequentari, solos hæreticos et impios, Julianum Apostatam et Eunomium atque alios repugnare : hanc esse Vigilantii *hæresim*, qui etiam audeat, inquit, « nos « cinerarios et idololatras appellare, qui mortuo-

[1] *Apol.*, art. 21, *De inv. SS.* — [2] *Hier.* Epist., 37, al. 53 *ad Vig.*, t. IV, part. II, col. 279.

« rum hominum ossa veneremur, atque has Ecclesiis Christi struere calumnias ». Quarto igitur sæculo, nec eæ quibus nunc quoque nos impetunt calumniæ defuerunt, clareque significat Hieronymus, hæc omnia eo animo fieri, ut Sanctorum precibus adjuvemur, quos et rebus nostris interesse firmat, nec abesse omnino, si *peccator accesserit*. Ac si unus Hieronymi locus non sufficit, habeant et hunc: solitos fideles « in sepulcro Sanctorum pervigiles noctes ducere, « et quasi cum præsentibus ad adjuvandas orationes suas sermocinari [1] »; quod quidem nihil est aliud, quam ad ipsos sanctos nostro more rituque diligere preces, sociæ charitatis virtute, una cum Sanctorum supplicationibus ad Dominum perventuras. Hæc igitur cum Apologia prætermiserit, de invocationis voce litigat. Bene tamen omnino, quod puduerit Hieronymo anteponere Vigilantium, et a priscæ Ecclesiæ sanctorumque Patrum doctrina discedere, quod etiam ubique profiteri Apologiam sequentia confirmabunt.

Neque ulla jam dubitatio superesse possit, postea quam adversariorum quoque scriptis eam in rem editis [2], constitit Gregorium Nazianzenum, Basilium, Ambrosium, Augustinum, aliosque ejus ævi Patres, in eam invocationem quam diximus, et in ipsam adeo vocem, atque in alia omnia consensisse; quorum doctrinam refugere docti bonique Lutherani non solent. Fortasse etiam nobis ex eodem Apologia clarior et plenior conciliatio affulgebit in articulis posterioribus tertio et quarto, ad quos properamus.

Art. II. — *De cultu imaginum.*

Multis rationibus Lutherus, Lutheranique contra Calvinistas evicerunt, præceptum illud Decalogi: *Non facies tibi sculptile, etc.*, adversus eos conditum, qui ex idolis deos faciunt; unde multi eorum ipsiusque Lutheri libri extant adversus imaginum confractores, deque imaginibus etiam in templo retinendis, memoriæ causa, quæ jam pars honoris. Et quidem omnis cultus ratio inde proficiscitur, quod imagines tanquam visibile et in oculos incurrens instrumentum adhibentur, quo Christi ac cœlestium rerum memoriam, deinde per memoriam pios affectus excitent, qui semel in animo concepti, per interiores actus innoxie se prodant. Placet ad prohibendos excessus doctrina Tridentina, quod « imaginibus « nulla credatur inesse divinitas aut virtus « propter quam sint colendæ [3] ». Addatur et illud ex septima Synodo: « Imaginis honor ad primitivum transit, » et illud ex beato Leontio in eadem Synodo [1]: « In quacumque « salutatione vel adoratione intentio exquirenda. Cum ergo videris Christianos adorare « crucem, scito quod crucifixo Christo adorationem offerant et non ligno. Deleta enim figura « separatisque lignis, projiciunt et incendunt. « Itaque ad imaginem quidem corpore inclinamur, in archetypo autem mente et intentione « defixi, figuras honoramus, salutamus, atque honorifice adoramus, utpote per picturam suam « ad ipsum principale, ejusque recordationem « attrahere nos valentes ». Quæ et elucidationis gratia protulimus, ac ne septima Synodus in Oriente juxta atque Occidente suscepta, ex pravo adorationis et cultus intellectu infametur.

Hæc si cogitarent, facile delerent istud ex Apologia [2]: « Imagines colebantur et putabatur « eis inesse quædam vis, sicut magi inesse fingunt imaginibus signorum cœlestium certo « tempore sculptis. » Sic Melanchthon nostro, imo magis suo et sociorum damno, eloquentem se præbet.

Art. III. — *De oratione atque oblatione pro Mortuis, et Purgatorio.*

Audiatur *Apologia Confessionis Augustanæ* [3]: « Quod allegant Patres de oblatione pro mortuis, scimus eos loqui de oratione pro mortuis quam non prohibemus; » et infra Epiphanius citatur memorans « Aerium sensisse quod orationes pro mortuis sunt inutiles; neque nos Aerio patrocinamur. » Ergo precationes eas fateantur necesse est utiles esse iis pro quibus fiunt; quam utilitatem si negaverint ac rejecerint, profecto contra professionem suam tam claram Aerio patrocinabuntur. Id enim est quod Epiphanius in Aerio reprehendit. Sin autem orationem quidem probemus pro mortuis, oblationem vero improbemus, pars esset erroris Aerii quem *Apologia* cum Epiphanio et antiquis rejicit. Damnat enim Epiphanius [4] Aerium dicentem: « Quæ ratio est post obitum mortuorum nomina appellare; » ubi perspicuum est allegari ritum, teste Augustino, in universa Ecclesia frequentatum « ut pro mortuis, in sacrificio cum suo loco commemorantur, oretur, ac pro ipsis quoque id offerri commemoretur [5]. » Unde idem Augustinus Aerii hæresim ex Epiphanio sic refert [6]: « Orare vel offerre pro mortuis non oportere. » Nota sunt Epiphanii verba: « Cæterum, » inquit, « quæ pro mortuis concipiuntur preces ipsis utiles sunt. » Ne inane suffragium vivisque non mortuis profuturum suspicemur, firmat Augustinus, eodem sermone dicens: « Orationibus vero sanctæ Ecclesiæ

[1] *Id.*, in *Vita Hilar.*, in fine. — [2] Vide c. IV, art. 11. — [3] Sess. XXV, *De invoc.*, etc.

[1] *Conc. Nic.*, II, art. 4, 7; *Labb.*, t. VII, col. 555. — [2] *Apol.*, p. 129. — [3] *De vocab. Miss*, p. 271, 275. — [4] Eph., hær. 75, t. I, p. 901. — [5] *Aug.*, serm. 172; *De verbis Apost.*, n. 2, tom. V. — [6] *Aug.*, hær. 53, t. VIII.

et sacrificio salutari non est ambigendum mortuos adjuvari; » ac postea: « Non est dubitandum prodesse defunctis, pro quibus orationes ad Deum non inaniter allegantur. » Favent liturgiæ Græcorum in *Apologia* laudatæ, ubi hæc leguntur, fidelium defunctorum nominibus appellatis: « pro salute et remissione peccatorum servi Dei TALIS, pro requie et remissione servi tui TALIS. » Favet Cyrillus, antiquissimus Liturgiæ interpres[1], dum pro Patribus quidem, « Prophetis, Apostolis, Martyribus, hoc est, pro eorum memoria offerri testatur, ut eorum, inquit, precibus Deus preces nostras audiat. Cæterum et id addit: esse alios pro quibus oretur, eo quod certo credatur eorum animas plerumque sublevari, factis precationibus in sacrificio quod est super altari, oblatoque Christo ad eis nobisque impetrandam misericordiam. » Favent in Patribus ejusmodi loci innumerabiles omnibus noti. Hic autem Liturgias commemorari oportebat, eo quod in *Apologia* laudarentur, cum certum sit in iis, quotquot sunt, duplicem institui mortuorum memoriam; aliorum quorum adjuvari precibus, aliorum quibus misericordiam impertiri supplicetur, ejusque rei gratia offeratur sacrificium. His autem constitutis, vacabit omnis de Purgatorio controversia; de quo quippe Tridentina synodus nihil aliud edixerit[2] quam « et illud esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari.»

ART. IV. — *De votis monasticis.*

De his transacta res est, cum monachatus summam, dempto castitatis voto, ex litteratis Lutheranis plerique approbent et exerceant. De castitate autem ex Apologia nulla difficultas, cum in ea semel et iterum laudentur, sanctisque viris accenseantur, *Antonius, Bernardus, Dominicus, Franciscus*[3], qui profecto et castitatem voverunt ipsi, et suis ut voverent auctores exstiterunt. De Bernardo, Dominico et Francisco constat: Antonii autem et subsecuto tempore, id quod nos votum vocamus, illi propositum plerumque appellabant, a quo resilire, pedemque retro referre piaculum esset, pari omnium sententia, ut res ipsa docuit.

Cæterum, cum sit liberum amplecti monachatum, non est cur quisquam ejus rei gratia unitatem abrumpat. Ad eam autem rem probationem requiri magnam, et fortasse majorem quam adhiberi soleat, ultro confitemur. Illud etiam observari placet, si ex Apologiæ decretis Bernardus, Dominicus, Franciscus, pro sanctis viris habeantur, qui et scriptis editis *Deiparam* Virginem ac Sanctos quotidie invocabant, et Missam aliaque nostra omnia, ut notum est omnibus, frequentabant, nihil jam causæ superesse, quominus nos quoque eadem fide cultuque, ad sanctitatis præmia vocari intelligamur.

CAP. IV. — DE FIDEI FIRMANDÆ MEDIIS.

ARTICULUS PRIMUS. *De Scriptura et Traditione.*

Scripturæ canonem Tridentina Synodus admisit illum, qui jam ab Innocentio I[1], a concilio Carthaginensi III, a sancto Gelasio Papa ante sæcula tredecim admissus est: qua de re nihil Confessio Augustana, nihil Apologia, aliique symbolici libri supra appellati, quæsti sunt. Rem ut notam uno verbo transigimus. Id tantum annotamus a Concilio Carthaginensi III diligenter observatum, canone XLVII, non a se hos libros in canonem introductos, sed designatos eos qui jam a patribus canonicæ Scripturæ titulo legerentur.

Vulgata versio, sancti Hieronymi nomine commendata, et tot sæculorum usu consecrata, ex concilii Tridentini verbis, ita *pro authentica habetur*, cæterisque *Latinis quæ circumferuntur editionibus præfertur*[2], ut nec textui originali, nec antiquis versionibus, in Ecclesia sive Orientali, sive Occidentali receptis et usitatis, sua detrahatur veritas et auctoritas, sed usus regatur apud nos certumque omnino sit, ea versione ad fidei morumque doctrinam asserendam, sacri textus a Deo inspirati repræsentari substantiam ac vim, quod sufficit.

Neque litigandum videtur de traditionibus, cum viros doctissimos juxta atque candidissimos testes habeamus eam protestantium moderatiorum esse sententiam, non solum ipsam sacram Scripturam nos traditioni debere, sed etiam genuinum et orthodoxum Scripturæ sensum, et multa alia, quæ ex sequentibus firmabuntur.

ART. II. — *De Ecclesiæ infallibilitate.*

Ecclesiam esse infallibilem, certa doctrina est *Confessionis Augustanæ* et *Apologiæ*, cum assidue provocent ad veterem Ecclesiam, imo etiam, sua doctrina exposita, diserte dicant[3]: « Hæc summa sit doctrinæ qui in Ecclesiis nostris traditur, et consentaneam esse judicamus propheticæ et apostolicæ et Scripturæ et catholicæ Ecclesiæ, postremo etiam Ecclesiæ Romanæ, quatenus ex probatis auctoribus nota sit. Non enim aspernamur consensum catholicæ Ecclesiæ. » Memorandumque illud in primis: « Non enim adducti prava cupiditate, sed coacti auctoritate

[1] *Catech. Myst.*, V. — [2] Sess. 25, *De Purg.* — [3] *Apol.*, *Resp. ad object.* et cap. *De vot. mon.*, p. 99, 281.

[1] *Epist.* 3, *ad Exeup.*, c. 7. — [2] Sess. 4, decr. *De ed.t.*, etc. — [3] *Confess. Aug.*, Conclus.

verbi Dei et veteris Ecclesiæ, amplexi sumus hanc doctrinam [1]. » Sic *Confessio Augustana* luculentissime in primis editionibus. In libro vero *Concordiæ*, nonnulla detracta sunt; illud scilicet [2] *quod coacti sint auctoritate verbi Dei et veteris Ecclesiæ;* quasi vererentur de Ecclesia magnificentius dicere quam par esset. Sane apud *Apologiam*, in responsione ad argumenta [3], volunt doctrinam suam *sanctis Patribus et universæ Ecclesiæ Christi esse consentaneam*, ita ut nec ab *Ecclesia Romana* discessum fuerit. Quæ, si vero animo nec inaniter proferuntur, profecto documento sunt, hanc de Ecclesiæ certa auctoritate doctrinam, ex intimo *Confessionis Augustanæ* atque *Apologiæ* sensu esse depromptam; quo pertineat illud ex eadem *Apologia* [4] : « Inter infinita pericula mansuram esse Ecclesiam; infinita licet multitudine impiorum oppressam, atque omnino exsistere Ecclesiam, eamque catolicam, non civitatem Platonicam, sed vere credentes et justos sparsos per totum orbem, cujus notas esse Evangelii doctrinam et sacramenta; » ut proinde necesse sit, quemadmodum justi toto orbe sparsi sunt, pastores itidem Evangelium prædicantes et sacramenta præbentes toto orbe esse diffusos, neque unquam desituros. *Hæc,* inquiunt, *Ecclesia est columna veritatis;* nunquam scilicet rectæ prædicationis et sacramentorum administrationis officio destituta, ut et supra diximus [5]. Quæ quidem summa est veræ doctrinæ, paucis desideratis, quæ facile suppleantur.

ART. III. — *De conciliorum generalium auctoritate speciatim quæ sit protestantium sententia.*

Postea quam de Ecclesiæ catholicæ, si bona fide agamus, certa auctoritate constitit, ad auctoritatem conciliorum generalium, quæ Ecclesiam catholicam repræsentent, facilis est transitus; imo transacta res est ex sola præfatione *Confessionis Augustanæ* ad Carolum V, ubi hæc agunt [6] : primum, ut de congregando « primo quoque tempore tali generali concilio » imperator cum Romano Pontifice tractet : tum, ut in eo concilio spondeant « se comparituros et causam dicturos : » denique, ut etiam commemorent, « ad hujus generalis concilii conventum, in hac gravissima causa, debito modo et forma juris a se provocatum et appellatum fuisse; cui appellationi, inquiunt, adhuc adhæremus. »

Sane ibidem addunt a se quoque appellatum ad Cæsaream majestatem; non quod imperator de causa fidei judicaturus esset, quod erat inauditum : imo vero ipse Cæsar palam declaraverat, ut in eadem præfatione fertur, « se in hoc religionis negotio non velle quidquam determinare nec concludere posse, sed apud Pontificem Romanum diligenter daturum operam de congregando concilio, » quæ ejus parte erant, non profecto ut judicium sibi vindicaret.

Ergo in religionis causa ad solum generale concilium *debito modo et forma juris provocabant;* quo etiam continebatur illud, ut et comparerent, et causam dicerent, et judicio starent, cum nec aliud agnoscerent superius in terris judicium cui se sisterent.

Quod autem liberum et Christianum concilium postularent jure et ordine factum; neque hic quæritur quid postea gestum, sed quid ipsi professi sint; quippe cum solemnis illa professio, si res bona fide, non cavillatorie agebatur, per sese valeat ad constituendam in ipso concilio auctoritatem eam, quam detrectare sit nefas; adeo hærebat animis ea religio, cujus etiam in ipsis Confessionis suæ initiis immortale monumentum exstare, et gestis inhærere voluerunt.

ART. IV. — *De eadem auctoritate quid Catholici sentiant, et quid protestantes objiciant.*

Protestantes Catholicis vitio solent vertere quod cum Ecclesiæ infallibilitatem agnoscant, de infallibilitatis subjecto nihil certi habeant, cum pars in Papa etiam solo, pars in conciliis œcumenicis, pars in Ecclesia toto orbe diffusa infallibilitatem collocent. Horum ergo gratia nobis fœdum incerti animi vitium atque apertam repugnantiam objiciunt. Neque animadvertere volunt, eas sententias, quas repugnantes putant, communi omnibus dogmate ac veritate niti. Qui enim Papam vel solum putant esse infallibilem quanto magis cum synodum consentientem habeat! qui vero synodum, quanto magis Ecclesiam, quam ipsa synodus repræsentet! Aperta ergo calumnia est, quod nos Catholici de infallibilitatis subjecto nihil certi habeamus, cum pro indubitato apud nos habeatur, et Ecclesiam Catholicam, et concilium eam repræsentans infallibilitate gaudere; concilium autem œcumenicum legitimum illud esse, cui tota Ecclesia et pro œcumenico se gerenti communicet, et rebus dijudicatis adhærescendum sentiat; ut concilii auctoritas ipsa Ecclesiæ universæ auctoritate et consensione constet; imo vero ipsissima sit catholicæ Ecclesiæ auctoritas.

Tale ergo concilium pro infallibili habemus exemplo majorum; qua de re facile possem ex antiquis œcumenicis synodis tanquam ex decretis communibus præscribere auctoritates; sed apud viros bonos ac pacificos, quales in hoc negotio postulamus, satis certum fore putamus,

[1] *Ib.*, art. 21. — [2] *Concord.*, p. 20. — [3] *Apol.*, p. 141. — [4] Cap. *De Eccl.*, p. 143, 146, 147, 148. — [5] Sup., c. 2, art. 8. — [6] *Præf. Conf. Aug.*, in lib. *Conc.*, p. 8, 9.

ab omni antiquitatis memoria eam fuisse semper synodorum generalium reverentiam, ut quæ judicassent, de iis rursus quærere piaculi instar haberetur, atque omnes Catholici prolatam sententiam pro divino testimonio susciperent. Horum igitur exemplo et ipsa *Confessio Augustana* ad œcumenicam synodum appellabat, et altera pars protestantium, quæ *Argentinensem Confessionem* simul edidit et obtulit, in sua peroratione idem professa est [1]. Consentiebant Catholici, ut profecto post tantum tamque firmum totius christianitatis consensum, non jam de ipsius concilii irretractabili auctoritate, sed de ejus constituendi optima et legitima ratione quæratur.

Art. V. — *De Romano Pontifice.*

Futuram synodum, ad quam provocabat utraque pars protestantium, a Pontifice Romano convocandam facile assentiebantur. Atque ipse Lutherus, anno 1537, edidit *Articulos Smalcaldicos* exhibendos concilio per Paulum III Mantuæ indicto et quocumque loco et tempore congregando; « cum, » inquit [2], « nobis quoque sperandum esset ut ad concilium etiam vocaremur, vel metuendum ne non vocati damnaremur. » Ergo et hanc synodum agnoscebat Lutherus, in qua causam diceret, licet a Papa convocandam et sub eo profecto congregandam; et quanquam in eodem conventu se Papæ infensissimum præbuit, profitetur tamen se non ausurum abesse ab ea synodo quam Papa congregaret.

Sane Philippus Melanchthon, unus Lutheranorum doctissimus ac moderatissimus, Romani Pontificis primatum in *Articulis* quoque *Smalcaldicis* sua subscriptione agnoscendum duxit his verbis : « Ego Philippus Melanchthon, de Pontifice statuo, si Evangelium admitteret, posse superioritatem in episcopos, quam alioquin habet jure humano, etiam a nobis permitti [3]. » Ergo superioritatem Papæ, salva quidem doctrina, facile profitetur ex se esse legitimam, jure saltem humano, adeoque retinendam.

Exstant ejusdem viri in eam rem passim egregia monumenta, præsertim in *Responsione ad Joannem Bellæum*, qua et *monarchiam Papæ* utilissimam decernebat ad doctrinæ consensionem, ejusque superioritatem inter articulos facile conciliabiles reponebat; qui si perpendisset antiquorum conciliorum Acta, quæ integra habemus ab Ephesina prima ad septimam usque synodum, profecto fateretur Romanæ superioritati nec divinam auctoritatem defuisse; neque quidquam postulamus a *Confessionis Augustanæ* defensoribus, quam ut animum adhibeant sententiis adversus Nestorium et Dioscorum Ephesi et Chalcedone latis [1]. Ibi enim perspicient tantarum synodorum auctoritatibus superioritatem Papæ in Petro institutam, a Petro propagatam, et in Sede apostolica eminentem tanta evidentia, ut nihil amplius desiderare possimus. Quo semel constituto, nihil obstat quin Christiani omnes *Romano Pontifici Petri successori et Christi vicario veram obedientiam spondeant,* ut est in Confessione Pii IV positum. Profecto enim valebit illud Pauli : *Obedite præpositis vestris* [2]. Quod si omnibus, quanto magis illi quem præpositis quoque præpositum ab omni antiquitate, ac primis etiam generalibus conciliis agnitum esse constiterit!

Neque hic disputamus, aut locos omnes referimus ; sed ex communibus decretis pauca quædam et brevia annotamus quæ ad certam et expeditam pacem facile sufficiant. Articulos vero tot labentibus sæculis in scholis catholicis innoxie disputatos nec memorandos hic putamus, cum eos non pertinere ad fidei et communionis ecclesiasticæ rationem, ut jam cæteros omittamus, cardinalis Perronius [3], et ipse Duvallius Romanæ auctoritatis defensor acerrimus [4]; ac ne Gallos tantum commemoremus, in primis Adrianus Florentinus doctor Lovaniensis, mox Adrianus VI [5], ac fratres Walemburgici [6], clarissima inter Germanos atque inter episcopos nomina, demonstrarint.

Nos quoque omnium infirmos doctrinam catholicam in rebus controversis exponentes, ac tantorum virorum vestigiis inhærentes, Innocentius XI, nostramque *Expositionem*, binis datis brevibus die 4 Januar. MDLXXVIII et 12 Jul. MDCLXXIX, luculentissime et cumulatissime comprobavit. Intellexit enim optimus ac vere sanctissimus Pontifex, non licuisse nobis eam præcludere viam desertoribus nostris ad castra redituris, quam tanti doctores omnibus protestantibus, ac magnis etiam inter hos regibus patefecerint. Nobis ergo necessaria, perspicue quidem sed modeste dicentibus, Sedis apostolicæ non defuit auctoritas, quæ suæ conscia majestatis, certa et apud omnes confessa, sibi ad

[1] *Confes. qual. civ. in perorat.* Vide *Synt. Conf.*, part. I, p. 199. — [2] *Præf. ad art. Smalcald.*, in lib. *Concord.*, p. 298. — [3] In *Subs. Art. Smalc.*, in lib. *Conc.*, p. 338.

[1] *Eph. conc.*, act. 1; *Chalced. conc.*, act. 3 et 4. — [2] *Hebr.*, XIII, 7. — [3] *Du Perron, Rép. au roi de la Grande-Bret., Ep. à Casaub., ib.* l. IV, édit. d'Antoine Estienne, p. 858. — [4] *Duvall., Elench.*, p. 9 et 68; *ibid.*, tract. *De sup. R. P. potest.*, part. IV, q. 7, p. 843; *ibid.*, q. 8, p. 845 et 855; *ibid.*, part. II, q. 1, p. 751; *ibid.*, part. II, q. 2, édit. 1614, p. 233, Paris, 1636, t. post., p. 757; *ibid.*, q. 5, p. 768; *ibid.*, part. IV, q. 6, p. 839, 840 et 841; *ibid.*, q. 10, concl. 2, p. 858, et alibi passim — [5] *Adr. VI*, in 4, *De confirm.* — [6] *Walemb.*, t. II, tr. 2, *De Eccl.*, part III; *De immob. cath. fidei fund.*, p. 134, n. 6, 8, et 10; *Cont. hær. fid.*, part. II, c. 2, p. 146, n. 11, 12, 22, 23; *De def. Bellarm.*, t. II, ad l. II, c. 2, n. 13; *ibid.*, *Grets.*, col. 1012, n. 14, 15, 16, etc.

regendas Ecclesias omnino sufficere statuit, reliquis suo loco et ordine relictis. Atque hæc dicta sunto adversus Melanchthonem aliosque protestantes, qui invidiosissime et de pontificia potestate, falsa veris, dubiis certa misceant [1].

Summa sit, pontificiam potestatem uniendis Ecclesiis et Christi fidelibus natam, diligi, coli, suscipi oportere ab omnibus qui pacem catholicam unitatemque diligunt.

TERTIA PARS.

DE DISCIPLINÆ REBUS, AC TOTA HAC TRACTATIONE ORDINANDA.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quid ergo agendum ex antecedentibus. — Summa dictorum de fide.*

Cum præcedente fidei declaratione constet præcipuas controversias ex concilii Tridentini decretis, *Confessionisque Augustanæ*, *Apologiæ*, aliisque Lutheranorum actis authenticis, esse compositas, ex his æstimari potest quid sit de aliis judicandum. Summa ergo dictorum hæc erit.

I. — Nullum in synodo Tridentina nodum esse cujus non in eadem synodo solutionem inveniant : si Confessio ejusque *Apologia* bona fide consulantur, difficillima quæque componi, et ea fundamenta poni et quibus nostra dogmata perspicue deducantur. Nam justificationem Spiritui intus operanti tribuunt, neque a regeneratione aut sanctificatione distinguunt.

II. — Bonorum operum post justificationem merita probant.

III. — Absolutionem et ordinationem inter sacramenta habent : ab aliis sacramentis recto intellectu non abhorrent.

IV. — Liturgiam Græcam, in eaque panis et vini veram ac realem in corpus et sanguinem transmutationem laudant, concomitantiam probant : substantialia sacramentorum distinguunt ab accessoriis sive accidentariis; neque oblationem ac sacrificium respuunt : orationes pro mortuis adversus Aerium ut utiles admittunt, quo purgatorii summa continetur.

V. — Fidei quæstiones ad concilia œcumenica referunt; ab Ecclesia vetere, ab Ecclesia catholica, ab Ecclesia Romana dissentire nolunt.

VI. — Bernardum, Dominicum, Franciscum, Missam indubie, et assentientibus quibusque Christianis celebrantes, nec modo voventes continentiam, sed etiam suadentes, atque omnia nostra sectantes, sanctorum numero reponunt.

VII. — Si hodiernarum quoque patriarchalium sedium ratio habeatur, secunda Nicæna synodus recipietur, omnes fere controversias ipsa liturgia decidet, Romana liturgia cum Orientalibus liturgiis gemina restituetur, omnia probabuntur quæ Latinis Græcisque communia sunt.

VIII. — De Papa fidem nostram, ex consiliorum Ephesini et Chalcedonensis decretis utrique parti communibus, eorumque perspicuis verbis, facile contexìmus.

IX. — Si quartum et quintum quoque sæculum veneremur, fatentibus protestantibus, de cultu reliquiarum et sanctorum invocatione constabit.

X. — Justificationis doctrinam Tridentinæ conformem dabimus, ex communibus decretis, illis scilicet quæ adversus Pelagianos in conciliis Carthaginensi, ac Milevitano atque item Arausicano II, adversus Pelagianos definita sunt. Fidem nostram ex eorum ac sancti Augustini verbis atque sententiis contextam agnoscent.

Huc accedant de sanctorum cultu, de imaginibus, aliisque pacificæ ac luculentæ interpretationes : jam si non omnia, certe summa confecta sunt.

Jam fide constituta, sequentibus postulatis cum Sede apostolica pertractandis locus erit, posito discrimine inter civitates et regiones in quibus nullus sedet catholicus episcopus, ac sola viget *Augustana Confessio*, et alias.

ART. II. — *De disciplinæ rebus quæ a protestantibus postulari, quæ a Romano Pontifice concedi posse videantur.*

I. — Ut in illis quidem superintendentes subscripta formula, suisque ad Ecclesiæ communionem adductis, a catholicis episcopis, si idonei reperiantur, ritu catholico in episcopos ordinentur, in aliis pro presbyteris consecrentur, et catholico episcopo subsint.

II. — In eodem priore casu, ubi scilicet sola viget *Confessio Augustana* nullique catholici episcopi sedem obtinent, si ipsis ita videatur ac Romanus Pontifex, consultis etiam Germaniæ ordinibus, approbaverit, novi episcopatus fiant et ab antiquis sedibus distrahantur : ministri item in presbyteratum catholico ritu ordinentur et sub episcopo curati fiant : iidem novi episcopatus catholico archiepiscopo tribuantur.

III. — Novis episcopis ac presbyteris quam optime fieri poterit reditus assignentur : sedulo agatur cum Romano Pontifice ut de bonis ecclesiasticis lis nulli moveatur.

IV. — Episcopi *Confessionis Augustanæ*, si qui sunt de quorum successione et legitima ordinatione constiterit, rectam fidem professi, suo loco

[1] *Apol.*, tit. De eccl., in lib. *Conc.*, p. 149.

maneant; idem de presbyteris esto judicium.

V. — Missæ solemnes ritu catholico, verbi divini prædicatione post lectum Evangelium pro more interjecta, celebrentur, commendentur, frequententur : in divinis officiis vernacula lingua quædam concinantur, postea quam examinata et approbata fuerint. Scriptura in linguam vernaculam versa emendataque, ac detractis additionibus, qualis est vocis illius *sola fides*, in ipso Pauli textu et aliæ ejusmodi, inter manus plebis maneat, publice etiam legi possit destinatis horis.

VI. — Communicaturi quicunque, ut id faciant in solemni Missa ac fidelium cœtu sedulo invitentur : de hac communione sæpe celebranda in eamque praxim instituenda vita plebs serio doceatur : si desint communicantes, haud minus Missæ fiant, ac celebrans ipse communicet, omnibus presbyteris eo ritu celebrare liceat pietatis studio non quæstu ; neque presbyteri tolerentur quibus victus ratio in sola Missarum celebratione sit posita.

VII. — Novi episcopatus seu novæ parochiæ ne monachorum ac monialium cœtus cogantur admittere : ad eos amplectendos adhortationibus, castisque et castigatis ad sui instituti originalem ritum moribus, invitentur.

VIII. — A sanctorum ac reliquiarum atque imaginum cultu, superstitiosa quæque et ad lucrum composita, ex Concilii Tridentini placitis[1] atque ibidem tradita episcopis auctoritate, arceantur.

IX. — Publicæ preces, Missales, ac Rituales libri, Breviaria, etc., Parisiensis, Rhemensis, Viennensis, Rupellensis, Aurelianensis, atque aliarum nobilissimarum ecclesiarum, Cluniacensis quoque archimonasterii totiusque ejus ordinis exemplo, meliorem in formam componantur : dubia, suspecta, spuria, superstitiosa tollantur ; priscam pietatem omnia redoleant.

X. — Constituta fide, diligenter tractetur cum Romano Pontifice, an, et quibus conditionibus, et in quorum gratiam usus calicis concedatur : ejus rei gratia proferantur exempla majorum ac præsertim Pii IV, post concilium Tridentinum : in primis sacramenti ac divini calicis reverentiæ consulatur.

XI. — Illud etiam diligentissime quæratur, num ecclesiastico decori conveniat, ut superintendentibus ac ministris in presbyteros aut etiam in episcopos ex hujus pacti formula ordinandis, quamdiu erant superstites sua conjugia relinquantur.

XII. — Episcopi constituantur secundum canones, multa probatione, ætate matura.

[1] Sess. 25, *De invoc.*, etc.

Art. III. — *De concilio Tridentino.*

Operosissimam plerisque protestantibus visam quæstionem de recipiendo concilio Tridentino ultimo loco ponimus. Ac primum certum est hanc synodum in fidei rebus ab omnibus Catholicis pro œcumenica atque irretractabili habitam.

Non desunt ex protestantibus, qui arbitrentur ab ea sententia procul abesse Gallos, sæpe professos eam synodum non esse in regno receptam; sed id intelligendum de sola disciplina libera, de qua recipienda, propter diversas morum locorumque rationes, illæsa dogmatum fide, sæpe variari contigit.

Nihil ergo unquam fiet aut a Romano Pontifice, aut a quoquam unquam Catholico, quo Tridentina de fide decreta labefactentur, ne non exstingui schisma, sed majore impetu integrari incipiat, ut supra diximus[1]. Una restat via ut declarationis in modum omnia componantur.

Sane protestantes moderatiores illos jam huic synodo placabiliores esse oportet, postea quam ejus dogmata recto atque obvio intellectu, antiqua et sana visa sunt, ut coortæ dissensiones non tam in synodum quam in partium studia crudis adhuc odiis, conjicienda videantur. Vel illud attendant, quam moderate, quam sancte Tridentini patres *Indulgentiarum usum*, unde exortum erat incendium, definiverint[2], atque etiam illud : *Qua moderatione eas juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem adhiberi* oporteret, *ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur*, procul etiam abjectis et episcoporum diligentia observatis, *abusibus*, *pravis quæstibus*, *aliisque corruptelis quæ irrepserunt*.

Cæterum, quicunque pacifica mente non invidiosas historias, sed ipsa concilii decreta perlegerint, facile intelligent hujus auctoritatem eo vel maxime valituram, ut proterva, et in pravas novitates, etiam inter Catholicos, eruptura ingenia, suis coercita limitibus teneantur, neve aliis quibuscunque suas opiniones obtrudant. Denique protestantes eam synodum, quam a se alienam putant, intelligendo et approbando suam faciant.

Multis sane documentis liquet Hispaniarum Ecclesias orthodoxas certis impedimentis ad sextam synodum neque convenisse, neque vocatas fuisse. Quid ergo egerunt cum ad eas a Leone II et Benedicto II illa perlata est? nempe id : ut ejus synodi « gesta synodica iterum examinatione decreta vel communi omnium conciliorum (Hispanicorum scilicet) judicio

[1] Sup., part. I. — [2] Sess. 25, decr. *De indulg.*

comprobata salubri etiam divulgatione in agnitionem plebium transeant [1]. » Sic synodum quam non noverant, suam esse fecerunt. Quo etiam ritu aliæ synodi ipsaque adeo Constantinopolitana I synodus ab Occidentalibus adoptata, in secundi œcumenici concilii nomen ac titulum crevit. Sic quintam synodum, absque Sede apostolica celebratam, eadem Sedes probando fecit suam. Septimam quoque synodum ab eadem Sede apostolica totaque Orientali Ecclesia confirmatam, post aliquot difficultates verborum ac disciplinæ, potius quam rerum ac dogmatum, Gallicana quæ non interfuerat, et tota Occidentalis suscepit Ecclesia; qua consensione ejus auctoritas ut in Oriente, ita toto in Occidente, eo usque invaluit ut nunquam, postea in dubium revocaretur.

Quod autem protestantes objiciunt concilium Tridentinum non esse œcumenicum, eo quod in illo cum catholicis episcopis ipsi non sederint judices, sed ab adversa parte latum sit judicium ; huic profecto querelæ si daretur locus, nulla unquam concilia exstitissent aut exstare possent ; cum nec Nicæna synodus Novatianos ac Donatistas aut alios jam ab Ecclesia quocunque modo separatos admiserit judices, neque unquam hæretici nisi a Catholicis judicari possint, neque qui ab Ecclesia secesserunt, nisi ab iis qui unitatem servant. Neque Lutherani, cum Zuinglianos, factis synodis, condemnarent [2], eos assessores habuere, nec æquitas sinebat a catholica Ecclesia haberi judices, etiam episcopos, Anglicos, Danicos, Suecicos, aperta odia professos, quippe qui ab Ecclesia Romana ut impia, ut idololatrica, ut antichristiana recessissent; nedum Germaniæ protestantis ministros aut superintendentes, qui ne quidem essent episcopi, cum solis episcopis locum in synodo deberi universa antiquitas fateatur.

Sed hæc contentiosa omittamus : accedant, discutiant, privatim examinent, æquas et commodas ex ipso concilio repetitas declarationes admittant, acta sua symbolica conferant cum synodi nostræ decretis, pacificum et catholicum induant animum; sic Tridentinam synodum sibi quoque haud ægre œcumenicam facient.

ART. IV. — *Summa dictorum ; ac de difficultatibus superandis.*

Maxima difficultas, infixam pectori a cunabulis penitusque visceribus inolitam atque concretam excutere religionem : ingens opus, imo vero *datum optimum, donumque perfectum, descendens a Patre luminum* [1], nec ab homine exspectandum.

Et jam pro sua clementia Pater misericordiarum curandis vulneribus deplorandæ discessionis duo opportunissima remedia contulit : alterum, ut intellectu facile esset perspiscere pro secessionis causis multa nobis fuisse imputata, quæ vel mera commenta essent, vel ex privatorum doctorum opinionibus translata in Ecclesiam, nunquam approbante ea, imo vero potius vel maxime repudiante, editis castissimis et utilissimis concilii Tridentini præsertim de justificatione decretis. Quanquam autem a nobis horum magna pars non indiligenter patefacta est, innumerabilia supersunt haud minoris momenti : ex quibus id inferimus, his remotis obstaculis ac recognitis iis quæ falso imputata sint, facile coalituram pacem, et proclivem reditum esse oportere filiorum ad patres qui profecto nostri fuerunt. Beatum autem illum et a Domino benedictum prædicabimus, qui *convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres* [2]; et iterum alia Scriptura dicit : *Et congregabuntur filii Juda et filii Israel pariter, et ponent sibimet caput unum* [3].

Alterum remedium longe convenientissimum et commodissimum est hoc : in protestantium libris symbolicis atque in ipsa maxime *Confessione Augustana* ejusque *Apologia*, Deo ita providente, tot ac tantas veritatis catholicæ retentas esse reliquias, ut ex his viri boni ad omnia nostra facile reducantur, relicto illis filo, quo ex tortuosis ac deviis itineribus extricati, in antiquas planasque semitas revocari possint.

Id autem erit commodissimum, quod vix ulla nova decreta condi, sed per expositoriam ac declaratoriam viam aptas et consentaneas interpretationes afferri oporteat, ut *Confessionis Augustanæ* defensores ad se ultro rediisse et sua constituta pandisse videantur.

Neque necesse est ut universæ simul *Confessione Augustana* per Germaniam addictæ Ecclesiæ de his in commune consulant : sin tantum aliqui, bono Deo inspirante, principes, qui fraterno et Christiano animo audiant, mei ditentur, sua quoque proponant (neque enim ii sumus qui tantam rem uno velut ictu expediri posse credemus), suæ denique salutis ipsi curam gerant, cæteris concilio, tractatu et exemplo prosint.

Nos autem minimi, qui sane in hanc partem nostra vel maxima studia contulimus, indefesso animo nostram qualemcunque operatam pollicemur ; et jam, Deo dante, in HISTORIA nostra VARIANTIS DOCTRINÆ ECCLESIARUM PROTES-

[1] *Epist. Leon II, Conc. Tolet.* XIV, can. 4, V ; *Labb.*, tom. VI, col. 1219, etc. — [2] *Lib. Conc.*, pass.

[1] *Jac.*, I, 17. — [2] *Malach.*, III, 6. — [3] *Ose.*, I, 11.

TANTIUM, multa retulimus, quæ a Lutheranorum dogmate dehortentur ac deterreant; errores videlicet gravissimos ac manisfestissimos, in primis hos quatuor :

I. Quod ubique professi se tenere antiquorum Patrum ac maxime sancti Augustini tutam, præsertim in articulo de justificatione doctrinam, eam tamen sectentur, quam, fatente Melanchthone, hujus fidei post Lutherum assertore præcipuo, antiquitati atque in primis sancto Augustino ignotam esse constet.

II. Quod bona opera, in Evangelio sub interminatione damnationis æternæ toties imperata et mandata, non sint necessaria, aut certe non ad salutem, quodque contraria sententia, Scripturis atque omnibus christianis probatissima, merito condemnetur.

III. Quod a fatalibus ac stoicis ferreisque necessitatibus libero arbitrio primum impositis, ad inflandas liberi arbitrii vires, atque ad ipsum semi-pelagianismum publice deflexerint.

IV. Quod auctore Luthero, in explicanda Christi hominis majestate, amplexi sint ubiquitatem, a reliquorum Christianorum ac doctissimorum etiam Lutheranorum, ipsiusque adeo Melanchtonis sensibus penitus abhorrentem.

Quæ alibi demonstrata apertiorem in lucem educere in promptu est. Sed hæc sponte corruere, quam a nobis confutari malumus; placetque omnino inire potius consilia pacis, et commodissimis quibusque rationibus mitigare offensiones animorum. Cæterum, illud in catholica parte vel commodissimum putamus, quod, cum de tantis rebus, seu fidem seu disciplinam spectent, an Romanum Pontificem, tanquam ad antesignanum, more majorum, referri oporteat, is nobis obtigit Pontifex, qui et doctissimus ac perspicacissimus, omnia docenda et agenda pervideat, idemque insigni pietate ad optima quæque promptissimus, omnia Christianæ rei et paci profutura concedat.

EXPLICATIO ULTERIOR

METHODI REUNIONIS ECCLESIASTICÆ

Occasione eorum instituta quæ illustrissimo et reverendissimo D. Jacobo Benigno, episcopo Meldensi, moderate non minus quam erudite ad eadem annotare placuit.

PROLOGUS.

Dici non potest quanta cum animi voluptate semel atque iterum ac sæpius perlegerim, quæ ad *Cogitationes meas privatas* reunionis ecclesiasticæ methodum concernentes, annotare studio curæque habuit illustrissimus et reverendissimus D. episcopus Meldensis, vir non in Gallia duntaxat sua, sed in nostra etiam Germania dudum merito suo celeberrimus. Non poteram nisi egregia mihi polliceri, de *doctrinæ catholicæ Expositionis* auctore, tot episcoporum, archiepiscoporum, cardinalium, ipsius denique Summi Pontificis Innocentii XI, νῦν ἐν ἁγίοις, calculo comprobatæ. Quæ sane spei votorumque præsumptio adeo me non fefellit, ut lectis omnibus cum cura, pro incolumitate tanti auctoris vota facere, Deumque venerari non dubitaverim, ut præsuli tam bene affecto, et a studio partium tam alieno, pacem insuper et veritatem ex æquo bona fide sectanti, ætatem ad annos Nestoris, hoc est, quam longissime prorogare ne dedignetur.

Scriptum ipsum quo dattinet, occupatum, id est prima ac secunda sui parte, in examinanda mea methodo, quam multis dubiis videri obnoxiam, in quibusdam prorsus impossibilem, uti arbitratur vir illustrissimus. Id mirum atque improvisum adeo mihi non accidit, ut mirarer potius, si, non dico in omnibus, quod ne sperare quidem debui, sed in plerisque paria mecum sentiret. Eorum enim, qui ab utraque dissidentium parte, ad concordiam ecclesiasticam animum in hunc usque diem applicuere, observare licet, nonnullos zelum habentes, sed scientia ac rerum usu destitutum, palinodiam vel urgere manifesto, vel post ingentem apparatum, mellitosque verborum globulos, ac dicta quasi sesamo ac papavere sparsa, datis una manu quæ mox alia tollantur, nihil tamen aliud denique intendere, quam ut ad prætensi erroris revocationem discordes suaviter inducant : alios conciliationem suam superstruere, datis quasi ex concessis hypothesibus, quæ ab altera parte nihil minus quam admittantur : alios in cothurni modum, qui cuivis pedi sit aptari potis, sub generalium quarumdam formularum involucro, simpliciorum conscientiis struere insidias, nec in re ipsa, sed solo verborum cortice pacem moliri : alios denique dictatoria quadam auctoritate, sua de pace consilia parti adversæ obtrusum ire, et pro illis tanquam pro aris et focis pugnare; hoc est, negotium pacis in novæ litis materiam convertere, et sic in universum a via maxime regia prorsus declinare, seque necessitatibus non necessariis jugiter involvere.

Cum igitur, his diligenter animadversis, appareat in cassum laborare qui tramitem hunc insistunt, rem alia prorsus via aggrediendam esse

censui ; dataque mihi notabili occasione primum, a serenissimo Brunsw. et Lun. duce domino Joh. Frederico principe Romano catholico (cuique aio æternum bene sit), deinde a serenissimo electore Brunswico-Luneburgico, domino Ernesto Augusto, domino meo clementissimo, post septimestrem fere disquisitionem cum celeberrimo quodam Germaniæ episcopo, in timore Dei institutam, frustra tentatis recentiorum agendi modis, de alia methodo in vera quidem antiquitate fundata, sed quæ propter novum applicandi modum, nova videri queat, serio cogitare, ac loca nulliusante trita solo calcare cœpi, reque ipsa tandem reprehendi, si neutra pars contra conscientiam in se quidpiam admittere debeat, et protestantes securitati suorum dogmatum, quibus propter obstans divinum mandatum, renuntiare non licet, consulere velint, illos vel hac aut simili ratione in gratiam cum Romana Ecclesia redire debere, vel si, præter spem, mater erga pristinos suos filios, aut iniqua petentes, se difficilem sit præbitura, hoc ipso de pace ecclesiastica spem nobis præcludi, remque omnem, sine metu schismatis, committendam Deo ; cum sufficiat ad tranquillandas conscientias, omnemque vel suspicionem schismatis amovendam, nos a parte nostra eousque processisse, quousque erat possibile, futura apud eos solos schismatis culpa, qui aliquid in sua potestate positum, scientes et admoniti, prætermisere.

In qua equidem sententia (hac nimirum aut æquipollente via progrediendum in negotio pacis) lectione scripti illustrissimi ac reverendissimi D. episcopi Meldensis, quamlibet egregii, meque plurima docentis, magnopere confirmatum esse, sicubi hac vice professus fuero, convenientissima illa conscientiæ meæ vox est.

Quod tamen non ita capiendum, ac si utilitati, addo et necessitati methodi expositoriæ, optimi antistitis, scripti sui parte tertia luculenter traditæ, mihique ex supra laudata ejus *Expositione* dudum notæ, vel tantillum cupiam derogatum ; quin potius in ea sum sententia, si rem totam absolveret expositoria illa methodus, et ostenderet in omnibus articulis controversis, a concilio Tridentino sub anathemate definitis, ad veram Ecclesiæ Romanæ mentem explicatis, nullam superesse realem inter partes controversiam, injurium fore in Deum et Ecclesiam, quisquis illam ambabus ulnis non fuerit amplexatus, utpote non mea duntaxat, sed reliquis omnibus hucusque excogitatis ad reunionem methodis multis modis præstabiliorem. Quid enim opus postulatis ? quid conventibus ? qui secretis cum Summo Pontifice, imperatore, præcipuisque terrarum dominis de agendi modo tractationibus ? quid suspensione Tridentini ? quid celebrando novo concilio, si quidem liquido queat ostendi, Ecclesiarum nostrarum doctores concilii Tridentini canones intellexisse perperam, atque adeo insontes postulasse eorum, qui nemini eorum in mentem unquam venerint ; quod quidem in thesi tam clarum est, ut si quis syllogismo rem velit complecti, ego majoris illius certitudinem cum cujusvis axiomatos evidentia comparare non sim dubitaturus. Verum enim vero, quæstio omnis erit de minore ; ubi tamen iterum largior, multas quæstiones, de quibus inter nos contentionis serra sesqui-sæculari spatio est reciprocata, per dictam methodum conciliari posse, imo ab illustrissimo domino episcopo actu jam esse conciliatas, tam in *Expositione doctrinæ catholicæ*, quam in hoc, quod præ manibus habemus, doctissimo illius scripto, ut in calce totius hujus scriptionis videbitur.

Addo quod secundum ductum hujus methodi, invictissimi piissimique imperatoris nostri desiderio facturus satis, in alia quadam scriptione mea, Vienniam dimidia sui parte jam tum missa, quinquaginta circiter, plerasque omnes momenti maximi quæstiones inter nos hactenus controversas, bono cum Deo, jam tum conciliaverim. Ad unum tamen omnes, hac via, controversos inter Romanam nostrasque ecclesias articulos, esse sublatos, aut conciliari posse, ne ipsum credo *Expositionis* auctorem eruditissimum esse asseveraturum. Agitur itaque inter nos, non de expositoriæ methodi bonitate et excellentia, quam iniquus sit qui non agnoscat ; sed hoc in quæstionem venit : an methodus illa sit adæquata, et ad omnes controversias nostras ita se extendat, ut non opus habeat Summus Pontifex per syncatabasin largiri protestantibus quosdam articulos, quorum retractationem persuasi illi fuerint conscientiis suis adversari, aut quorumdam decisionem differre in concilium legitimum ? De quo in progressu harum observationum mentem meam candide aperiam, visurus eadem opera, an dubiis circa nostram methodum ab illustrissimo viro motis, si non omni, aliqua saltem ex parte fieri queat satis. Faxit Deus *princeps pacis* ut ad structuram sanctuarii concordiæ, et ego symbolam aliquam, si non in auro, argento, ære, purpura, hyacintho, ac bysso, saltem *caprarum pilis* asportare, ac pro virili portione mea, tenuique talento, ad minimum conatum aliquem juvandi Ecclesiam ostendere, et per hoc schismatis culpam, Christianæ charitati ex doctrina divi Pauli, tantopere adversam, a me penitus amoliri queam.

EXCERPTA EX HAC ULTERIORI EXPLICATIONE.

De conciliis œcumenicis in genere, et in specie de concilio Tridentino.

De conciliis œcumenicis legitime celebratis, sive quinque illa sint, sive plura, in genere dico : Christus per omnia sæcula adest suæ Ecclesiæ, neque unquam permittet ut Ecclesia universalis in concilio aliquid fidei contrarium pronuntiet. Inde tamen non sequitur errores et abusus interdum non prævalere ; ponamque concilium Tridentinum esse legitimum. Nonne Scoti sententia de meritis operum promissionem divinam supponens, ibi est definita, et nihilominus tamen prævalet, quæ communior vocatur Gibboni de Burgos, in luthero-calvinismo suo schismatico quidem, sed reconciliabili, doctrina Vasquesii ?

Consonam esse judicat vir illustrissimus, et suam et meam sententiam de formulis compellandi sanctos, quomodolibet conceptis, intercessionaliter explicandis, concilio Tridentino. Eo tamen non ob-

[1] Vid. sup., *Sent. Meld. episc.*, ubi soluta est objectio.

stante, notorii sunt circa hunc cultum abusus, de quibus non solum Germaniæ princeps Hassiacus Ernestus, ex reformato factus Romano-Catholicus, in suo *Vero, sincero et discreto Catholico* perquam libere conquestus est in facie totius Ecclesiæ; sed et, cum querelæ illæ Romæ nondum sint exauditæ, scriptor alius Germanus libellum edidit sub titulo : *Monitorium salutarium beatæ Virginis Mariæ ad cultores sui indiscretos*. Tribuitur is domino Adamo Widelkels, jurisconsulto Coloniensi, prodiitque anno 1673, Gandavi, auctoris Romano-Catholici auspiciis, postquam in publicationem libelli consenserant J. Gillemanus, sacræ theologiæ licenciatus et archipresbyter, librorumque censor, Godofredus Molang, Wernerus Franken, Henricus Patricius, Joh. Folch. doctores Colonienses, imo ipse Petrus de Wallembourg, episcopus Mysiensis, suffraganeus Coloniensis, Paulus Aussemius, ejusdem archidiœcesis vicarius in spiritualibus. Eumdem librum postmodum recudi fecit et calculo suo comprobavit in Belgio Gallico illustrissimus dominus episcopus Tornacensis.

Synodi septimæ, quæ Nicæna II vocatur, auctoritas, ut in ea contineantur egregia quædam, data occasione merito citanda ac laudanda, in dubium tamen merito vocatur, cum maxima pars Occidentis ei contradixerit. Sane, quæ de imaginibus decrevit, excusari fortasse possunt, certe per omnia laudari admodum non possunt. Unde etiam factum ut, in synodo Francofurtana, cui recenti circiter Galliæ, Germaniæ et Italiæ episcopi interfuere, Nicænum illud II fuerit improbatum. Non ignoro quidem quid obtendat Alanus Copus, eumque secutus Gregorius de Valentia, lib. II *De idololatria*, cap. 7, *quasi Francofurdiana illa synodus non damnaverit hanc Nicænam, quæ* VII *vulgo vocatur, sed aliam pseudosynodum Iconomachorum*. Vi autem veritatis adactus, pro communi sententia tot veterum auctoritatibus roborata stat Bellarminus, lib. II *De imaginibus sanctorum*, cap. 14, his verbis : « Auctores antiqui omnes conveniunt in hoc, quod in concilio Francofurdiensi sit reprobata synodus VII, quæ decreverat imagines adorandas. Ita Hincmarus, Aimonius, Rhegino, Ado et alii passim docent. Dicere autem hos omnes mentiri, vel libros eorum esse corruptos, ut Alanus Copus dicit, videtur mihi paulo durius. »

Dissimulare interim ego non possum Francofurtanam hanc synodum processisse longius quam par erat, sententiamque Græcorum in Nicæno II, de adoratione imaginum, in duriorem partem accepisse, quæ commodam forte interpretationem admisisset, idque factum occasione versionis latinæ Actorum dictæ illius synodi, quam ex collatione cum textu Græco, minus fidelem esse cuivis vel obiter inspicienti patebit [1].

Ad verba illustrissimi domini episcopi : « Dura conditio, ne provocetur ad decreta concilii Tridentini vel aliorum in quibus protestantium dogmata sunt condemnata. » Esto dura, sed quanto durius exigi a nobis quidpiam contra conscientiam, quodque patratum, æterna nos salute excludat, et æternæ damnationis reos faciat ? Iterum dico, si quemadmodum nonnulla ab illustrissimo domino episcopo, multa etiam a me producta in medium, per methodum expositoriam sunt conciliabilia, ita per eamdem methodum expositoriam ostendi queat, salvo concilio Tridentino, manere posse protestantes in sua sententia, verbi gratia, de præcepto communionis sub utraque, ratas haberi posse ordinationes eorum hactenus factas, et si quæ sunt alia in Tridentino sub anathemate credi jussa, nec protestantibus probata, tunc cesset sequestratio dicti concilii, utpote cujus anathemata nos non feriant. Quod si autem methodus expositoria ad hos similesve articulos se non extendat, aut concedenda nobis erit desiderata sequestratio, aut pacis tractatus habebit suum finem. Implicat enim contradictionem manifestam, protestantes reunionem quærere cum Ecclesia Romana salva conscientia, et eos tamen, pro obtinenda reunione obligari ad probationem concilii Tridentini decernentis, verbi gratia communionem sub utraque specie a Christo non esse præceptam, cum tamen illam præceptam esse statuant, et persuasi sint, veritatem hanc agnitam et probatam, sine certæ damnationis periculo negare se non posse.

Quod tamen non ita capiendum ac si conciliorum vere œcumenicorum auctoritati derogare quippiam ego velim. Nequaquam Tridentini suspensionem aut sequestrationem peto, quoniam nostris ne quidem pro legitimo, nedum œcumenico habetur. Quando itaque protestantes profitentur se utramque speciem a Christo præceptam firmiter credere, faciunt hoc innixi argumento supra proposito; in eaque sua sententia mirum in modum confirmantur, quod videant in nullo legitimo concilio contrarium esse definitum, seque certos esse in nullo tali concilio contrarium definitum iri. Sane si Ecclesia in conciliis certe et indisputabiliter œcumenicis, qualia sunt, omnium partium consensu, Nicænum, Constantinopolitana tria, Chalcedonense et Ephesinum, decidisset contrarium, dubium non est, quin contraria illa decisio fuisset præponderatura. Quemadmodum autem persuasi sint invariatæ Confessionis Augustanæ socii, nunquam fore ut legitimum universale concilium statuat præsentiam corporis Christi in cœna esse tantum figuratam ; ita persuasi etiam sunt, nunquam fore ut tale concilium statuat, usum specierum esse indifferentem ; e quibus sequitur posse hæc duo stare simul : firmiter persuasum esse de aliqua sententia, et tamen auctoritati legitimorum conciliorum se submittere. Nam qui de sua sententia firmiter est persuasus, et propter Christi promissionem legitimum concilium supponit in fide errare non posse, is non potest non firmiter esse, persuasus decisionem talis concilii sententiæ suæ est favituram [1].

Ad viri illustrissimi numerum 48, postulatum illustrissimi ac reverendissimi domini episcopi con-

[1] Voyez cette matière solidement traitée dans la *Défense des quatre articles* de Bossuet, liv. VII, et en particulier, sur l'opposition du concile de Francfort à celui de Nicée II, le ch. 31 du même livre. (*Edit. de Paris.*)

[1] Bossuet a dit dans le *Traité de la communion* et dans sa *Défense*, pourquoi l'Eglise ancienne n'a rien décidé dans ses conciles touchant la communion sous une ou sous deux espèces : c'est qu'il n'y avait point de contestation sur ce sujet, et que d'ailleurs le point était décidé par la pratique constante depuis l'origine du christianisme. (*Edit. de Paris.*)

ceditur, applicatio concedi non potest; neque enim protestantes ullius concilii extra controversiam legitimi et œcumenici decreta rescindi postulant. Nicænum secundum recusavit magna pars Occidentis: latina illa Lateranensia, Lugdunensia, Constantiense, Basileense, Florentinum, ut alia taceam, Oriens non agnoscit, et inter ipsos doctores Occidentis de nonnullis litigatur, probantibus Gallis Constantiense et Basileense, quod Romanæ curiæ non probatur. Tridentino et Oriens et magna pars Occidentis, non postliminio duntaxat, sed durante adhuc illius celebratione, ex sonticis causis contradixit.

Quidquid igitur hic objicitur, facilem haberet solutionem, si ad has disputationes descendere velimus. Cum autem fixum sit apud protestantes, se pacem contra conscientiam, cum dispendio salutis nunquam esse quæsituros, cessat disquisitionis illius necessitudo. Si ostendere poterit expositoria methodus vibratos in Tridentino anathematismos non ferire protestantes, res foret longe facilior: quod nisi fiat, et vel unicus, tractis quamlibet reliquis omnibus in bonum sensum, supersit articulus sub anathemate credi jussus, ast conscientiæ nostræ, sive recte, sive insuperabiliter erroneæ adversus, communio, verbi gratia, sub utraque, quam a Christo præceptam esse sumus persuasi, tunc sensus communis dictitat, vel seponendum esse concilium Tridentinum, vel omnem de pace tractationem fore irritam. Fac enim, auctoritatem dicti concilii in ordine ad protestantes non seponi, sed in valore suo permanere, tunc ex illius decreto credere, et contrarium sentientes anathematis reos arbitrari tenebuntur, communionem sub utraque a Christo non esse præceptam, cum tamen eam a Christo præceptam in conscientia sua sint convicti, et in schismate mori innoxie, quam agnitæ huic veritati et hinc dependenti amicitiæ divinæ renuntiare malint, memores illius verbi Dominici : *Vos amici mei estis, si feceritis quæ præcipio vobis.*

De talibus ergo ne cogitandum quidem nobiscum acturis cum fructu ; minorque illustrissimum ac reverendissimum dominum episcopum, virum cætera æquissimum, in largiendo Germanis calice et seponendo Tridentino tam esse difficilem ; cum hæc duo, inter prima præsulum Germanicorum, quibuscum ego hactenus egi, oblata fuerint, quæ ipsi nobis, nondum talia petentibus, certe tamen petituris, provisionaliter, quantum in ipsis, sua sponte largirentur, largienda certe extra omnem dubitationis aleam collocarent.

Ad numerum 51, agnoscit reverendissimus et illustrissimus dominus episcopus anathematismos Ephesinæ synodi, a sancto Cyrillo suggestos, postmodum fuisse suspensos, nec a Joanne Antiocheno ejusque sequacibus, etiam post factam reconciliationem, fuisse agnitos. Quanto facilius idem concedi poterit de anathematismis Tridentinis, in quibusdam Ecclesiæ Romanæ regnis et provinciis, nec in hunc usque diem, bona fide, et per publicam magistratus civilis declarationem receptis, et contra quasdam quæstiones vel scholasticas vel plane otiosas, hoc est nullam christianismi praxim regulantibus aut regulare idoneis, vibratis : ex quorum numero est, controversia de valore baptismi Joannitici, quam in praxi nullius esse valoris, satis inde patet, quod nemo a sancto Joanne baptizatus supersit, cui scrupulus suboriri queat, rite fuerit baptizatus necne.

Ibidem ad verba *tertium exemplum :* maximi profecto momenti est exemplum, quod ex divite antiquitatis suæ ecclesiasticæ penu suppeditat nobis illustrissimus dominus episcopus de Gregorio Magno et quinta synodo, cujus auctoritas, permittente Romano Pontifice, apud Longobardos accipere illam detrectantes, dubia mansit atque suspensa. Nam licet nihil ea synodus novi definisse concedatur, non id tamen in quæstione est hac vice ; sed hoc disquiritur, quomodo cum illis agi queat, ut pertinaces atque adeo hæretici non videantur, qui synodum aliquam, verbi gratia Tridentinam, œcumenicam esse tanta rationis specie non agnoscunt. Hoc itaque exemplo admisso, etiam nove a synodo sive ad fidem sive ad personas pertinentia definita, synodum illam, hanc ipsam ob causam non agnoscentes, pro hæreticis æque haberi non poterunt. Fatendum interim ad suspensionem perveniri facilius, ubi de personis tantum igitur.

Ad numerum 54, Græcos paulo ante concilium Lugdunense II, cessisse in iis quæ ipsis cum Latinis erant controversia, nescio an satis planum sit. Esto autem admittatur, [quod propterea facio non gravatim, quia hæc de Tridentini auctoritate disputatio cordi mihi non est, tam firmiter quam de quavis Euclidæa demonstratione persuaso aut seponendum esse Tridentinum, aut in cassum nos laboraturos] ; esto, inquam, admittatur quod si fiat, eo magis mirum erit, nihil tale ab eis ipso in limine exactum, cum Ferrariæ et Florentiæ in unam synodum convenirent : eoque magis consideratione dignum est, et ad rem nostram pertinens, quod appareat Lugdunense illud concilium, quoad Græcos, a Latinis, intuitu novi habendi concilii, in suspenso fuisse relictum. Ergo non est contra modum agendi catholicum, concilium vel integrum, vel ejus partem in suspenso relinqui. Sed hæc obiter.

Ad num. 62 et 63. *Ergo*, inquis, *conclamatum pacis negotium.* Hæc objectio est valde rationabilis, responsioque numero 63 et sequentibus quibusdam numeris data, et bona est, et moderata, et Christiano præsule dignissima, quæ huc redit : ad manusitaque sumendam methodum expositoriam, et videndum an dogmata controversa, explicatione dilucida, et declaratione commoda, componi possint. Ubi quidem censet vir optimus, usque adeo totum jam processisse negotium, ut declarationis hujus articulos plurimos eosque gravissimos, non aliis quam meis verbis contexturum se spondeat. « Adducantur, » addit, « etiam *Tridentina synodus, Augustana Confessio*, aliique Lutheranorum libri symbolici, utriusque partis fidei testes, » etc. Optime ; ad viam pacis sternendam conducere talia certissimum est ; adæquatam vero esse methodum illam expositoriam, et ad omnes articulos controversos ita se extendere, ut non opus sit largiri quædam protestantibus, nec opus habeant sive Romano-Catholici, sive protestantes articulorum

quorumdam revocatione, id credo ne ipsum quidem dicturum virum illustrissimum.

Ad numerum 64 et reliquos in genere quæ tertiam scripti hujus partem constituunt : cum illustrissimus et reverendissimus dominus episcopus hac in parte methodi sua expositoriæ vires experiatur, et per commodam interpretationem concilii Tridentini, nostrorumque librorum symbolicorum, id fecerit quod doctissimus Angliæ cancellarius Baco de Verulamio, in libro suo *De augmentis scientiarum*, inter desiderata tum temporis collocavit, pro insigni illa opera laboranti, et in partes (proh dolor !) scissæ Ecclesiæ Christi præstita, ipsius illustrissimi et reverendissimi charitati gratiæ merito sunt agendæ. Sed et ego cumulandis observationibus jam supersedere et receptui canere possim, nisi occurrerent nonnulla, in quibus mentem meam, forsitan quod illam non satis clare exposuerim, in omnibus assecutum haud esse videri queat. Quibus breviter ostensis, nihil superest nisi appendix de concilio Tridentino et horum laborum nostrorum fructus, messis puta uberrima, articulorum hactenus controversorum inter partes, qui per methodum expositoriam commodasque declarationes, ad minimum inter nos, per Dei gratiam aut jam sunt compositi, aut componi queant.

Quæ enim hoc in loco de concilio Tridentino vir reverendissimus ex professo in medium protulit, ea non mihi, sed nobilissimo domino Leibnitzio nostro sunt opposita, ad quæ cum is dubio procul sit responsurus, ego nihil reponam, nisi ut paucula quædam historica, nullo alio fine, nisi ut hinc evadat manifestum nihil iniquum postulari a protestantibus, quando petunt sequestrationem concilii Tridentini.

Ad ea quæ numero 101 et sequentibus ad finem usque continentur domino Leibnitzio opposita, nihil ego repono, unum pro nostra intentione argumentum in medium producere contentus : Quod concilium, etiam quoad doctrinam, non in omnibus Ecclesiis Romano Pontifici subjectis, auctoritate publica est receptum, et in quo protestantes vel plane non, vel non sufficienter sunt auditi, illius sepositionem si urgent protestantes, concordiæ studiosi, nihil petunt absurdi aut iniqui : atqui concilium Tridentinum, etc. Ergo, etc.

Major est manifesta. Ut enim de prima ratione nihil dicam, sola certa secunda foret sufficiens ad rejectionem, nedum sepositionem aut suspensionem anathematum talis concilii ; cum sit nullitas manifesta, sententiam pronuntiare contra reum, qui cum audiri cupiat, vel plane non, vel non sufficienter sit auditus. Auctoritatis publicæ de industria facio mentionem in majore ; cum aliud sit recipi concilium, et decreta ejus pro veris haberi a prælatis et clero reliquo, aliud sit recipi auctoritate publica, quod in regnis fit per decretum regis, in archiepiscopatibus et episcopatibus, per synodum provincialem minimum diœcesanam.

Minor probatur quoad prius membrum : quia in Germania concilium illud nondum est universaliter receptum. In Moguntina certe diœcesi, sub qua tanquam suffraganei stant episcopus Argentoratensis, Augustanus, Curiensis, Eistatensis, Herlipdensis, Hildesheimensis, Spirensis, Paderbornensis, Wormatiensis et alii, receptum non esse hoc concilium, docuit me dominus Leibnitzius noster, sic ab ipso electore et archiepiscopo Moguntino Joanne Philippo, principe maximo, edoctus, cui in juventute sua fuit a consiliis. Unde etiam fieri putatur, quod nuntius apostolicus in Germania, nunquam in diœcesi Moguntina, quæ alias citra controversiam prima est in nostro imperio, sed constanter in Coloniensi resideat, cujus archiepiscopi et electores, cum ante tempus concilii Tridentini in hunc usque diem fere semper fuerint Bavariæ duces, in Bavaria autem dictum concilium solemniter sit receptum, ego inde colligo aut minimum præsumo, in Coloniensi diœcesi id publica auctoritate receptum fuisse. Recordor etiam Moguntinos, quoties illos desiderium invadit celebrandi synodum provincialem, qualis licentia a curia Romana ægre solet impetrari, obtentui interdum sumpsisse, quod operam dare velint, in tali synodo, ut concilium Tridentinum auctoritate publica in tota diœcesi recipiatur. Sed hæc obiter.

Cardinalis Pallavicinus, *Historiæ concilii Tridentini*, lib. XXIV, cap. 11 et 12, sollicite congerens eos qui, concilii auctoritatem agnoscentes, solemniter illud receperunt, et in ditionibus suis promulgare fecerunt, non ausus est nominare nisi regem Hispaniarum Philippum, Venetos, provincias Austriacæ familiæ hæreditarias, et Poloniam. De Germania promittit cap. 12, § 4, se amplissime dicturum : revera autem § 11, aut nihil dicit, præterquam quod in Cæsaris provinciis hæreditariis Tridentinum sit receptum, aut si per alias catholicas provincias etiam Moguntinam diœcesim intelligit, quod res est, non dicit.

Videas hinc in Germania, decreto, verbi gratia, de non ducenda uxore nova, superstite adultera, quod in Florentino prudenter sepositum, in Tridentino, Græcis inauditis, audacter definitum, insuper habito, ad secunda interdum vota transiri, ejusque transgressores nihilominus in Ecclesia Romana tolerari, et ad confessiones et Eucharistiam admitti. Colonelli locum tenentem in exercitu suo habet serenissimus elector noster, cui nomen *Ballincourt*, nobilem Alzaticum, Ecclesiæ Romanæ serio alias addictum. Is quoad thorum et mensam ab uxore adultera in Alzatia per sententiam absolutus, hic apud nos Hannoveræ, ante sex vel septem annos, duxit aliam, et post fata secundæ, tertiam insuper, superstite in hunc usque diem prima uxore adultera. Rogatus a me qui fiat quod sacris non excluderetur à suis, post hanc publicæ legis violationem, respondit id inde esse, quod Tridentinum in Germania non ubique sit receptum, atque adeo factum suum improbari a suo quidem confessionario quod concilii anathematismis faveat, sed tolerari.

Sed nec in Gallia, per decretum alicujus regis, parlamento verificatum, unquam fuisse receptum concilium Tridentinum equidem hactenus fui persuasus. Non desunt qui arbitrantur, inquit illustrissimus et reverendissimus episcopus, num. 101, « Synodum Tridentinam in Gallia non esse receptam ; sed id intelligendum de sola disciplina, non autem extendendum ad firmam et irrefraga-

bilem regulam fidei. » Sane, distinctionis hujus facta mentione nulla, Pallavicinus negat a Gallis receptum esse Tridentinum, lib. XXIV, cap. 11, per totum. Esto autem, si non

Gallia, alibi certe valere distinctionem hanc, patet inde, quædam decreta Tridentini, ad disciplinam puta pertinentia posse seponi, salva auctoritate debita conciliis in universum. Quidni ergo liceat petere protestantibus suspensionem anathematum ejusdem Tridentini, contra dogmata super quibus ne auditi quidem sunt ?

An concilium Tridentinum auctoritate publica in Gallia sit receptum necne, facti quæstio est, de qua, cum tanto viro, qualis est illustrissimus dominus episcopus, fidem debeam derogare, causæ nihil suppetit. Postquam autem nullum hactenus diploma regium prodiit in lucem, publicæ illius receptionis testis, postquam insuper a negantium parte stat ipse cardinalis Pallavicinus, in nequiorem spero partem non accipiet vir optimus, si ad modum dubii, cujus solutionem petere liceat, proponantur, quæ de eadem recenset, quisquis is est, qui sub ficto nomine Petri Ambruni ad *Veteris Testamenti criticam Historiam* P. Simonii respondet, editionis Gallicæ Simonianæ Roterodamensis de anno 1689, pag. 9, verbis sequentibus :

« Quelque grande que soit son érudition (loquitur de Patre Simonio), je crois qu'il aurait de la peine de faire voir que les décisions du concile de Trente sont généralement reçues dans toutes les Eglises ; puisqu'on n'y sait pas même s'il y a eu un concile de Trente. Ce concile même, qu'on nous veut faire croire être la pure créance de l'Eglise, n'est point reçu en France ; et ainsi on n'a aucune raison de nous le proposer comme une règle, à laquelle nous devons nous soumettre aveuglément. Je sais qu'on répond ordinairement à cela qu'il est reçu pour ce qui regarde les points de la foi, bien qu'il ne soit pas reçu dans les matières de discipline ; mais cette distinction, dont tout le monde se sert, est sans aucun fondement, parce qu'il n'a point été reçu plutôt pour la foi que pour la discipline. Si cela est, qu'on nous produise la publication de ce concile, ou un acte qui nous montre qu'il a été véritablement reçu et publié. Car, selon les règles du droit, un concile ne peut faire loi, s'il n'a été publié. Il n'y a pas encore beaucoup d'années que, dans une assemblée du clergé de France, on délibéra pour présenter une requête au roi, afin que ce concile fût reçu, quant à ce qui regarde la foi seulement ; mais, quelques délibérations que les prélats aient faites là-dessus, la cour n'a jamais voulu écouter leur requête. Il n'y a eu que la Ligue qui le publia dans Paris et dans quelques autres Eglises de France, sous l'autorité du duc de Mayenne. Je demande donc au P. Simon où il prendra sa tradition. S'il me dit : dans l'Eglise, ce mot est trop général ; s'il ajoute que l'Eglise a décidé dans les conciles ce qu'on devait croire, je le prie de me marquer dans quels conciles. Nous venons de voir que le concile de Trente n'oblige en conscience, de tous les Français, que les seuls ligueurs qui l'ont reçu. »

Minor probatur, quoad secundum membrum ex illustrissimo Thuano, Historiæ suæ lib. VIII, ad annum 1551, editionis Francofurtensis, f. 380. « Wurtembergici legati Tridentinum veniunt, sub exitum septembris, Theodoricus Pleningerus et Joannes Hechtinus, quibus mandatum erat, ut confessionem scripto comprehensam publice exhiberent, eo venturos theologos dicerent ; modo ipsis juxta concilii Basileensis formulam idonee caveretur. Cum Montfortium comitem Cæsaris legatum convenissent, et exhibito diplomate, quid in mandatis haberent exposuissent, ille, ante omnia legatum pontificium ipsis adeundum persuadere conatur. Verum ii veriti, si cum legato pontificio rem communicassent, ne eo ipso, jus illi ac præcipuam cognoscendi auctoritatem tribuere viderentur, magno fortasse suæ causæ præjudicio, suspenderunt judicium, dum datis ad ducem Wurtembergicum litteris, quid fieri in eo vellet, ex ipso intelligerent. Interim a Wurtembergico litteræ venerunt ; sed serius, quam ut ad VI kal. decembris, ut jubebantur, in concessu publico confessio exhiberi posset. Igitur legati cardinalem Tridentinum adeunt, quod Montfortius abesset, et pro communis patriæ charitate et amicitia, quæ ipsi cum principe suo intercedebat, ut publice audiantur, postulat. Ille, re cum legato pontificio communicata, litteris etiam mandati, ut majorem fidem faceret, exhibitis, renuntiat, indignari legatum pontificium, quod qui doctrinæ regulam et modum accipere humiliter atque obtemperare deberent, scriptum ullum offerre, et majoribus sese quasi præscribere quidquam auderent. Ita legatos ad Franciscum Toletanum remittit, a quo variis ludificationibus, extracto tempore, dum interea etiam Argentinenses a Guillelmo Pictavio pari arte eluderentur, nihil eo anno impetrari ab ipsis potuit. Pontifex sub id tempus tredecim cardinales, omnes Italos creat, tutum potentiæ suæ munimentum, quod a Germanis ac Hispanis episcopis ac theologis sibi metueret, ne cum de morum emendatione ageretur, auctoritati Pontificis detrahi paterentur. » Hactenus ille !

Cum itaque reliqui in Germania protestantes, ex hoc specimine, satis animadverterent, quid sibi sperandum a tali concilio, in quo insuper nihil a Patribus ibidem congregatis, sed « omnia magis Romæ quam Tridenti agebantur, et quæ publicabantur magis Pii IV placita quam concilii Tridentini decreta jure existimabantur, » uti habent verba oratorum Caroli IX Christianissimi Galliarum regis, denuntiantium, et mense Septemb. ann. 1563, quam solemnissime protestantium, « quæcumque in hoc conventu, hoc est, solo Pii nutu et voluntate decernebantur et publicabantur, ea, neque regem Christianissimum probaturum, neque Ecclesiam Gallicanam pro decreto œcumenici concilii habituram ; » hinc factum ut plerique electorum, principum, et statuum imperii protestantium in tali concilio comparere detrectantes, communi denique consensu librum ediderint, quo causas reddunt repudiati concilii Tridentini, cujus exemplaria cum sint in omnium manu, exscribere hic nihil attinet.

Possem, corollarii loco, adjicere judicia de concilio Tridentino, virorum in Ecclesia Romana doctissimorum, puta Edmundi Richerii, Claudii

Espencæi, Andreæ Duditii episcopi Quinqueeclesiensis, Innocentii Gentiletti, Polani Suavis, a Josseratio haud ita pridem gallice versi, et contra Pallavicinum vindicati, ac Cæsaris Aquilii libro de tribus historicis concilii Tridentini, ad quem de La Mothe-Josserat sæpe provocat; sed talibus ad hominem argumentis pugnare non est meum.

EPILOGUS.

Deo gratias. Scribi cœptum in cœnobio meo Luccensi tempore Quadragesimali, et utcunque absolutum in hebdomada sancta, pridie festi Paschatis, salutis vero an. 1693, quando ad Vesperam, ex breviario sancti nostri ordinis Cisterciensis, in hunc modum oratur :

« Spiritum nobis, Domine, tuæ charitatis infunde, ut quos paschalibus sacramentis satiasti, tua facias pietate concordes : per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate ejusdem Spiritus sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum. Amen. »

Revisum deinceps Hannoveræ, in bibliotheca mea, et nonnullis in locis auctum, quibusdam etiam correctum, mense Junio. Descriptum mense Julio, et ad finem perductum ipsis kalendis Augusti, M. DC. XCIII.

Benedicamus Domino. Alleluia.
Deo gratias. Alleluia. Alleluia.

SUMMA CONTROVERSIÆ DE EUCHARISTIA[1],

Inter quosdam religiosos et me (nempe Molanum).

Licet plurimi dicant Christum esse in hoc mysterio prout sol irradiat cubiculum, existimo, tamen simile esse dissimile, solemque justitiæ adesse non præsentia virtutis solum, quæ est omnibus sacramentis et sacris communis, sed virtute præsentiæ personalis, includentis totum Christum et totum Christi; ita ut corpus Christi in cœlo, in cruce, et in ara modaliter, non substantialiter et numerice distinctum existat : in cruce modo naturali et cruento, in cælo visibili et glorioso, in altari modo invisibili, incruento et gratioso, sed semper idem corpus. Cum itaque Ecclesiæ Orientalis et Occidentalis Patribus agnosco realem alterationem significatam per terminos TRANSMUTATIONIS, TRANSELEMENTATIONIS, TRANSSUBSTANTIATIONIS, quos Græci exprimunt per μετουσίωσιν, unde post verba Dominica congrue prolata, significatur hoc totum virtute unionis realiter esse quod non erat, adorabilis scilicet Jesus. Verum cum hic visibilia et invisibilia concurrant, in quo composito necessario sequitur mutatio, quæritur qualis sit hæc mutatio in partibus componentibus? Pro responso termini *ad quem* et *a quo* considerentur. *Ad quem*, est corpus Christi, quod ut glorificatum, idcirco ingenerabile et incorruptibile. Qua cum variatione existat in altari varii varie opinantur. Communiter dicitur fieri per productionem aut reproductionem. At Scotus cum Bellarmino et aliis, dicunt non produci, nec reproduci, sed adduci per novam unionem vel conservationem cum hoc quod sentitur et videtur. Num hæc sint admittenda, doctiores hisce cum invenientur determinent. Tales enim in Ecclesia coriphæi cum discrepent, propriam ignorantiam non erubescens, nec anathema metuens contiteor. Quod ad terminum *a quo*, panem videlicet et vinum, quanta in his detur mutatio ? Respondeo, hoc esse mysterium magnum, superans hominum captum, forsitan et angelorum, Quis igitur vel quantus sum ego humi reptitans vermiculus, qui gigantæo conatu audeam imponere Pelion Ossæ ? Quis sum ego homuncio in datura vermium et ranarum ignarus, quamque noctivolans, et ad solem lippiens sum ego vespertilio, qui offuscato rationis lumine hanc sacrilege attentem introspicere arcam mysteriis plenam ? Atheniensi igitur, ipso gentium non renuente doctore, litans altari, pie adoro quod simplex ignoro; nec contra me, ut opinor, concilium militat Tridentinum. Si enim canon quem intelligo sine rigore, sumatur in rigore, contrarium, scilicet nullam dari vel posse dari transsubstantiationem, non dico. Audax enim est illud Japeti genus, quod Omnipotenti sicut et Herculi imponit terminos, *nec plus ultra*: Vere tamen dubito num hæc dissertatio : utrum hic detur mutatio physica, non sit quæstio magis philosophica quam theologica. Distinctio enim inter substantiam et accidentia, materiam et formam, quantitatem et materiam quam nominant primam, vel suppositum quoddam, quod nec est quantitativum, nec sensibile, et forsitan cognoscibile tantum instar entis rationis, alter fetus ejusdem cerebri est, ex Aristotelis lacunis hausta, quæ multipartitos habet patronos et antagonistas.

Difficultatum itaque, si non contradictionum conglomerato præviso agmine, talia disquirere ex fide non teneor, licetque concilia duo utantur termino *transsubstantiationis*, non sonus, sed sensus; non verba, sed scopus est spectandus, quem conjicio, magis esse ad astruendam veritatem præsentiæ corporis Christi contra figurisantes, quam ad determinationem modi, multo minus modalitatis hujus modi ; cum simplex Christi Sponsa per decem vel duodecim sæcula, fide, sine philosophia, ex hoc vere divino vixerit cibo, qui est cibus Domini et cibus Dominus. Quamvis enim hoc sit mysterium superlative magnum, ut tamen argute contra Calvinianos argumentatur, si mysterium consistat in figura, instar hederæ pro vino vendibili, mysterium est nullum ; ita ego similiter applico : si præsentia non tantum credatur, sed pariter modus intelligatur, mysterium aut est nullum aut parvum. Nec sum adeo Lynceus, ut videam quæ major sit necessitas cognoscere quomodo terminus *a quo* quam terminus *ad quem* mutatur. Unum vos confitemini vos ignorare, et ego alterum Deo cognitum et con-

[1] Cette pièce et la suivante s'étant trouvées parmi les papiers de M. de Meaux, dans le portefeuille du *Projet de réunion*, etc., nous les publions à la suite de ce *Projet*. L'écrit intitulé *Summa*, etc., est de Molanus, abbé de Lokkum. C'est le résultat de plusieurs disputes qu'il y avait eu au sujet de la présence réelle avec quelques religieux. Il y a lieu de croire que ces religieux étaient les Capucins de Hanovre, et surtout le célèbre P. Denis, auteur du *Via pacis*, cité si souvent avec éloge par Molanus et Leibnitz, et même par Bossuet. On reconnaît dans cet écrit le caractère de modération, et l'esprit de conciliation de l'abbé de Lokkum, qui fait tous ses efforts pour rapprocher la doctrine des Églises protestantes de la *Confession d'Augsbourg*, de la foi de l'Église catholique. L'auteur ayant envoyé en 1692 son écrit de M. de Meaux, ce prélat y fit une réponse nette et précise, dans laquelle il met à l'écart tout ce qui n'est que subtilité, et démontre si clairement le fond du dogme catholique, qu'on peut dire qu'il ne laisse rien à désirer. (*Edit. de Paris.*)

gruum cognoscere remitto. Quocirca si simus pacifici (virtus et finis sacrificii) veniam petimusque damusque vicissim.

Quod a me igitur, qui non sum de gente figuratorum, nullam faciens distinctionem, inter *hic est Christus in Cœna*, et *hoc est corpus meum* ; dialecticis sepositis tricis, ut vanam sapientibus philosophiam, campique Martii, quem licet intelligerem non amo, seposita cura, sat esse, opinor, Christi gloriosum corpus, non seorsim et in sensu diviso, sed conjunctim et in sensu composito, una cum gloriosa anima et adoranda divinitate, in hoc stupendo mysterio summa cum humilitate, timore et tremore agnoscere, ut Deum factum refugium meum.

Hæc pauca consideranda significo, quo facilius Ecclesiæ decisivo submittam sigillo, contra quam nemo sobrius.

JUDICIUM MELDENSIS EPISCOPI,

De summa controversiæ de Eucharistia.

Hæc summa de reali præsentia corporis Christi verissima tradit : θεολογικώτατα ὀρθοδοξώτατα.

Recte docet de reproductione et adductione scolasticorum sententias inter ἀδιάφορα relinquendas.

De transsubstantiatione rectum illud quod est in *Summa:* « Agnosco realem alterationem significatam per terminos *transmutationis*, *transelementationis*, *transsubstantiationis*, quam Græci dicunt μετουσίωσιν. »

De termino *ad quem* hujus alterationis seu transmutationis, nempe corpore et sanguine Christi, recte et præclare docet.

De termino *a quo*, nempe pane et vino, ait « esse mysterium magnum superans hominum captum, forte et angelorum : » quod quidem explicatione indiget. Nam res ipsa certa ex Ecclesiæ decretis ; modus autem faciendi rem theologorum disputationi relictus.

Res ipsa, inquam, certa per Ecclesiæ decreta : nempe Tridentinum, sess. 13, can. 2, anathema dicit « ei qui dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini, etc., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini. » Qui canon Tridentinus respondet capiti 4 ejusdem sessionis, titulo *De transsubstantiatione.*

Quo decreto clarum est, nullam partem substantiæ panis et vini in sacramento remanere ; cum tota substantia panis et vini in corpus et sanguinem Christi convertatur. Manifesta ergo est Ecclesiæ sententia, de qua præclare *Summæ* auctor ait contra eam *neminem esse sobrium.*

Congruit Tridentinum decretum cum Lateranensi sub Innocentio III, cap. 1, *de fide catholica.*

Congruit et confessioni fidei Berengarii Turonensis, in qua confitetur « panem et vinum substantialiter converti in propriam et veram ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi ; » quæ confessio edita est ab eodem Berengario in concilio Romano VI, cum hæresim suam secundo ejuravit.

Quare si quis aliquam partem substantiæ panis aut vini remanere dixerit, sive ea materia sit, sive forma, apertissimis verbis ab Ecclesia condemnatur.

Sane « quæ distinctio sit inter substantiam et accidentia, materiam et formam, in quantitatem et materiam quam vocant primam, » merito *Summæ* auctor refert inter quæstiones *philosophicas magis quam theologicas.*

Interim certum illud, substantiæ panis et vini partem remanere nullam, quocumque nomine appelletur ; alioqui falsum esset decretum Ecclesiæ de tota substantia immutata, speciebus tantum remanentibus.

Quo etiam constat, mutationem illam vere esse physicam, hoc est, realem et veram, non moralem aut improprie dictam ; cum sit rei ipsius in aliam rem vera conversio.

Quin etiam auctor pius et eruditus confitetur « realem alterationem significatam per terminos transmutationis, transelementationis, » etc. Realis autem alteratio procul dubio est physica mutatio. Certum ergo, ex ipso auctore est, intervenire in pane et vino mutationem physicam, quæ non sit simplex alteratio ad qualitatem aut accidens spectans, sed vera ac realis in ipsa substantia mutatio aut conversio.

Neque hoc ad modum pertinet, sed ad rem ipsam ; cum Ecclesia clare definiverit rem ipsam, sive substantiam panis et vini converti, transmutari, transsubstantiari.

Ad modum quidem pertinet, an transsubstantiatio sit annihilatio, quod negat sanctus Thomas. Item ad modum pertinet, cujus naturæ sint illæ species quæ remanent, aliaque ejusmodi ; sed fieri mutationem substantiæ in substantiam, est ipsa res quæ fit, non rei conficiendæ modus.

Congruunt Ecclesiæ decretis antiqua illa dicta Patrum Orientalium æque ac Occidentalium : « Qui apparet panis, non esse panem, sed corpus Christi : quod apparet vinum, non esse vinum, sed sanguinem Christi : tam vere mutari panem in corpus, et vinum in sanguinem, quam vere mutata est a Christo aqua in vinum : adesse Spiritum sanctum, velut ignem invisibi-

lem, quo panis et vinum depascantur, consumantur, ut olim victimæ cœlestis ignis descendit; » et cætera ejusmodi, quæ veram, physicam et substantialem indicant conversionem. Quæ omnia eo nituntur, quod Christus non dixerit: *Hic*, sive in re tali *est corpus meum*, quæ locutio conjunctionem panis cum corpore efficeret; sed *Hoc est corpus meum*, quo Patres omnes, atque Ecclesia semper intellexerit id fieri, ut corpus Christi jam esset illa substantia, quæ antea panis erat, conversione vera, non conjunctione.

Hæc est procul dubio vera et catholica fides, quam *Summæ* auctor sequendam tam pie profitetur.

Cæterum, si quid adhuc obscurum est, exponere non gravabimur.

EXECUTORIA

Dominorum legatorum, super Compactatis data Bohemis, et expedita in forma quæ sequitur, anno 1436[1].

In nomine Domini nostri Jesu Christi, qui est amator pacis et veritatis, et pro unitate Christiani populi preces porrexit ad Patrem;

Nos Philibertus, Dei et apostolicæ Sedis gratia, episcopus Constantiensis, provinciæ Rothomagensis; Joannes de Polomar, archidiaconus Barchinonensis, apostolici palatii causarum auditor, decretorum doctor; Martinus Bernerii, decanus Turonensis; Tilmannus, præpositus Sancti Florini de Confluentia, decretorum doctor; Egidius Carlerii, decanus Cameracensis; et Thomas Haselbach, sacræ theologiæ professor Viennensis, sacri generalis concilii Basileensis ad regnum Bohemiæ et marchionatum Moraviæ, legati destinati, auctoritate sacri concilii recipimus et acceptamus unitatem et pacem, per dictos regnum Bohemiæ et marchionatum Moraviæ acceptas, factas et firmatas, secundum quod utrique parti constat per litteras inde confectas, cum universo populo Christiano. Tollimus omnes sententias censuræ, et plenariam abolitionem facimus. Item auctoritate Dei omnipotentis et beatorum apostolorum Petri et Pauli, et dicti sacri generalis concilii, pronuntiamus veram, perpetuam, firmam, bonam et Christianam pacem dictorum regni et marchionatus cum reliquo universo populo Christiano; mandantes auctoritate prædicta, universis Christiani orbis principibus, et aliis Christi fidelibus universis, cujuscumque status, gradus et præeminentiæ aut dignitatis exsistant, quatenus dictis regno et marchionatui bonam, firmam et Christianam pacem observent. Neque pro causis dissensionum, pro difficultatibus aliquibus circa materias fidei et quatuor articulorum dudum exortas et agitatas, cum jam sint per dicta capitula complanatæ, aut pro eo quod communicarunt, communicant, et communicabunt sub utraque specie, juxta formam dictorum capitulorum, eos invadere, offendere, infamare, aut injuriari præsumant. Sed ipsos Bohemos et Moravos tanquam fratres, bonos et Catholicos Ecclesiæ orthodoxæ filios, reverentes et obedientes eidem habeant, et firma dilectione contractent: hoc declarato expresse, quod si aliquis contra faceret, non intelligatur pax ipsa violata, sed debeat fieri de illo emenda condigna.

Cumque, prout in dictis capitulis continetur, circa materiam communionis sub utraque specie, sit hoc modo concordatum, quod dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem et pacem realiter et cum effectu, et in omnibus aliis quam in usu communionis utriusque speciei, fidei et ritui universalis Ecclesiæ conformibus, *Illi et illæ qui talem usum habent*, communicabunt sub utraque specie, *cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus. Et articulus ille in sacro concilio discutietur ad plenum quoad materiam de præcepto; et videbitur, quid circa illum articulum pro veritate catholica sit tenendum et agendum, pro utilitate et salute populi Christiani.*

Et omnibus mature et digeste pertractatis, nihilominus si in desiderio habendi dictam communionem sub duplici specie perseveraverint, hoc eorum ambasiatoribus indicantibus, sacrum concilium sacerdotibus dictorum regni et marchionatus, communicandi sub utraque specie populum, eas videlicet personas, quæ in annis discretionis reverenter et devote postulaverint, facultatem pro eorum utilitate et salute, *in Domino largietur.* Hoc semper observato, quod sacerdotes sic communicantibus semper dicant *quod ipsi debent firmiter credere, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum; sed sub qualibet specie est integer et totus Christus.*

Et juxta dictorum compactatorum formam, dictis Bohemis et Moravis suscipientibus ecclesiasticam unitatem et pacem, realiter et cum effectu, et in omnibus aliis, quam in usu communionis utriusque speciei, fidei et ritui universalis Ecclesiæ conformibus; illi et illæ qui talem usum habent, valeant communicare sub duplici specie, cum auctoritate Domini nostri Jesu Christi et Ecclesiæ veræ sponsæ ejus. Hoc expresse declarato, quod per verbum *fidei*, supra et infra positum, intelligunt et intelligi volunt veritatem primam, et omnes alias credendas veritates, secundum quod manifestantur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiæ sane intellectis. Item, cum dicitur *de ritibus universalis Ecclesiæ*, intelligunt et intelligi volunt, non de ritibus specialibus, de quibus in diversis provinciis diversa servantur; sed de ritibus, qui communiter et generaliter circa divina servantur. Et quod postquam in nomine regni et marchionatus in universitate hoc suscipietur, *si aliqui in divinis celebrandis non statim suscipiant ritus, qui generaliter observantur*, propterea non fiat impedimentum pacis nec unitatis.

Idcirco reverendis in Christo Patribus archiepiscopo Pragensi et Olomucensi et Luthomislensi episcopis, qui sunt vel qui pro tempore erunt, universis et singulis Ecclesiarum prælatis curam habentibus animarum, in virtute sanctæ obedientiæ

[1] Nous donnons cette pièce telle qu'elle fut envoyée d'Allemagne par Leibnitz, après l'avoir collationnée dans Goldas, *De offic. Elect.* Co[illegible]. Francf., 1627, p. 173. (*Edit. de Paris.*)

districte præcipiendo mandamus, qualenus illis personis, *quæ usum habent communicandi sub duplici specie*, juxta formam in *dicto capitulo* contentam, sacrum Eucharistiæ sacramentum *sub duplici specie*, requisiti ; prout ad unumquemque pertinet aut pertinebit, *in futurum ministrent*, et pro necessitate plebis, ut non negligatur, faciant ministrari, et his nullatenus resistere aut contraire præsumant.

Scholares quoque, qui communicaverunt, et deinceps juxta dictorum capitulorum formam communicare volent, et etiam cum promoti fuerint, et ad eos ex officio pertinebit aliis ministrare sub duplici specie, propterea a promotione ad sacros ordines non prohibeant; sed si aliud canonicum non obsistat, eos rite promoveant eorum episcopi. Quod si quisquam contra hoc facere præsumpserit, per ejus superiorem debite puniatur; ut, pœna docente, cognoscat quam grave sit auctoritatem *sacri concilii generalis habere contemptam*. Universis quoque et singulis cujuscumque status, præeminentiæ aut conditionis existant, præsentium tenore districte præcipiendo mandamus, qualenus dictis Bohemis et Moravis servantibus ecclesiasticam unitatem, et utentibus communione sub duplici specie, *modo et forma prædictis*, nemo audeat improperare, aut eorum famæ vel honori detrahere.

Item quod ambasiatores dicti regni et marchionatus, ad sacrum concilium, Deo propitio, feliciter dirigendi, et omnes qui de eodem regno vel marchionatu dictum sacrum concilium adire voluerint, secure poterunt *ordinato et honesto modo* proponere quidquid difficultatis occurrat circa materias fidei sacramentorum vel rituum Ecclesiæ, vel etiam pro reformatione Ecclesiæ in capite et in membris; et, *Spiritu sancto dirigente*, fiet secundum quod juste et rationabiliter ad Dei gloriam et ecclesiastici status debitam honestatem fuerit faciendum.

Item recognoscimus in gestis apud Pragam in schedula, quæ incipit : *Hæc sunt responsa : Actum per reverendum in Christo Patrem dominum Philibertum*, etc. *Hanc responsionem scriptam*, etc., *Primo dixerunt* [1], etc., quod non est intentionis *sacri concilii* permittere communionem sub duplici specie, permissione tolerantiæ, vel sicut Judæis permissus fuit libellus repudii. Quia cum sacrum concilium viscera maternæ pietatis exhibere dictis Bohemis et Moravis intendat, non est intentionis concilii permittere tali permissione, quæ peccatum non excludat; sed taliter elargitur quod *auctoritate Domini nostri Jesu Christi et ecclesiæ veræ sponsæ suæ sit licita*, et digne sumentibus utilis et salutaris.

Quoniam ita concordati sumus cum gubernatore, baronibus et aliis, quod per illas formas in hac et in alia littera conceptas et scriptas, dicta compactata ad exsecutionem deducantur, et in illis formis ambæ partes resedimus. Item, in litteris ab utraque parte ad invicem apponantur in testimonium ; ad partium petitionem, sigilla serenissimi domini imperatoris et illustrissimi domini ducis Austriæ Alberti. Ambasiatoribus regni Bohemiæ ad sacrum concilium destinandis, dabimus salvum conductum eo modo, quo dedimus dominis Matthiæ, Procopio et Martino. Dabimus Bullam sacri concilii, in qua inserentur compactata et confirmabuntur. Item, aliam bullam in qua inseretur littera pro exsecutione compactatorum, per non facta cum ratificatione. Quando datæ fuerint nobis litteræ regni et facta fuerit obedientia, nos dabimus litteram, per quam promittemus quod quam cito commode poterimus, procurabimus habere a sacro concilio dictas duas bullas : et hæc littera erit munita sigillis regni et serenissimi domini imperatoris et illustrissimi domini ducis in testimonium. Simili modo petimus salvum conductum, si nos vel aliqui ex nobis velint transire ad regnum. In quorum fidem et testimonium nos Philibertus, episcopus, Constantiensis præfatus ; Joannes de Polomar, auditor, et Tilmannus, præpositus Sancti-Florini, vice et nomine omnium aliorum collegarum nostrorum, in absentia suorum sigillorum, præsentes has litteras dedimus, sigillorum nostrorum munimine roboratas.

In alio autem codice sic habetur : In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium, has nostras litteras sigillis nostris fecimus communiri. Et ad majorem evidentiam, robur et firmitatem, sigillo serenissimi domini Sigismundi, Romanorum imperatoris, et illustrissimi principis domini Alberti, ducis Austriæ et marchionis Moraviæ, ad instantes preces nostras sunt præsentibus appensa. Datum Iglaviæ, Olomucensis diœcesis, de quinta mensis Julii, anno Domini 1436.

ANNOTATIONES LEIBNITZII

In pacta cum Bohemis, superius relata.

Hæc *compactata* fuere approbata a concilio Basileensi, et ab ipso Pontifice Eugenio IV.

Imprimis memorabile est *quæstionem de præcepto*, utrum scilicet utriusque speciei usus omnibus Christianis præceptus sit, relictam in his concordatis indecisam, et ad futuram concilii definitionem fuisse remissam ; tametsi constaret quid jam pronuntiasset synodus Constantiensis : quoniam scilicet ejus auctoritatem Bohemi non agnoscebant.

Unde intelligitur posse Pontificem maximum hodie eodem jure uti, et sepositis apud protestantes Tridentinis decretis, conciliare eos cum reliquis Ecclesiis, et controversias quasdam superfuturas non obstantibus Tridentinæ synodi definitionibus vel anathematismis, ad futuri concilii œcumenici irrefragabilia statuta remittere ; eaque videtur unica superesse schismatis sine vi ac multa sanguinis effusione tollendi via.

Et quod uni regno eique non integro, sacræ pacis amore, et servandarum animarum gratia olim concessum est, multo gravioribus causis videntur impetrare debere protestantes, tot regna, magnamque Europæ partem complexi, et totum prope septentrionem meridionaliori tractui Europæ, gen-

[1] On cite ici plusieurs pièces qui ne se trouvent pas dans la collection du P. Labbe. Il serait à souhaiter qu'on recueillît en Allemagne et ailleurs les pièces sur le concile de Bâle, échappées aux recherches de ce savant Jésuite, et qu'on les fît imprimer par forme de supplément à sa collection. Mansi en a recueilli plusieurs dans le IVe volume de son supplément à l'édition des Conciles, donnée à Venise par Coleti, qui avait déjà réuni celles que Dom Martène avait publiées dans son *Amplissima Collectio*, et dans son *Thesaurus Anecdotorum (Edit. de Deforis.)*

tesque plerasque Germanicas Latinis opponentes. Ut adeo sine ipsis aliquid de tota Ecclesia velle statuere, neque æquum satis, neque admodum efficax futurum videatur. Et consultius futurum sit ejusdem, quem paulo ante nominavimus, Eugenii IV tractandæ pacis rationem imitari, qui Græcos licet toties in Occidente damnatos et calamitatibus fractos, ac prope modum supplices, non superbe rejecit, aut alienis decretis parere jussit ; sed in ipsum concilium Florentinum sententiam dicturos admisit.

RECUEIL DE DISSERTATIONS ET DE LETTRES

Par J.-B. Bossuet, Evêque de Meaux, Molanus, abbé de Lokkum, et Leibnitz, conseiller intime et historiographe de J.-Frédéric, duc de Brunswick-Honover.

DEUXIÈME PARTIE
CORRESPONDANCES

LETTRE PREMIÈRE.
LEIBNITZ A MADAME DE BRINON.

A Hanovre, 16 juillet 1691.

MADAME,

C'est beaucoup que vous ayez jugé ma lettre digne d'être lue ; mais c'est trop que vous l'ayez lue à Madame l'abbesse. On doit craindre les lumières de cette grande princesse, surtout quand on écrit aussi mal que je fais ; et ce que votre bonté vous fait paraître supportable sera condamné d'un juge plus sévère.

Madame la duchesse, qui a lu avec plaisir la lettre dont vous m'avez honoré, a remarqué, avec cette pénétration qui lui est ordinaire, que le récit mémorable des motifs du changement de feu Madame votre mère a quelque chose de commun avec ce qu'on rapporte de feu Madame la princesse Palatine, dans le sermon funèbre fait par M. Fléchier, si je ne me trompe. Il faut avouer que le cœur humain a bien des replis, et que les persuasions sont comme les goûts ; nous-mêmes ne sommes pas toujours dans une même assiette, et ce qui nous frappe dans un temps ne nous touche point dans l'autre. Ce sont ce que j'appelle les raisons inexplicables : il y entre quelque chose qui nous passe. Il arrive souvent que les meilleures preuves du monde ne touchent point, et que ce qui touche n'est pas proprement une preuve.

Vous avez raison, Madame, de me juger catholique dans le cœur ; je le suis même ouvertement, car il n'y a que l'opiniâtreté qui fasse l'hérétique, et c'est de quoi, grâce à Dieu, ma conscience ne m'accuse point. L'essence de la catholicité n'est pas de communier extérieurement avec Rome ; autrement ceux qui sont excommuniés injustement cesseraient d'être catholiques malgré eux, et sans qu'il y eût de leur faute. La communion vraie et essentielle, qui fait que nous sommes du corps de Jésus-Christ, est la charité. Tous ceux qui entretiennent le schisme par leur faute, en mettant des obstacles à la réconciliation, contraires à la charité, sont véritablement des schismatiques, au lieu que ceux qui sont prêts à faire tout ce qui se peut pour entretenir encore la communion extérieure, sont catholiques en effet. Ce sont des principes dont on est obligé de convenir partout. Vous me ferez, Madame, la justice de croire que je ne ménage rien quand il s'agit de l'intérêt de Dieu; et je ne ferais pas scrupule de confesser devant les hommes ce que je juge important à mon salut, ou à celui des autres : outre que je suis dans un pays où la juste modération, en matière de religion, est dans son souverain degré, au-delà de ce que j'ai pu remarquer partout ailleurs, et où la déclaration qu'on peut faire en ces matières ne fait tort à personne. Je ne suis pas homme à trahir la vérité pour quelque avantage, et je me fie assez à la Providence, pour ne pas appréhender les suites d'une profession sincère de mes sentiments. Mais j'aurais mauvaise grâce de faire le brave ici, et de m'attribuer un courage dont on n'a pas besoin, par les bontés que nos souverains témoignent aux honnêtes gens, de quelque religion qu'ils soient.

De plus, Madame, c'est par ordre du prince que les théologiens de ce pays ont donné une déclaration de leurs sentiments à M. l'évêque de Neustadt, autorisé en quelque façon de l'empereur, et même du Pape, touchant les moyens de lever le schisme. Cet évêque a été très-satisfait, et même la cour de Rome en a été ravie. J'ai fort applaudi à cette déclaration, qui nous délivre entièrement de l'accusation du schisme,

et qui met dans leur tort tous ceux qui peuvent faire cesser les obstacles contraires aux conditions raisonnables qu'on y a attachées, et qui ne le voudront pas faire. Je crois, Madame, vous avoir déjà entretenue de cette affaire. Que pouvons-nous faire davantage ? Les Eglises d'Allemagne, non plus que celles de France, ne sont pas obligées de suivre tous les mouvements de celles d'Italie. Comme la France aurait tort de trahir la vérité, pour reconnaître l'infaillibilité de Rome, car elle imposerait à la postérité un joug insupportable; de même on aurait tort en Allemagne d'autoriser un concile, lequel, tout bien fait qu'il est, semble n'avoir pas tout ce qu'il faut pour être œcuménique.

Quand tout ce qu'il y a dans le concile de Trente serait le meilleur du monde, comme effectivement il y a des choses excellentes, il y aurait toujours du mal de lui donner plus d'autorité qu'il ne faut, à cause de la conséquence. Car ce serait approuver et confirmer un moyen de faire triompher l'intrigue, si une assemblée, dans laquelle une seule nation est absolue, pouvait s'attribuer les droits de l'Eglise universelle: ce qui pourrait tourner un jour à la confusion de l'Eglise, et faire douter les simples de la vérité des promesses divines. J'ai déjà écrit à M. Pélisson, qu'autant que je puis apprendre, la nation française n'a pas encore reconnu le concile de Trente pour œcuménique: et en Allemagne, l'archidiocèse de Mayence duquel sont les évêques de notre voisinage, ne l'a pas encore reçu non plus. On est redevable à la France d'avoir conservé la liberté de l'Eglise contre l'infaillibilité des Papes, et sans cela je crois que la plus grande partie de l'Occident aurait déjà subi le joug : mais elle achèvera d'obliger l'Eglise catholique, en continuant dans cette fermeté nécessaire contre les surprises ultramontaines, qu'elle a montrée autrefois en s'opposant à la réception du concile de Trente; ce qu'elle n'a pas encore rétracté, et rien n'est survenu qui doive la faire changer de sentiment. C'est ainsi qu'on peut moyenner la paix de l'Eglise sans faire tort à ses droits, au lieu qu'il sera difficile de procurer la réunion par une autre voie. Car il semble que, le destin mis à part, le meilleur remède pour guérir la plaie de l'Eglise serait un concile bien autorisé: et nos théologiens ont cru que même on pourrait rétablir préalablement la communion ecclésiastique, en convenant de certains points, et en remettant d'autres à la décision de ce concile, ce que des docteurs considérables de Rome même ont jugé faisable, par des raisons que je crois avoir expliquées dans une de mes précédentes.

Je joins ici le pouvoir que l'empereur vient de donner à M. l'évêque de Neustadt [1], dont j'ai déjà parlé : et par ce pouvoir il est autorisé à traiter avec les protestants des terres héréditaires, conformément aux projets dont il était convenu avec les théologiens de Brunswick; car ce que cet évêque m'a envoyé depuis peu y convient entièrement. Je souhaite, pour la gloire du roi, et pour le succès de l'affaire, que la France y prenne part : elle est la plus propre à être en ceci la médiatrice des nations,et de réconcilier l'Italie avec l'Allemagne : lorsque le roi se mêle de quelque chose, il semble qu'elle est presque faite. C'est à M. l'évêque de Meaux, à M. Pélisson et à d'autres grands hommes de cette espèce, de faire ménager des occasions qui ne se présentent peut-être qu'une fois dans un siècle. Votre éminente vertu, Madame, qu'on voit éclater par un zèle si pur et si judicieux, sera d'un grand poids pour ranimer le leur. Je suis avec respect, Madame, votre, etc.

LEIBNITZ.

LETTRE II.

MADAME LA DUCHESSE DE HANOVRE [2] A MADAME L'ABBESSE DE MAUBUISSON.

(Extrait.)

10 septembre 1691.

J'ai envoyé la lettre de Madame de Brinon à Leibnitz, qui est présentement dans la bibliothèque de Wolfembutel. Je ne sais si elle a lu un livre où il y a le voyage d'un nonce au mont Liban, où il a reçu les Grecs dans l'Eglise catholique, dont la différence est bien plus grande que la nôtre avec votre Eglise ; et on les a laissés, comme vous verrez dans cette histoire, comme ils étaient, donnant la liberté à leurs prêtres de se marier, et ainsi du reste. C'est pour cela que je ne sais pas la raison pourquoi nous ne serions pas reçus aussi bien qu'eux, la différence étant bien moindre. Mais comme vous dites que chez vous il y en a qui y sont contraires, c'est aussi la même chose parmi nous ; ce qui me fait appréhender que quand on voudra s'accorder sur les points dont notre abbé Molanus de Lokkum est convenu avec quelques autres des Eglises luthériennes, il y en aura d'autres qui y seront contraires; et ainsi ce serait comme une nouvelle religion. Je crois avoir envoyé autrefois à M. l'évêque de

[1] C'est celui qui est imprimé en tête des pièces qui composent ce recueil ci-dessus. — [2] Cette princesse était sœur de l'abbesse de Maubuisson.

Meaux tous les points dont l'on est convenu avec M. l'évêque de Neustadt, où M. Pellisson les pourra avoir, s'ils ne sont pas perdus. Si Madame de Brinon avait donné les livres de M. de Meaux à M. de La Neuville, il les aurait apportés ici : s'il n'est pas parti, cela se pourrait faire encore. Une difficulté que je trouve encore, si on nous accorde ce que nous demandons pour rentrer dans le giron de l'Eglise, c'est que les Catholiques pourraient dire : Nous voulons qu'on nous accorde les mêmes choses. Il n'y a que les princes qui puissent mettre ordre à cela, chacun dans son pays.

LETTRE III.

BOSSUET A MADAME DE BRINON.

29 septembre 1691.

Je me souviens bien, Madame, que madame la duchesse de Hanovre m'a fait l'honneur de m'envoyer autrefois les articles qui avaient été arrêtés avec M. l'évêque de Neustadt [1] : mais comme cette affaire ne me parut pas avoir de la suite, j'avoue que j'ai laissé échapper ces papiers de dessous mes yeux, et que je ne sais plus où les retrouver : de sorte qu'il faudrait, s'il vous plaît, supplier très-humblement cette princesse de nous envoyer ce projet d'accord. Car encore qu'il ne soit pas suffisant, c'est quelque chose de fort utile, que de faire les premiers pas de la réunion, en attendant qu'on soit disposé à faire les autres. Les ouvrages de cette sorte ne s'achèvent pas tout d'un coup, et on ne revient pas aussi vite de ses préventions qu'on y est entré. Mais, pour ne se pas tromper dans ces projets d'union, il faut être bien averti qu'en se relâchant, selon le temps et l'occasion, sur les articles indifférents et de discipline, l'Eglise romaine ne se relâchera jamais d'aucun point de la doctrine définie, ni en particulier de celle qui l'a été par le concile de Trente.

M. Leibnitz objecte souvent à M. Pellisson, que ce concile n'est pas reçu dans le royaume. Cela est vrai pour quelque partie de la discipline indifférente, parce que c'est une matière où l'Eglise peut varier. Pour la doctrine révélée de Dieu, et définie comme telle, on ne l'a jamais altérée, et tout le concile de Trente est reçu unanimement à cet égard, tant en France que partout ailleurs. Aussi ne voyons-nous pas que ni l'empereur ni le roi de France, qui étaient alors, et qui concouraient au même dessein de la réformation de l'Eglise, aient jamais demandé qu'on en réformât les dogmes, mais seulement qu'on déterminât ce qu'il y avait à corriger dans la pratique, ou ce qu'on jugeait nécessaire pour rendre la discipline plus parfaite. C'est ce qui se voit par les articles de réformation qu'on envoya alors de concert, pour être délibérés à Trente, qui tous, ou pour la plupart, étaient excellents, mais dont plusieurs n'étaient peut-être pas assez convenables à la constitution des temps. C'est ce qui serait trop long d'expliquer ici, mais ce qu'on peut tenir pour très-certain.

Quant au voyage d'un nonce au mont Liban, où madame la duchesse de Hanovre dit qu'on a reçu les Grecs à notre communion, je ne sais rien de nouveau sur ce sujet-là. Ce qui est vrai, c'est, Madame, que le mont Liban est habité par les Maronites, qui sont, il y a longtemps, de notre communion, et conviennent en tout et partout de notre doctrine. Il n'y a pas à s'étonner qu'on les ait reçus dans notre Eglise sans changer leurs rites ; et peut-être même qu'on n'a été que trop rigoureux sur cela. Pour les Grecs, on n'a jamais fait de difficulté de laisser l'usage du mariage à leurs prêtres. Pour ce qui est de le contracter depuis leur ordination, ils ne le prétendent pas eux-mêmes. On sait aussi que tous leurs évêques sont obligés au célibat, et que pour cela ils n'en font point qu'ils ne les tirent de l'ordre monastique, ou l'on en fait profession. On ne les trouble pas non plus sur l'usage du pain de l'Eucharistie, qu'ils font avec du levain : ils communient sous les deux espèces, et on leur laisse, sans hésiter, toutes leurs coutumes anciennes. Mais on ne trouvera pas qu'on les ait reçus dans notre communion, sans en exiger expressément la profession des dogmes qui séparaient les deux Eglises, et qui ont été définis conformément à notre doctrine dans les conciles de Lyon et de Florence. Ces dogmes sont la procession du Saint Esprit, du Père et du Fils, la prière pour les morts, la réception dans le ciel des âmes suffisamment purifiées, et la primauté du Pape établie en la personne de saint Pierre. Il est, Madame, très-constant qu'on n'a jamais reçu les Grecs qu'avec la profession expresse de ces quatre articles, qui sont les seuls où nous différons. Ainsi l'exemple de leur réunion ne peut rien faire au dessein qu'on a. L'Orient a toujours eu ses coutumes, que l'Occident n'a pas improuvées : mais comme l'Eglise d'Orient n'a jamais souffert qu'on s'éloignât en Orient des pratiques qui y étaient unanimement reçues, l'Eglise d'Occident n'approuve pas que les nouvelles sectes d'Occident aient renoncé d'elles-mêmes, et de leur propre autorité, aux pratiques que le consentement unanime de l'Occident que les Luthériens ni les calvinistes aient dû changer ces coutumes de l'Occident tout entier; et nous

[1] Ces articles sont la matière de l'écrit intitulé *Regulæ*, ci-dessus.

avait établies. C'est pourquoi nous ne croyons au contraire que cela ne doit se faire que par ordre, et avec l'autorité et le consentement du chef de l'Eglise. Car, sans subordination l'Eglise même ne serait rien qu'un assemblage monstrueux, où chacun ferait ce qu'il voudrait, et interromprait l'ha monie de tout le corps.

J'avoue donc qu'on pourrait accorder aux luthériens certaines choses qu'ils semblent désirer beaucoup, comme sont les deux espèces. Et en effet, il est bien constant que les Papes, à qui les Pères de Trente avaient renvoyé cette affaire, les ont accordées depuis ce concile à quelques pays d'Allemagne qui les demandaient. C'est sur ce point, et sur les autres de cette nature, que la négociation pourrait tomber. On pourrait aussi convenir de certaines explications de notre doctrine ; et c'est, s'il m'en souvient bien, ce qu'on avait fait utilement en quelques points dans les articles de M. de Neustadt. Mais de croire qu'on fasse jamais aucune capitulation sur le fond des dogmes définis, la constitution de l'Eglise ne les souffre pas, et il est aisé de voir que d'en agir autrement, c'est renverser les fondements, et mettre toute la religion en dispute. J'espère que M. Leibnitz demeurera d'accord de cette verité, s'il prend la peine de lire mon dernier écrit contre le ministre Jurieu, que je vous envoie pour lui. Je vois, dans la lettre de Madame la duchesse de Hanovre, qu'on a vu à Zell les réponses que j'ai faites à ce ministre, et que madame la duchesse de Zell ne les a point improuvées. Si cela est, il faudrait prendre soin de lui faire tenir ce qui lui pourrait manquer de ces réponses, et particulièrement tout le sixième Avertissement. Voilà, Madame, l'éclaircissement que je vous puis donner sur la lettre de Madame la duchesse de Hanovre, dont madame de Maubuisson a bien voulu que vous m'envoyassiez l'extrait. Si elle juge qu'il soit utile de faire passer cette lettre en Allemagne, elle en est la maîtresse.

Quant aux autres difficultés que propose M. Leibnitz, il en aura une si parfaite résolution par les réponses de M. Pellisson, que je n'ai rien à dire sur ce sujet. Ainsi, je n'ajouterai que les assurances de mes très-humbles respects envers madame de Hanovre, à qui je me souviens d'avoir eu l'honneur de les rendre autrefois à Maubuisson ; et je conserve une grande idée de l'esprit d'une si grande princesse. C'est, Madame, votre très-humble serviteur,

† J. BENIGNE, *év. de Meaux.*

LETTRE IV.

LEIBNITZ A MADAME DE BRINON.

29 sept. 1691.

MADAME,

Aussitôt que nous avons appris que ce qu'on avait envoyé autrefois à M. l'évêque de Meaux, touchant la négociation de M. de Neustadt [1], ne se trouve pas. M. l'abbé Molanus, qui est le premier des théologiens de cet état, et qui a eu le plus de part à cette affaire, y a travaillé de nouveau. J'envoie son écrit à M. l'évêque de Meaux et je n'y ai pas voulu joindre mes réflexions ; car ce serait une témérité à moi de me vouloir mettre entre deux excellents hommes, dans une matière qui regarde leur profession. Cependant, comme vous avez la bonté, Madame, de souffrir mes discours, qui ne peuvent être recommandables que par leur sincérité, je dirai quelque chose sur cette belle lettre de M. de Meaux que vous nous avez communiquée, et dont en mon particulier je vous ai une très-grande obligation, aussi bien qu'à cet illustre prélat, qui marque tant de bonté pour moi.

M. de Meaux dit : 1° « Que ce projet donné à M. de Neustadt ne lui parut point suffisant ; 2° Qu'il ne laisse pas d'être fort utile, parce qu'il faut toujours quelque commencement ; 3° Que Rome ne se relâchera jamais de la doctrine définie par l'Eglise, et qu'on ne saurait faire aucune capitulation là-dessus : 4° Que la doctrine définie dans le concile de Trente est reçue en France et ailleurs par tous les Catholiques romains ; 5° Qu'on peut satisfaire aux protestants, à l'égard de certains points de discipline et d'explication, et qu'on l'avait fait utilement en quelques-uns touchés dans le projet de M. de Neustadt. » Voilà les propositions substantielles de la lettre de M. de Meaux, que je tiens toutes très-véritables. Il n'y en a qu'une seule encore, dans cette même lettre, qu'on peut mettre en question ; savoir, si les protestants ont eu droit de changer, de leur autorité, quelques rites reçus dans tout l'Occident. Mais comme elle n'est pas essentielle au point dont il s'agit, je n'y entre pas.

Quant aux cinq propositions susdites (autant que je comprends l'intention de M. de Neustadt et de ceux qui ont traité avec lui), ils ne s'y opposent point, et il n'y a rien en cela qui ne soit conforme à leurs sentiments : surtout la troisième, qu'on pourrait croire contraire à de tels projets d'accommodement, ne leur pouvait être inconnue ; M. de Neustadt aussi bien que M. Molanus et une partie des autres qui avaient

[1] L'écrit intitulé *Regulæ*, dont il a déjà été parlé. — [2] C'est celui qui a pour titre : *Cogitationes privatæ*. On l'a donné dans la première partie ci-dessus.

traité cette affaire, ayant régenté en théologie dans les universités. On peut dire même qu'ils ont bâti là-dessus, parce qu'ils ont voulu voir ce qu'il était possible de faire entre des gens qui croient avoir raison chacun, et qui ne se départent point de leurs principes; et c'est ce qu'il y a de singulier et de considérable dans ce projet. Ils ne nieront point non plus la première; car ils n'ont regardé leur projet que comme un pourparler, pas un n'ayant charge de son parti de conclure quelque chose. La seconde et la cinquième contiennent une approbation de ce qu'ils ont fait, qui ne saurait manquer de leur plaire. Je conviens aussi de la quatrième; mais elle n'est pas contraire à ce que j'avais avancé. Car quoique le royaume de France suive la doctrine du concile de Trente, ce n'est pas en vertu de la définition de ce concile, et on n'en peut pas inférer que la nation française ait rétracté ses protestations ou doutes d'autrefois, ni qu'elle ait déclaré que ce concile est véritablement œcuménique. Je ne sais pas même si le roi voudrait faire une telle déclaration, sans une assemblée générale des trois états de son royaume, et je prétends que cette déclaration manque encore en Allemagne, même du côté du parti catholique. Cependant il faut rendre justice à M. l'évêque de Neustadt, qu'il souhaiterait fort de pouvoir disposer les protestants et tous les autres, à tenir le concile de Trente pour ce qu'il le croit être, c'est-à-dire pour universel; et qu'il y eût moyen de leur faire voir qu'ils ont lieu de se contenter des expositions aussi belles et aussi modérées que celles que M. de Meaux en a données, de l'aveu de Rome même. C'est même une chose à laquelle je crois que M. de Neustadt travaille encore effectivement. Il m'avoua avoir extrêmement profité de cet ouvrage [1], qu'il considère comme un excellent moyen de retrancher une bonne partie des controverses.

Mais comme il en reste quelques-unes où il n'y a pas encore eu moyen de contenter les esprits par la seule voie de l'explication, telle qu'est, par exemple, la controverse de la transsubstantiation, la question est: si, nonobstant des dissensions sur certains points qu'un parti tient pour vrais et définis, et que l'autre ne tient pas pour tels, il serait possible d'admettre où de rétablir la communion ecclésiastique : je dis *possible* en soi-même d'une possibilité de droit, sans examiner ce qui est à espérer dans le temps et dans les circonstances où nous sommes. Ainsi il s'agit d'examiner si le schisme pourrait être levé par les trois moyens suivants joints ensemble : premièrement, en accordant aux protestants certains points de discipline, comme seraient les deux esqéces, le mariage des gens de l'Eglise, l'usage de la langue vulgaire etc...; et secondement, en leur donnant des expositions sur les points de controverses et de foi, telles que M. de Meaux en a publiées, qui font voir, du moins de l'aveu de plusieurs protestants habiles et modérés, que des doctrines prises dans ce sens, quoiqu'elles ne leur paraissent pas encore toutes véritables, ne leur paraissent pas pourtant damnables non plus : et troisièmement, en remédiant à quelques scandales et abus de pratique dont ils se peuvent plaindre, et que l'Eglise même et des gens de piété et de savoir de la communion romaine désapprouvent : en sorte qu'après cela les uns pourraient communier chez les autres suivant les rites de ceux où ils vont, et que la hiérarchie ecclésiastique serait rétablie : ce que les différentes opinions sur les articles encore indécis empêcheraient aussi peu que les controverses sur la grâce, sur la probabilité morale, sur la nécessité de l'amour de Dieu, et autres points; ou que le différend qu'il y a entre Rome et la France touchant les quatre articles du clergé de cette nation, ont pu empêcher l'union ecclésiastique des disputants, quoique peut-être quelques-uns de ces points, agités dans l'Eglise romaine, soient aussi importants pour le moins que ceux qui demeureraient encore en dispute entre Rome et Augsbourg : à condition pourtant qu'on se soumettrait à ce que l'Eglise pourrait décider quelque jour dans un concile œcuménique nouveau, autorisé dans les formes, où les nations protestantes réconciliées interviendraient par leurs prélats et surintendants généraux reconnus pour évêques, et même confirmés de Sa Sainteté, aussi bien que les autres nations catholiques.

C'est ainsi que l'état de la question sur la négociation de M. de Neustadt et de quelques théologiens de la Confession d'Augsbourg, assemblés à Hanovre par l'ordre de Mgr le duc, doit être entendu, pour en juger équitablement, et pour ne pas imputer à ces messieurs ou d'avoir par là trahi les intérêts de leur parti, et renoncé à leurs confessions de foi, ou d'avoir bâti en l'air. Car quant à ces théologiens de la Confession d'Augsbourg, ils ont cru être en droit de répondre affirmativement, bien qu'avec quelque limitation, à cette question, après avoir examiné les explications et déclarations autorisées, qu'on a données dans l'Eglise romaine, qui lèvent, selon ces messieurs, tout ce qu'on pourrait appeler erreur fondamentale.

M. de Neustadt de son côté a eu en mains des

[1] *L'Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique.*

résolutions affirmatives de cette même question, données par des théologiens graves de différents ordres, ayant parlé plutôt en se rapportant aux sentiments d'autrui que de son chef. Et voici ce que j'ai compris de la raison de l'affirmative : c'est qu'on peut souvent se tromper, même en matière de foi, sans être hérétique ni schismatique, tandis qu'on ne sait pas et qu'on ignore invinciblement que l'Eglise catholique a défini le contraire, pourvu qu'on reconnaisse les principes de la catholicité, qui portent : que l'assistance que Dieu a promise à son Eglise, ne permettra jamais qu'un concile œcuménique s'éloigne de la vérité en ce qui regarde le salut. Or, ceux qui doutent de l'œcuménicité d'un concile ne savent point que l'Eglise a défini ce qui est défini dans ce concile : et s'ils ont des raisons d'en douter, fort apparentes pour eux, qu'ils n'ont pu surmonter après avoir fait de bonne foi toutes les diligences et recherches convenables, on peut dire qu'ils ignorent invinciblement que le concile dont il s'agit est œcuménique : et pourvu qu'ils reconnaissent l'autorité de tels conciles en général, ils ne se trompent en cela que dans le fait, et ne sauraient être tenus pour hérétiqnes.

Et c'est dans cette assiette d'esprit que se trouvent les Eglises protestantes, qui peuvent prendre part à cette négociation, lesquelles se soumettant à un véritable concile œcuménique futur, à l'exemple de la Confesion d'Augsbourg même, en déclarant de bonne foi qu'il n'est pas à présent en leur pouvoir de tenir celui de Trente pour tel, font connaître qu'elles sont susceptibles de la communion ecclésiastique avec l'Eglise romaine, lors même qu'elles ne sont pas en état de recevoir tous les dogmes du concile de Trente. Après cela, jugez, Madame, si l'on n'a point fait du côté de notre cour et de nos théologiens toutes les démarches qu'il leur était possible de faire en conscience, pour rétablir l'union de l'Eglise, et si nous n'avons pas droit d'en attendre autant de l'autre côté. En tous cas, si on n'est pas en humeur ou en état d'y répondre, les nôtres ont du moins gagné ce point, que leur conscience est déchargée, qu'ils sont allés au dernier degré de condescendance, *usque ad aras*, et que toute imputation de schisme est visiblement injuste à leur égard.

Enfin la question étant formée comme j'ai fait, on demande, non pas si la chose est praticable à présent, ou à espérer ; mais si elle est loisible en elle-même, et peut être même commandée en conscience, lorsqu'on rencontre toutes les dispositions nécessaires pour l'exécuter. Si ce point de droit ou de théorie était établi, cela ne laisserait pas d'être de conséquence ; et la postérité en pourrait profiter, quand le siècle qui va bientôt finir ne serait pas assez heureux pour en voir le fruit. Il n'en faut pourtant pas encore desesperer tout a fait. La main de Dieu n'est pas raccourcie. L'empereur y a de la disposition, et le pape Innocent XI et plusieurs cardinaux, généraux d'ordres, le maître du sacre palais et des théologiens graves, après l'avoir bien comprise, se sont expliqués d'une manière très-favorable. J'ai vu moi-même la lettre originale de feu révérend P. Noyelles, général des Jésuites, qui ne saurait être plus précise ; et on peut dire que si le roi, et les prélats et théologiens qu'il entend sur ces matières, s'y joignaient, l'affaire serait plus faisable ; car elle serait presque faite, surtout si Dieu donnait un bon moyen de rendre le calme à l'Europe. Et comme le roi a déjà écouté autrefois les sentiments de M. l'évêque de Meaux sur cette sainte matière, ce digne prélat, après avoir examiné la chose avec cette pénétration et cette modération qui lui est ordinaire, aura une occasion bien importante et peu commune de contribuer au bien de l'Eglise et à la gloire de Sa Majesté : car l'inclination seule de ce monarque serait déjà capable de nous faire espérer un si grand bien, dont on ne saurait se flatter sans son approbation.

En attendant, on doit faire son devoir par des déclarations sincères de ce qui se peut ou doit faire. Et si le parti catholique romain autorisait des déclarations dont leurs théologiens ne sauraient disconvenir dans le fond, il est sûr que l'Eglise en tirerait un fruit immense, et que bien des personnes de probité et de jugement, et peut-être des nations et provinces entières, avec ceux qui les gouvernent, voyant la barrière levée, feraient conscience de part et d'autre de demeurer dans la séparation, etc.

LETTRE V.

Leibnitz a Madame de Brinon.

29 septembre 1691.

Si je ne vous avais point d'autre obligation, Madame, que celle de m'avoir procuré l'honneur de la connaissance d'un homme aussi illustre que M. Pellisson, je ne pourrais pas me dispenser de m'adresser à vous-même, pour vous en faire mes remerciements en forme ; mais vos bontés vont bien au-delà. On pouvait connaître M. Pellisson, sans connaître tout son mérite ; et vous avez fait, Madame, qu'il s'est abaissé jusqu'à m'instruire ; ce qu'il a fait sans doute par la déférence qu'on a partout pour vos éminentes vertus. Je suis bien aise de le contenter en quelque chose, et de lui donner au moins des preuves de ma sincérité. Si l'on parlait toujours aussi ronde ,

ment que nous faisons, ce serait le moyen de finir les controverses : car on reconnaîtrait bientôt la vérité, ou du moins l'indéterminabilité de de la question, lorsque les moyens de connaître la vérité nous manquent; ce qui suffirait pour notre repos : car Dieu ne nous a pas promis de nous instruire sur tout ce que nous serions bien aise de savoir, et le privilége de l'Eglise ne va qu'à ce qui importe au salut.

M. Pellisson prend droit sur ce que je lui ai accordé, et je ne me rétracte point. Suivant ses paroles, je conviens d'une Eglise, et d'une Eglise visible à laquelle il faut tâcher de se joindre, et y faire tout ce qu'on peut; qu'elle doit avoir le pouvoir d'excommunier les rebelles; qu'on doit obéissance aux supérieurs que Dieu y a établis; qu'il faut conserver un esprit de docilité pour eux, et un esprit de charité pour ceux dont on est séparé. Il reste seulement de voir si ces considérations portent avec elles une nécessité indispensable de retourner à la communion des supérieurs ecclésiastiques, qu'on reconnaissait autrefois, en sorte qu'on ne saurait être sauvé autrement.

Mais il me semble que la question est toute décidée par l'aveu de ceux qui reconnaissent des hérétiques matériels, ou des hérétiques de nom et d'apparence, comme M. Pellisson l'explique fort bien; c'est-à-dire des gens qui paraissent être hors de l'Eglise, et y sont pourtant en effet; ou bien, qui sont hors de la communion visible de l'Eglise, mais étant dans une erreur invincible, sont jugés excusables : et s'ils ont d'ailleurs la charité et la contrition, et ils sont dans l'Eglise virtuellement, et *in voto*, et se sauvent aussi bien que ceux qui y sont visiblement. Mgr le landgrave Ernest, qui a travaillé sur les controverses, et a fait paraître autant de zèle que qui que ce soit pour la réunion des protestants, ne laisse pas de demeurer d'accord de tout ceci; et il a entendu dire ces choses en termes formels au carcardinal Sforza Pallavicini, et au P. Honoré Fabri, pénitencier de Saint-Pierre, qu'il avait pratiqué à Rome. Et moi je puis dire avoir entendu soutenir la même chose à des docteurs catholiques romains très-habiles. Aussi M. Pellisson ne s'y oppose point : mais il explique cette doctrine, afin qu'on n'en abuse pas; et il n'admet parmi les hérétiques matériels, que ceux qui ne savent point que les dogmes qu'ils rejettent en matière de foi, soient la doctrine de l'Eglise catholique.

Appliquons cette restriction aux protestants, et nous trouverons qu'ils sont de ce nombre. On sait les plaintes qu'ils ont faites contre le concile de Trente, avec beaucoup d'apparence, pour lui disputer la qualité d'œcuménique. On n'ignore pas les protestations solennelles de la nation française contre ce concile, qui n'ont pas encore été rétractées, quoique le clergé ait fait son possible pour le faire reconnaître. Ce n'est pas une chose nouvelle qu'on dispute sur l'universalité des conciles : ceux de Constance et de Bâle ne sont pas reconnus en Italie, ni le dernier concile de Latran en France : et quoique les Papes, par le moyen de la profession de foi, aient tenté de faire reconnaître indirectement le concile de Trente, je ne sais pourtant si cela suffit; au moins la noblesse et le tiers-état, avec les cours souveraines, ne le croyaient pas encore dans l'assemblée des Etats du royaume qui fut tenue après la mort de Henri IV. Je sais que des docteurs catholiques ont avoué qu'un protestant, qui serait porté à se soumettre aux décisions de l'Eglise catholique, mais qui, se trompant dans le fait, ne croirait pas que le concile de Trente eût été œcuménique, ne serait qu'un hérétique matériel. Il est vrai qu'il paraît beaucoup de sagesse et de bon ordre dans les actes de ce concile, quoiqu'il y ait quelque mondanité entremêlée : et où est-ce qu'on n'en trouve point? C'est pourquoi je ne suis pas du nombre de ceux qui s'emportent contre le concile de Trente : cependant il me semble qu'on aura bien de peine à prouver qu'il est œcuménique. Et peut-être que c'est par un secret de la Providence, qui a voulu laisser cette porte ouverte, pour moyenner un jour la réconciliation par un autre concile plus autorisé et moins italien.

Mais quand le concile de Trente aurait toutes les formalités requises, il y a encore une autre importante considération; c'est que peut-être ses décisions ne sont pas si contraires aux protestants, que l'on s'imagine. Ses canons sont souvent couchés de manière à recevoir plusieurs sens; et les protestants se pourraient croire en droit de recevoir celui qu'ils jugent le plus convenable, jusqu'à la décision de l'Eglise dans un concile général futur, où les Eglises protestantes prétendront, avec raison, être admises parmi les autres Eglises particulières. Cassandre et Grotius ont trouvé que le concile de Trente n'est pas toujours fort éloigné de la *Confession d'Augsbourg*. Le P. Dez, qui prêchait à Strasbourg sur cette Confession, semblait favoriser ce sentiment, et en tirait des conséquences à sa mode; et bien des protestants ont cru que l'*Exposition* de Mgr l'évêque de Meaux leur revenait assez. Ainsi il n'est pas aisé de prouver aux protestants qu'ils nient ce qu'ils savent être décidé par l'Eglise catholique.

Aussi semble-t-il que c'est plutôt la pratique des abus dominants, que les protestants croient

reconnaître parmi ceux qui communient avec Rome, que les dogmes spéculatifs, qui empêchent la réunion. Qui ne sait que la question sur la justification fut crue autrefois des plus importantes? Et cependant, de la manière qu'on s'explique aujourd'hui, il ne semble pas difficile de convenir là-dessus. L'on sait quelles limites on donne en France à l'autorité des Papes et des autres pasteurs; combien les rois qui connaissent Rome sont jaloux de leurs droits : et de la manière que l'honneur rendu aux créatures s'explique dans la théorie, conformément au concile de Trente, il paraît très-excusable. Mais la pratique est assez souvent fort éloignée de la théorie. Il se passe bien des choses autorisées publiquement dans l'Eglise romaine, qui alarment la conscience des gens de bien parmi les protestants, et leur paraissent abominables, ou sont au moins très-dangereuses; je laisse à M. Jurieu le soin de les exagérer; car pour moi je souhaiterais plutôt les adoucir. Ce sont ces pratiques qui empêchent la réunion, plus que les dogmes. Dieu est un Dieu jaloux de son honneur, et il semble que c'est le trahir que de dissimuler en certaines rencontres. Ainsi, tout ce qu'on peut dire à l'avantage des décisions de l'Eglise catholique, n'empêche pas qu'un homme de bien ne puisse être alarmé des abus qui se répandent dans l'Eglise, sans que l'Eglise catholique les approuve; et il paraît en certaines rencontres qu'on est obligé de témoigner son déplaisir. Que si des nations ou des provinces entières s'élèvent contre ces désordres, et qu'on prétende là-dessus les retrancher de la communion, il semble qu'une excommunication si injuste ne leur saurait nuire; et qu'eux-mêmes ne sont pas obligés de recevoir les excommuniants à leur communion, ou, ce qui est la même chose, de retourner à la leur, jusqu'à ce qu'on lève le sujet de leurs plaintes : d'autant qu'ils se plaignent de choses que le concile de Trente n'a pas osé approuver depuis, ou qu'il a plutôt désapprouvées, quoique sans effet dans la pratique. On ne s'élève donc pas contre l'Eglise catholique, mais contre quelques nations ou Eglises particulières ou mal réglées; quoiqu'il arrive peut-être que le siége patriarcal de l'Occident, et même la métropolitaine de l'univers y soit comprise, qu'on ne doit considérer que comme particulière à l'égard des abus qu'elle colère. On peut dire en effet que le faible et les intérêts des nations s'y mêlent. Les Italiens et les Espagnols donnent fort dans l'extérieur, et MM. les Italiens se font quelquefois un point de politique de soutenir Rome; aussi profitent-ils le plus de ses avantages. Ils seraient peut-être bien aises que tous les autres fussent leurs dupes, et surtout ceux du Nord; cela est naturel. Mais la nation française devrait se joindre avec la nation germanique pour remettre l'Eglise dans son lustre, à l'exemple de l'ancien concile de Francfort; et il faudrait profiter de la conjoncture de quelque Pape bien intentionné, qui se souviendrait plutôt d'être Père commun que d'être Romain, ou Toscan. Je suis assuré que parmi les Italiens, dans Rome même, et entre les prélats, on trouverait bien des gens de doctrine et de probité, qui contribueraient de bon cœur à la réforme de l'Eglise, s'ils voyaient quelque apparence de succès. Il faut même rendre cette justice à la ville de Rome, que tout y va mieux qu'autrefois; qu'on n'y est pas trop favorable aux bagatelles de dévotion, et qu'elle pourra peut-être un jour recouvrer l'honneur qu'elle avait dans les anciens temps, de donner bon exemple et de servir de règle.

Mettant donc le concile de Trente à part pour les raisons susdites, on peut dire que l'Eglise catholique n'a pas excommunié les protestants. Si quelque Eglise italienne le fait, on lui peut dire qu'elle passe son pouvoir, et ne fait que s'attirer une excommunication réciproque à peu près comme disaient un jour [1] des évêques français à l'égard d'un Pape : *Si excommunicaturus venit, excommunicatus abibit* : « S'il vient pour excommunier, il s'en ira excommunié. » Et lorsqu'une Eglise particulière excommunie quelque autre Eglise particulière ou quelque nation, et même quand une Eglise métropolitaine excommunie une Eglise qui est sous elle, ou bien quand un évêque excommunie quelque prince ou particulier de son diocèse, les sentences ne sont pas des oracles : elles peuvent avoir des défauts, non-seulement de nullité, mais encore d'injustice; car, quoique les arrêts des juges séculiers soient exécutés par les hommes, il ne faut pas s'imaginer que Dieu exécute contre les âmes les sentences injustes des ecclésiastiques : c'est ici que la condition *Clave non errante* a lieu. Tout ce qu'opère l'autorité du supérieur ecclésiastique est qu'on lui doit obéir autant qu'on peut, sauf sa conscience; ce qui est déjà beaucoup : et c'est à peu près comme les canons disent à l'égard des serments, qu'on doit les garder autant qu'on peut, sans préjudicier à son âme. Ce n'est donc pas anéantir l'autorité des ecclésiastiques ou des serments que de les limiter ainsi. On sait assez quelle déférence on a en

[1] C'étaient les évêques du parti de Louis le Débonnaire qui parlaient ainsi, à l'occasion des menaces qu'on prétendait que Grégoire IV, attaché à Lothaire, avait faites de les excommunier. (*Edit. de D. Joris.*)

France et ailleurs pour les excommunications fulminées dans la bulle *In cœna Domini*, et pour les décrets de l'inquisition de Rome. Je ne dis donc rien en cela que les Catholiques romains, et des canonistes, particulièrement ceux de France, ne reconnaissent. Je suis bien éloigné de vouloir éluder l'autorité de l'Eglise et des ecclésiastiques, par une interprétation que M. Pélisson me prête ; comme si la restriction que je donne à la force des excommunications et autres arrêts des supérieurs ecclésiastiques, se réduisait à ce beau privilége : Vous jugerez bien, quand vous jugerez bien. Car je distingue entre le corps de l'Eglise, qu'on n'accorde pas avoir jamais prononcé contre les protestants, et entre les supérieurs ecclésiastiques hors du corps, qui ne sauraient être infaillibles, et dont les excommunications sont semblables à celles dont le procureur général d'un grand roi a appelé depuis peu au concile général futur.

Après les choses que je viens de dire, il n'est pas nécessaire d'examiner les questions difficiles qu'on peut former touchant le salut de ceux qui font tout ce qu'ils peuvent pour croire à l'Eglise catholique, sans en venir à bout, ni comment ils sont dans l'Eglise *in voto* : car le cas des protestants est tout autre, comme je viens de l'expliquer, et ils ne rejettent que ce qu'ils croient contraire à la doctrine de l'Eglise de Dieu. Je passe aussi plusieurs beaux endroits de l'écrit de M. Pellisson, de peur d'aller trop loin; mais je ne saurais passer des choses très-considérables qu'il dit dans le dernier article, sans faire là-dessus quelque réflexion. Il accorde que l'Eglise a besoin de réformation à l'égard des abus de pratique ; que le peuple fait quelquefois un grand abus des images; que le temps est venu où la lecture des livres sacrés ne sera plus défendue ; qu'il n'est pas hors d'apparence qu'on pourrait rétablir l'ancienne liberté de communier sous les deux espèces, au moins quatre ou cinq fois l'année, d'autant que les protestants ne communient guère davantage, pourvu qu'on le demande avec la soumission nécessaire ; il ne doute point que les princes protestants ne l'obtiennent pour eux et pour leurs Etats, en rentrant dans la communion de l'Eglise romaine. Nous avons vu, dit-il, il n'y a pas dix ans, quand on ne convertissait les gens en France que par la persuasion et par les grâces, ce projet non-seulement écouté à la cour, et approuvé de nos plus saints prélats, mais en état d'être reçu à Rome, si nos régales et nos franchises ne fussent venues à la traverse.

A propos de cette considération de M. Pellisson, je dirai que lorsque M. l'évêque de Tina, maintenant de Neustadt en Autriche, était ici par ordre de l'empereur pour des vues toutes semblables, j'envoyai moi-même sa lettre à M. l'évêque de Meaux, où il lui donnait part de sa négociation. Cet illustre prélat, en ayant parlé au Roi, répondit que Sa Majesté, bien loin d'y être contraire, goûtait ces pensées et les favoriserait. Quelques années après, la négociation de M. de Neustadt avec nos théologiens ayant eu des suites considérables, et M. de Meaux l'ayant su par une lettre de notre incomparable duchesse, que Madame lui avait montrée, il en félicita M. de Neustadt, et répéta les premières expressions. En effet, on peut dire que, depuis le colloque de Ratisbonne du siècle passé, rien n'avait été fait de plus praticable, ni de plus ajusté aux principes des deux partis. Le feu Pape en témoigna quelque satisfaction, aussi bien que des généraux de quelques grands ordres, et autres personnes de grande autorité. Mais ces régales et ces franchises vinrent encore ici à la traverse. Il semble que les offres de M. de Meaux ne furent pas assez suivies, et que quelques-uns se firent un point de politique de contrecarrer tout ce qu'ils croyaient pouvoir être goûté du feu Pape, ou recommandé par l'empereur ; comme si les jalousies d'état devaient lever toute communication et concurrence dans les matières les plus saintes et les plus innocentes. Cependant on peut dire que la glace a été rompue : peut-être que les temps propres à poursuivre ces desseins viendront un jour, et que la postérité nous en saura quelque gré. Il est vrai qu'on y devrait songer de part et d'autre un peu plus qu'on ne fait, au lieu d'entretenir cette funeste séparation qui ne saurait être assez pleurée de toutes nos larmes, pour me servir de l'expression touchante de M. Pellisson.

Au reste, je vous assure, Madame, et vous pouvez assurer M. Pellisson, qu'il n'y a rien moins que les considérations de quelque agrandissement temporel de la part de nos princes, qui empêche la paix de l'Eglise. Ils ont fait des pas désintéressés qui marquent leurs intentions généreuses et sincères, et qui leur donnent droit d'attendre des dispositions réciproques de la part de ceux de l'autre communion, suivant les apparences qu'on leur avait fait voir, auxquelles Mgr le Duc, dont les lumières et les sentiments héroïques sont assez reconnus, avait cru devoir répondre par une facilité toute chrétienne. Cette princesse, à qui M. Pellisson donne avec raison le titre de grande et d'incomparable, a eu quelque part à ces bons desseins, et en a été remerciée. Plût à Dieu que la force des expressions de M. Pellisson, les raisons de ces grands prélats, qui

paraissent animés du même esprit que lui, puissent gagner quelque chose sur les personnes puissantes de leur côté, pour faire revivre nos espérances ! Les malheurs des temps s'y opposent, je l'avoue ; mais peut-être reverrons-nous encore la sérénité et le calme. Je ne désespère pas entièrement du soulagement des maux de l'Europe, quand je considère que Dieu peut nous le donner, en tournant comme il faut pour cela le cœur d'une seule personne, qui semble avoir le bonheur et le malheur des hommes entre ses mains. On peut dire que ce monarque (car il est aisé de juger de qui je parle) fait lui seul le destin de son siècle, et que la félicité publique pourrait naître de quelques heureux moments, quand il plaira à Dieu de lui donner une réflexion convenable. Je crois que, pour être assez touché, il n'aurait besoin que de connaître sa puissance ; car il ne manquera jamais de vouloir le bien qu'il jugera pouvoir faire ; et si cette prudence réservée et scrupuleuse qu'il fait paraître au milieu des plus grands succès dont un homme est capable, lui avait permis de croire qu'il dépendait de lui seul de rendre le genre humain heureux, sans que qui que ce soit eût été en état de l'empêcher et de l'interrompre, je tiens qu'il n'aurait pas balancé un seul moment. Et s'il considérait que c'est le comble de la grandeur humaine de pouvoir, comme lui, faire le bien général des hommes, il jugerait bien aussi que le suprême degré de la félicité serait de le faire en effet. Les éloges gâtent les princes faibles ; mais ce grand roi a besoin de comprendre toute l'étendue des siens pour faire ce qu'il peut, et pour connaître tout ce qu'il peut faire. Voilà un endroit où l'éloquence inimitable de M. Pellisson pourrait triompher, en persuadant au roi qu'il est plus qu'il ne pense, et par conséquent qu'il est au-dessus de certaines craintes pour le bien de son Etat, qui pourraient le détourner des vues plus grandes et plus héroïques dont l'objet est le bien du monde. Quel panégyrique peut-on se figurer plus magnifique et plus glorieux que celui dont le succès serait suivi de la tranquillité de l'Europe, et même de la paix de l'Eglise !

LETTRE VI.

Leibnitz a Mme de Brinon.

De Hanovre, 17 décembre 1691.

Madame,

Voici enfin une partie de l'écrit de M. l'abbé Molanus : le reste suivra bientôt. J'avoue de l'avoir promis il y a longtemps, et d'y avoir manqué plusieurs semaines de suite ; mais ce n'était pas ma faute, ni celle de M. Molanus non plus. Lui rendre témoignage qu'il a travaillé à diverses reprises, mais qu'il a été interrompu par des occupations indispensables.

Je vous supplie, Madame, de faire tenir ma lettre [1] à M. de Meaux, avec l'écrit latin ci-joint. Je vous envoie en même temps mes réflexions [2], que j'avais faites il y a plusieurs semaines. C'est pour vous donner des preuves du zèle avec lequel je serai toujours, Madame, votre, etc. Leibnitz.

P.-S. Je ne sais si je dois oser vous supplier de faire rendre la ci-jointe à M. Laroque, qui est connu de M. de Meaux et de M. Pellisson.

LETTRE VII.

Leibnitz a Bossuet.

De Hanovre, ce 28 décembre 1691.

Monseigneur,

Je ne doute point que vous n'ayez reçu la première partie de l'éclaircissement que vous avez demandé, touchant un projet de réunion qui avait été négocié ici avec M. l'évêque de Neustadt : car je l'avais adressé à Madame de Brinon, avec une lettre que j'avais pris la liberté de vous écrire, pour me conserver l'honneur de vos bonnes grâces, et pour vous témoigner le zèle avec lequel je souhaite d'exécuter vos ordres.

Je vous envoie maintenant le reste de cet éclaircissement fait par le même théologien, qui vous honore infiniment, mais qui désire avec raison, comme j'ai marqué, que ceci ne se publie point, d'autant qu'on en est convenu ainsi avec M. de Neustadt. Nous attendrons votre jugement, qui donnera un grand jour à cette matière importante. Au reste, je me rapporte à ma précédente, et je suis avec respect, Monseigneur, votre très-humble, etc.

Geoffroy-Guillaume Leibnitz.

LETTRE VIII.

Bossuet a Leibnitz.

A Versailles, ce 10 janvier 1692.

Monsieur,

J'ai reçu, par l'entremise de madame de Brinon, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, qui est si honnête et si obligeante, que je ne puis assez vous en remercier, ni assez vous témoigner l'estime que je fais de tant de politesse et d'honnêteté, jointes à un si grand savoir, et à de si bonnes intentions pour la paix du christianisme. Les articles de M. l'abbé Molanus seront, s'il plaît à Dieu, un grand acheminement à un si bel ouvrage. J'ai lu ce que vous m'en avez envoyé avec beaucoup d'attention et de plaisir, et j'en attends la suite, que vous me faites espérer, avec une extrême impatience. Ce

[1] Cette lettre ne s'est point trouvée parmi les papiers de Bossuet.
[2] Ce sont apparemment celles qu'on trouve dans la lettre précédente.

sera quand j'aurai tout vu, que je pourrai vous en dire mon sentiment, et je croirais mon jugement trop précipité, si j'entreprenais de le porter sur la partie avant que d'avoir vu et compris le tout. Pour la même raison, Monsieur, il est assez difficile de répondre précisément à ce que vous dites à madame de Brinon, dans la lettre qu'elle m'a communiquée; puisque, tout dépendant de ce projet, il faut l'avoir vu tout entier avant que de s'expliquer sur cette matière.

Tout ce que je puis dire en attendant, c'est, Monsieur, que si vous êtes véritablement d'accord des cinq propositions mentionnées dans votre lettre [1], vous ne pouvez pas demeurer longtemps dans l'état où vous êtes sur la religion; et je voudrais bien seulement vous supplier de me dire, premièrement, si vous croyez que l'infaillibilité soit tellement dans le concile œcuménique, qu'elle ne soit pas encore davantage, s'il se peut, dans tout le corps de l'Eglise, sans qu'elle soit assemblée : secondement, si vous croyez qu'on fut en sûreté de conscience après le concile de Nicée et de Chalcédoine, par exemple, en demeurant d'accord que le concile œcuménique est infaillible, et mettant toute la dispute à savoir si ces conciles méritaient le titre d'œcuméniques : troisièmement, s'il ne vous paraît pas que réduire la dispute à cette question, et se croire par ce moyen en sûreté de conscience, c'est ouvrir manifestement la porte à ceux qui ne voudront pas croire aux conciles, et leur donner une ouverture à en éluder l'autorité : quatrièmement, si vous pouvez douter que les décrets du concile de Trente soient autant reçus en France et en Allemagne parmi les Catholiques, qu'en Espagne et en Italie, en ce qui regarde la foi; et si vous avez ouï un seul Catholique qui se crût libre à recevoir ou à ne recevoir pas la foi de ce concile : cinquièmement, si vous croyez que dans les points que ce concile a déterminés contre Luther, Zwingle et Calvin, et contre les *Confessions d'Augsbourg*, *de Strasbourg* et *de Genève*, il ait fait autre chose que de proposer à croire tous les fidèles ce qui était déjà cru et reçu, quand Luther a commencé de se séparer : par exemple, s'il n'est pas certain qu'au temps de cette séparation, on croyait déjà la transsubstantiation, le sacrifice de la messe, la nécessité du libre arbitre, l'honneur des saints, des reliques, des images, la prière et le sacrifice pour les morts, et en un mot tous les points pour lesquels Luther et Calvin se sont séparés. Si vous voulez, Monsieur, prendre la peine de répondre à ces cinq questions avec votre brièveté, votre netteté et votre candeur ordinaires, j'espère que vous reconnaîtrez facilement que, quelque disposition qu'on ait pour la paix, on n'est jamais vraiment pacifique et en état de salut, jusqu'à ce qu'on soit actuellement réuni de communion avec nous.

[1] Lettre IV, ci-dessus, *à Madame de Brinon.*

Je verrais au reste avec plaisir l'*Histoire de la Réformation d'Allemagne* de M. de Seckendorf[1], si elle pouvait venir jusqu'en ce pays, supposé qu'elle fût écrite en une langue que j'entendisse, et je puis vous assurer par avance que, si cette histoire est véritable, il faudra nécessairement qu'elle se trouve conforme à celle des Variations, que j'ai pris la liberté de vous envoyer, puisque je n'y donne rien pour certain que ce qui est avoué par les adversaires. C'est, Monsieur, à mon avis, la seule méthode sûre d'écrire de telles histoires, où la chaleur des partis ferait trouver sans cela d'inévitables écueils.

Excusez, Monsieur, si je vous entretiens si longtemps : ce n'est pas seulement par le plaisir de converser avec un homme comme vous, mais c'est que j'espère que nos entrentiens pourront avoir de suites heureuses pour l'ouvrage que vous et M. l'abbé Molanus avez tant à cœur. Il ne me reste qu'à vous témoigner la joie que je ressens des choses obligeantes que madame la duchesse de Hanovre daigne me dire par votre entremise, et de vous supplier de l'assurer de mes très-humbles respects en l'encourageant toujours à ne se rebuter jamais des difficultés qu'elle trouvera dans l'accomplissement du grand ouvrage dont Dieu lui a inspiré le dessein. Je connais, il y a longtemps, la capacité et les saintes intentions de M. l'évêque de Neustadt.

Je suis avec toute l'estime possible, Monsieur, votre très-humble serviteur.

J. BÉNIGNE, *év. de Meaux.*

LETTRE IX.

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Hanovre, ce 18 janvier, nouveau style, 1692.

MONSEIGNEUR,

Je vous dois de grands remercîments de votre

[1] Apparemment que Leibnitz parlait de cette *Histoire* dans sa lettre à M. de Meaux, que nous n'avons pas. *(Edit. de Paris.)* Voici un extrait de cette lettre aujourd'hui découverte :

« Il eût été à souhaiter, Monseigneur, que l'*Histoire de la* « *réformation d'Allemagne*, que M. de Seckendorf vient de « publier, eût paru plus tôt. Quelque habile que soit M. Bur- « net, je trouve que les protestants d'Allemagne n'ont plus « sujet de porter envie aux Anglais. L'auteur qui a été autre- « fois premier ministre du duc de Saxe, nous donne là-dedans « la connaissance d'une infinité de faits importants qu'il a « tirés des archives. Il m'écrit lui-même d'y avoir employé « plus de quatre cents volumes manuscrits. Il est difficile de « dire s'il y a plus d'érudition ou plus de jugement... Je parle « de cet ouvrage parce qu'il se peut que vous ne l'ayez pas « encore vu.

Je suis, avec respect, Monseigneur, etc.,

LEIBNITZ.

présent, qui ne m'a été rendu que depuis quelques jours. Tout ce qui vient de votre part est précieux, tant en soi qu'à cause de son auteur; mais le prix d'un présent est encore rehaussé par la disproportion de celui qui le reçoit, et une faveur dont le plus grand prince se tiendrait honoré, est une grâce infiniment relevée à l'égard d'un particulier aussi peu distingué que moi.

Je ne doute point que vous n'ayez fait l'effort, dans l'*Histoire des Variations*, de rapporter exactement les faits. Cependant, comme votre ouvrage ne fait voir que quelques imperfections qu'on a remarquées dans ceux qui se sont mêlés de la réforme, il semble que celui de M. Seckendorf était nécessaire pour les montrer aussi de leur bon côté. Il est vrai qu'il ne dissimule pas des choses que vous reprenez, et il me paraît sincère et modéré pour l'ordinaire. Peut-être qu'il y a quelques endroits un peu durs qui lui sont échappés; mais il est difficile d'être toujours réservé, quand on a devant ses yeux tant de passages des adversaires infiniment plus choquants. Et qui est-ce qui peut être toujours sur ses gardes dans un si grand ouvrage? car ce sont deux volumes *in-folio*, et le livre s'est grossi par l'insertion des extraits d'une infinité de pièces dont une bonne partie n'était pas imprimée. Tout l'ouvrage est écrit en latin : s'il y avait occasion de l'envoyer en France, je n'y manquerais pas. Cependant je m'imagine qu'on l'y recevra bientôt de Hollande.

Vous avez reçu cependant la suite du discours de M. l'abbé Molanus. Mais les questions que vous me proposez, Monseigneur, à l'occasion de cela, me paraissent un peu difficiles à résoudre, et je souhaiterais plutôt votre instruction là-dessus. La première de ces questions traite du sujet de l'infaillibilité, si elle réside proprement et uniquement dans le concile œcuménique, ou si elle appartient encore au corps de l'Eglise, c'est-à-dire, comme je l'entends, aux opinions qui y sont reçues le plus généralement. Mais puisque dans l'Eglise romaine on n'est pas encore convenu du vrai sujet ou siége radical de l'infaillibilité, les uns le faisant consister dans le Pape, les autres dans le concile, quoique sans le Pape, et que les auteurs qui ont écrit de l'analyse de la foi sont infiniment différents les uns des autres, je serais bien empêché de dire comment on doit étendre cette infaillibilité encore au delà, savoir, à un certain sujet vague qu'on appelle le corps de l'Eglise, hors de l'assemblée actuelle : et il me semble que la même difficulté se rencontrerait dans un état populaire, prenant le peuple hors de l'assemblée des Etats. Il y entre encore cette question difficile : S'il est dans le pouvoir de l'Eglise moderne ou d'un concile, et comment, de définir comme de foi ce qui autrefois ne passait pas encore dans l'opinion générale pour un point de foi; et je vous supplie de m'instruire là-dessus. On pourrait dire aussi que Dieu a attaché une grâce ou promesse particulière aux assemblées de l'Eglise; et comme on distingue entre le Pape qui parle à l'ordinaire et entre le Pape qui prononce *ex cathedra*, quelques-uns pourraient aussi considérer les conciles comme la voix de l'Eglise *ex cathedra*.

Quant à la seconde question, si un homme qui, après le concile de Nicée ou de Chalcédoine, aurait voulu mettre en doute l'autorité œcuménique de ces conciles, eût été en sûreté de conscience, on pourrait répondre plusieurs choses; mais je vous représenterai seulement ceci, pour recevoir là-dessus des lumières de votre part. Premièrement, il semble qu'il soit difficile de douter de l'autorité œcuménique de tels conciles, et je ne vois pas ce que l'on pourrait dire à l'encontre de raisonnable, ni comment on trouvera des conciles œcuméniques, si ceux-ci ne le sont pas. Secondement, posons le cas qu'un homme de bonne foi y trouve de grandes apparences à l'encontre; la question sera, si les choses définies par ces conciles étaient déjà auparavant nécessaires au salut, ou non. Si elles l'étaient, il faut dire que les apparences contraires à la forme légitime du concile ne sauveront pas cet homme; mais si les points définis n'étaient pas nécessaires avant la définition, je dirais que la conscience de cet homme est en sûreté.

A la troisième question, si une telle excuse n'ouvre point la porte à ceux qui voudront ruiner l'autorité des conciles, j'oserais répondre que non, et je dirai que ce serait un scandale plutôt pris que donné. Il s'agit de la mineure, ou du fait particulier d'un certain concile; savoir, s'il a toutes les conditions requises à un concile œcuménique, sans que la majeure de l'autorité des conciles en reçoive de la difficulté. Cela fait seulement voir que les choses humaines ne sont jamais sans quelque inconvénient, et que les meilleurs règlements ne sauraient exclure tous les abus *in fraudem legis*. On ne saurait rejeter en général l'exception du juge incompétent ou suspect, bien que les chicaneurs en abusent. Rien n'est sujet à de plus grands abus, que la torture ou la question des criminels; cependant on aurait bien de la peine à s'en passer entièrement. Un homme peut s'inscrire en faux contre une écriture qui ressemble à la sienne, et demander la comparaison des écritures. Cela donne moyen de chicaner contre le droit le plus liquide; mais

on ne saurait pourtant retrancher ce remède en général. J'avoue qu'il est dangereux de fournir des prétextes pour douter des conciles : mais il n'est pas moins dangereux d'autoriser des conciles douteux, et d'établir par là un moyen d'opprimer la vérité.

Quant à la quatrième question, si je doute que les décrets du concile de Trente soient aussi bien reçus en France et en Allemagne, qu'en Italie ou en Espagne, je pourrais me rapporter au sentiment de quelques docteurs espagnols ou italiens, qui reprochent aux Français de s'éloigner en certains points de la doctrine de ce concile, par exemple à l'égard de ce qui est essentiel à la validité du mariage : ce qui n'est pas seulement de discipline, mais encore de doctrine, puisqu'il s'agit de l'essence d'un sacrement. Mais, sans m'arrêter à cela, je répondrai, comme j'ai déjà fait : quand toute la doctrine du concile de Trente serait reçue en France, qu'il ne s'ensuit point qu'on l'ait reçue comme venue du concile œcuménique de Trente, puisqu'on a si souvent mis en doute cette qualité de ce concile.

La cinquième question est d'une plus grande discussion ; savoir, si tout ce qui a été défini à Trente passait déjà généralement pour catholique et de foi avant cela, lorsque Luther commença d'enseigner sa doctrine. Je crois qu'on trouvera quantité de passages de bons auteurs, qui ont écrit avant le concile de Trente, et qui ont révoqué en doute des choses définies dans ce concile. Les livres des protestants en sont pleins, et il est très-sûr que depuis on n'a plus osé parler si librement. C'est pourquoi les livres appelés *Indices expurgatorii* ont trouvé tant de choses à retrancher dans les auteurs antérieurs. Je crois qu'un passage d'un habile homme, comme Erasme, mérite autant de réflexion que quantité d'écrivains du bas ordre, qui ne font que se copier les uns les autres. Mais, quand on accorderait que toutes ces décisions passaient déjà pour véritables, selon la plus commune opinion, il ne s'ensuit point qu'elles passaient toujours pour être de foi, et il semble que les anathèmes du concile de Trente ont bien changé l'état des choses. Enfin, quand ces décisions auraient déjà été enseignées comme de foi par la plupart des docteurs, on retomberait dans la première question, pour savoir si ces sortes d'opinions communes sont infaillibles, et peuvent passer pour la voix de l'Eglise.

En écrivant ceci, je reçois l'avis que vous me donnez, Monseigneur, d'avoir reçu le reste de l'écrit de M. l'abbé Molanus. Nous attendrons la grâce, que vous nous faites espérer, de voir votre jugement là-dessus. Je ne doute point qu'il ne soit aussi équitable que solide. On a fait ici de très-grands pas pour satisfaire à ce qu'on a jugé dû à la charité et à l'amour de la paix. On s'est approché des bords de la rivière de Bidassoa, pour passer un jour dans l'île de la Conférence [1]. On a quitté exprès toutes ces manières qui sentent la dispute, et tous ces airs de supériorité que chacun a coutume de donner à son parti ; *et quidquid ab utraque parte dici potest, etsi ab utraque parte vere dici non possit ;* cette fierté choquante, ces expressions de l'assurance où chacun est en effet, mais dont il est inutile et même déplaisant de faire parade auprès de ceux qui n'en ont pas moins de leur part. Ces façons servent à attirer de l'applaudissement des lecteurs entêtés, et ce sont ces façons qui gâtent ordinairement les colloques, où la vanité de plaire aux auditeurs, et de paraître vainqueur, l'emporte sur l'amour de la paix : mais rien n'est plus éloigné du véritable but d'une conférence pacifique. Il faut qu'il y ait de la différence entre des avocats qui plaident, et entre des entremetteurs qui négocient. Les uns demeurent dans un éloignement affecté, et dans des réserves artificieuses ; et les autres font connaître, par toutes leurs démarches, que leur intention est sincère, et portée à faciliter la paix. Comme vous avez fait louer votre modération, Monseigneur, en traitant les controverses publiquement, que ne doit-on pas attendre de votre candeur, quand il s'agit de répondre à celle des personnes qui marquent tant de bonnes intentions ? Aussi peut-on dire que le blâme de la continuation du schisme doit tomber sur ceux qui ne font pas tout ce qu'ils peuvent pour le lever, surtout dans les occasions qui les doivent inviter, et qu'à peine un siècle a coutume d'offrir. Quand il n'y aurait que la grandeur et les lumières infiniment relevées de votre monarque, si capable de faire réussir ce qu'il approuve, jointes aux dispositions d'un Pape qui semble avoir la pureté du zèle d'Innocent XI, sans en avoir l'austérité, vous jugeriez bien qu'il serait inexcusable de n'en point profiter.

Mais vous voyez qu'il y a encore d'autres raisons qui donnent de l'espérance. Un empereur des plus éclairés dans les affaires, qui aient jamais été, et des plus zélés pour la foi, y contribue ; un prince protestant des plus propres, par son mérite personnel et par son autorité, de faire réussir une grande affaire, y prend quelque part ; des théologiens séculiers et réguliers, célèbres

[1] L'auteur fait allusion à ce qui se fit dans l'île des Faisans, formée par la rivière de Bidassoa. Le cardinal Mazarin et D. Mendez de Haro, plénipotentiaires des rois de France et d'Espagne, y conclurent un traité de paix, le 7 novembre 1659. *(Edit. de Paris.)*

de part et d'autre, travaillent à aplanir le chemin, et commencent d'entrer en matière par l'unique ouverture que la nature des choses y semble avoir laissée, pour se rapprocher, sans que chacun s'éloigne de ses principes. Votre réputation y peut donner le plus grand poids du monde, et vous vous direz assez à vous-même, sans moi, que plus on est capable de faire du bien, et que ce bien est grand, plus on est responsable des omissions.

Toute la question se réduit à ce point essentiel de votre côté : S'il serait permis en conscience aux Eglises unies avec Rome d'entrer en union ecclésiastique avec des Eglises soumises aux sentiments de l'Eglise catholique, et prêtes à être même dans la liaison de la hiérarchie romaine, mais qui ne demeurent pas d'accord de quelques décisions, parce qu'elles sont portées, par des apparences très-grandes et presque insurmontables à leur égard, à ne point croire que l'Eglise catholique les ait autorisées, et qui d'ailleurs demandent une réformation effective des abus que Rome même ne peut approuver. Je ne vois pas quel crime votre parti commettrait par cette condescendance. Il est sûr qu'on peut entretenir l'union avec de telles gens, qui se trompent sans malice. Les points spéculatifs, qui resteraient en contestation, ne paraissent pas des plus importants; puisque plusieurs siècles se sont passés sans que les fidèles en aient eu une connaissance fort distincte. Il me semble qu'il y a des contestations tolérées dans la communion romaine, qui sont autant ou peut-être plus importantes que celles-là; et j'oserais croire que si l'on feignait que les Eglises septentrionales fussent unies effectivement avec les vôtres, à ces opinions près, vous seriez fâché de voir rompre cette union, et que vous dissuaderiez la rupture de tout votre pouvoir à ceux qui la voudraient entreprendre.

Voilà sur quoi tout roule à présent : car de parler de rétractations, cela n'est pas de saison. Il faut supposer que de l'un et de l'autre côté on parle sincèrement : et puisqu'on s'est épuisé en disputes, il est bon de voir une fois ce qu'il est possible de faire sans y entrer, sauf à les diminuer par des éclaircissements, par des réformations effectives des abus reconnus, et par toutes les démarches qu'on peut faire en conscience, et par conséquent qu'on doit faire, s'il est possible, pour faciliter un si grand bien, en attendant que l'Eglise, par cela même, soit mise en état de venir à une assemblée, par laquelle Dieu mette fin au reste du mal. Mais je m'aperçois de la faute que je fais de m'étendre sur des choses que vous voyez d'un clin d'œil, et mieux que moi. Je prie Dieu de vous conserver longtemps pour contribuer au bien des âmes, tant par vos ouvrages que par l'estime que le plus grand, ou, pour parler avec M. Pellisson, le plus roi entre les rois, a conçue de votre mérite. Je ne saurais mieux marquer que par un tel souhait, le zèle avec lequel je suis, Monseigneur, votre très-humble et obéissant serviteur,

G.-G. Leibnitz.

P. S. Il est peut-être inutile que je dise que ce qu'on vous envoie, Monseigneur, peut encore être communiqué à M. Pellisson, dont on se promet le même ménagement.

LETTRE IX.

MADAME DE BRINON A BOSSUET.

Ce 6 avril 1692.

Madame la duchesse de Hanovre commençait à s'impatienter, Monseigneur, de ce que vous ne disiez mot sur les écrits de M. l'abbé Molanus, et elle en tirait quelque mauvais présage ; mais la lettre que vous écrivez à M. Leibnitz, que j'ai lue à madame de Maubuisson, comme votre grandeur me l'a ordonné, la rassurera. Par malheur pour la diligence, elle a attendu ici quatre jours, parce que la poste d'Allemagne ne part que deux fois la semaine. Il me semble, Monseigneur, que Dieu m'a associée au grand ouvrage de la réunion des protestants d'Allemagne, puisqu'il a permis qu'on m'ait adressé les premières objections pour les envoyer à M. Pellisson, et que depuis j'ai eu l'honneur de faire tenir les lettres de part et d'autre, et d'en écrire quelquefois moi-même, qui n'ont pas été inutiles pour réveiller du côté de l'Allemagne leurs bons desseins.

Je me suis sentie, Monseigneur, pressée intérieurement (et Dieu veuille que ce soit son esprit qui m'ait conduite !) d'écrire à M. Leibnitz, pour l'engager à prendre garde de revenir à l'Eglise avec un cœur contrit et humilié, sans lui faire de conditions onéreuses, comme est celle de la réformation qu'il demande des abus, que l'Eglise souhaite plus qu'eux dans ses enfants. Je lui mande, le plus doucement qu'il m'est possible, qu'elle n'a point attendu après la réunion des protestants pour réformer des abus que l'intérêt d'un côté, et la simplicité du peuple peut avoir établis dans le culte extérieur que nous rendons aux saints; que tous les pasteurs vigilants y travaillent sans relâche, et que, depuis que j'ai l'usage de ma raison, j'ai toujours ouï blâmer et reprendre sévèrement dans l'Eglise la superstition; mais qu'il n'est pas facile de remédier à plusieurs abus sur lesquels tout le monde n'entend pas raison; que la foi des particuliers

ne doit point être intimidée là-dessus, puisque les fautes sont personnelles, et que Dieu ne nous jugera que sur nos devoirs et non pas sur ceux des autres; que c'est à lui à séparer la zizanie d'avec le bon grain, et que, pour ne donner aucun prétexte à la désunion des Chrétiens, il avait souffert dans sa compagnie et dans celle de ses apôtres le plus méchant homme du monde, qui était Judas. Je lui dis que, revenant à l'Eglise dans l'unique motif de se réunir à son chef, et de cesser d'être schismatique, il fallait imiter l'enfant prodigue, dire simplement [1] : « J'ai péché, et je « ne suis pas digne d'être appelé votre enfant ; » ce qui serait propre à exciter notre mère à tuer le veau gras en leur faveur, c'est-à-dire à leur accorder avec charité tout ce qui ne choquerait pas la religion en chose essentielle.

J'ai cru qu'étant, comme je suis une personne sans conséquence, je pouvais sans rien risquer écrire bonnement à M. Leibnitz, qui est le plus doux du monde et le plus raisonnable, ce qui me paraissait de sa proposition de réformer l'Eglise, eux qui n'ont erré que pour l'avoir voulu faire mal à propos. Je me suis déjà aperçue que quelques autres petits avis, que je lui ai donnés à la traverse, n'ont pas fait de mal dans les suites, et qu'il est impossible que ma franchise puisse rien troubler. Au contraire, il m'en saura gré, ce me semble, de la manière dont Dieu m'a fait la grâce de lui tourner tout cela, et puis une personne comme moi est sans conséquence pour eux. Je suis ravie, Monseigneur, que vous soyez content de M. l'abbé Molanus : c'est un homme en qui madame la duchesse de Hanovre a une fort grande confiance. Dieu veuille bénir tous vos soins et toutes vos prières. Je suis, avec un très-profond respect, votre très-humble et très-obéissante servante,

S^r^. M. de Brinon.

LETTRE XI.

DE LEIBNITZ A BOSSUET.

A Hanovre ce 18 avril 1692.

Monseigneur,

Je ne veux pas tarder un moment de répondre à votre lettre [2] pleine de bonté, d'autant qu'elle m'est venue justement le lendemain du jour où je m'étais avisé d'un exemple important, qui peut servir dans l'affaire de la réunion. Vous avez toutes les raisons du monde de dire qu'on ne doit point prendre pour facile ce qui, dans le fond, ne l'est point. Je vous avoue que la chose est difficile par sa nature et par les circonstances, et je ne me suis jamais figuré de la facilité dans une si grande affaire. Mais il s'agit d'établir avant toutes choses ce qui est possible ou loisible. Or, tout ce qui a été fait, et dont il y a des exemples approuvés dans l'Eglise, est possible; et il semble que le parti des protestants est si considérable, qu'on doit faire pour eux tout ce qui se peut. Les calixtins de Bohême l'étaient bien moins : ce n'était qu'une partie d'un royaume. Cependant vous voyez, par la lettre exécutoriale des députés du concile de Bâle, que je joins ici, qu'en les recevant on a suspendu à leur égard un décret notoire du concile de Constance; savoir, celui qui décide que l'usage des deux espèces n'est pas commandé à tous les fidèles. Les calixtins ne reconnaissant point l'autorité du concile de Constance, et n'étant point d'accord avec ce décret, le Pape Eugène et le concile de Bâle passèrent par-dessus cette considération, et n'exigèrent point d'eux de s'y soumettre; mais renvoyèrent l'affaire à une nouvelle décision future de l'Eglise. Ils mirent seulement cette condition, que les calixtins réunis devaient croire ce qu'on appelle la concomitance ou la présence de Jésus-Christ tout entier sous chacune des espèces, et admettre par conséquent que la communion sous une espèce est entière et valide, pour parler ainsi, sans être obligé de croire qu'elle est licite. Ces concordats entre les députés du concile et ceux des Etats calixtins de la Bohême et de la Moravie, ont été ratifiés par le concile de Bâle. Le Pape Eugene en fit connaître sa joie par une lettre écrite aux Bohémiens : encore

[1] *Luc*, xv, 21. — [2] Nous n'avons pu trouver cette lettre à laquelle répond Leibnitz. *(Edit. de Paris.)* — Grâce aux laborieuses et intelligentes recherches des éditeurs modernes des *Œuvres de Bossuet*, nous sommes en possession de cette lettre. Nous en extrayons le passage suivant, relatif à nos matières.

« A Meaux, 30 mars 1692.

« Monsieur, je suis obligé de vous dire que madame la marquise de Béthune m'a dit à Chantilly, où je fus saluer le Roi lorsqu'il y passa pour aller commander ses armées en personne, qu'elle avait un livre à me rendre de la part de madame la duchesse de Hanovre. Ce m'est un grand honneur qu'une telle princesse veuille bien se souvenir de moi. J'ai reçu le livre par la voie de M. Pelisson, comme vous avez pris la peine de me le mander. Il me semble qu'il démontre parfaitement que les catholiques ont très-bien connu, et devant et après Luther, la justification gratuite et la confiance en Jésus-Christ seul ; et cela étant, je ne sais si on peut lire sans quelque honte les menteries de Luther et de ses disciples et même celles de la *Confession d'Augsbourg* et de l'*Apologie*, où l'on parle toujours de cet article comme du grand article de la réforme luthérienne, entièrement oublié dans l'Eglise.

J'ai voulu, monsieur, lire tout ce livre avant que de faire mettre au net ma réponse sur le projet d'union, pour voir si elle me donnerait lieu d'y ajouter quelque chose. Vous l'aurez dans peu, s'il plaît à Dieu, je suis fâché de faire si longtemps attendre si peu de chose, vous voyez bien les raisons du délai, et j'espère qu'on me le pardonnera...

Je suis et serai toujours avec une estime et une inclination particulière,

Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. Benigne, *Evêque de Meaux.*

Léon X, longtemps après, déclara qu'il les approuvait ; et Ferdinand promit de les maintenir. Cependant ce n'était qu'une poignée de gens : un seul Zisca les avait rendus considérables : un seul Procope les maintenait par sa valeur : pas un prince ou Etat souverain, point d'évêque ni d'archevêque y prenait part. Maintenant c'est quasi tout le Nord qui s'oppose au Sud de l'Europe ; c'est la plus grande partie des peuples germaniques opposée aux Latins. Car l'Europe se peut diviser en quatre langues principales, la grecque, la latine, la germanique et la sclavonne. Les Grecs, les Latins et les Germains font trois grands partis dans l'Eglise : la sclavonne est partagée entre les autres. Car les Français, Italiens, Espagnols, Portugais, sont latins et romains : les Anglais, Ecossais, Danois, Suédois, sont germains et protestants : les Polonais, Bohémiens et Russes ou Moscovites, sont sclavons ; et les Moscovites avec les peuples de la même langue, qui ont été soumis aux Ottomans, et une bonne partie de ceux qui reconnaissent la Pologne, suivent le rite grec.

Jugez, Monseigneur, si la plus grande partie de la langue germanique ne mérite pas pour le moins autant de complaisance qu'on en a eu pour les Bohémiens. Je vous supplie de bien considérer cet exemple, et de me dire votre sentiment là-dessus. Ne vaudrait-il pas mieux, pour Rome et pour le bien général, de regagner tant de nations, quand on devrait demeurer en différend sur quelques opinions, durant quelque temps, puisqu'il est vrai que ces différends seraient encore moins considérables que quelques-uns de ceux qui sont tolérés dans l'Eglise romaine, tel qu'est, par exemple, le point de la nécessité de l'amour de Dieu, et le point du probabilisme, pour ne rien dire du grand différend entre Rome et la France ? Cependant, si l'affaire était traitée comme il faut, je crois que les protestants pourraient un jour s'expliquer sur les dogmes, encore plus favorablement qu'il ne semble d'abord, surtout s'ils voyaient des marques d'un véritable zèle pour la réforme effective des abus reconnus, particulièrement en matière de culte. Et en effet, je suis persuadé en général qu'il y a plus de difficulté dans les pratiques que dans les doctrines.

Le Père Denis, Capucin, a été recteur de théologie, et maintenant il est gardien à Hildesheim. Dans sa *Via pacis*, il traite de la justification, du mérite des œuvres et matières semblables, et allègue un grand nombre de passages des auteurs de son parti, qui parlent d'une manière que les protestants peuvent approuver.

J'ai eu l'honneur de parler des sciences avec M. de la Loubère; mais je croyais que c'était plutôt de mathématiques que de philosophie. Il est vrai que j'ai encore fort pensé autrefois sur la dernière, et que je voudrais que mes opinions fussent rangées, pour pouvoir être soumises à votre jugement. Si vous ne me sembliez ordonner d'en toucher quelque chose, je croirais qu'il serait mal à propos de vous en entretenir. Car, quoique vous soyez profond en toutes choses, vous ne pouvez pas donner du temps à tout dans le poste élevé où vous êtes. Or, pour ne rien dire de la physique particulière, quoique je sois persuadé que naturellement tout est plein, et que la matière garde sa dimension, je crois néanmoins que l'idée de la matière demande quelque autre chose que l'étendue, et que c'est plutôt l'idée de la force qui fait celle de la substance corporelle, et qui la rend capable d'agir et de résister. C'est pourquoi je crois qu'un parfait repos ne se trouve nulle part, que tout corps agit sur tous les autres à proportion de la distance ; qu'il n'y a point de dureté ni de fluidité parfaite et qu'ainsi il n'y a point de premier ni de second élément ; qu'il n'y a point de portion de matière si petite dans laquelle il n'y ait un monde infini de créatures. Je ne doute point du système de Copernic : Je crois avoir démontré que la même quantité de mouvement ne se conserve point, mais bien la même quantité de force. Je tiens aussi que jamais changement ne se fait par saut; par exemple, du mouvement au repos, ou au mouvement contraire ; et qu'il faut toujours passer un infinité de degrés moyens, bien qu'ils ne soient pas sensibles ; et j'ai quantité d'autres maximes semblables, et bien des nouvelles définitions qui pourraient servir de fondement à des démonstrations. J'ai envoyé quelque chose à M. Pellisson, sur ses ordres, touchant la force, parce qu'elle sert à éclaircir la nature du corps; mais je ne sais si cela mérite que vous jetiez les yeux dessus.

J'ajouterai un mot de M. de Seckendorf : son livre est long ; mais cela n'est pas un défaut à l'égard des choses qui sont bonnes. Cependant je l'exhortai d'abord à en donner un abrégé, ce qui se fera bientôt. Il a une infinité de choses qui n'étaient pas bien connues. Je ne sais si on se peut plaindre de l'ordre; car il suit celui des temps. On reconnaît partout la bonne foi et l'exactitude. Il pouvait retrancher bien des choses ; mais c'est de quoi je ne me plains jamais, surtout à l'égard des livres qui ne sont pas faits pour le plaisir. Il y a de bons registres : le style, les expressions, les réflexions marquent le jugement et l'érudition de l'auteur. Son âge avancé a fait qu'il s'est borné à la mort de Luther; et pour aller à la formule de concorde, il aurait fallu

avoir à la main les archives de la Saxe électorale, comme il a eu celles de la Saxe ducale. Avec toute la grande opinion que j'ai du savoir, des lumières et de l'honnêteté de M. de Seckendorf, je lui trouve quelquefois des sentiments et des expressions rigides; mais c'est en conséquence du parti, et il ne faut pas trouver mauvais qu'une personne parle suivant sa conscience. Aussi sait-on assez que les Saxons supérieurs sont plus rigides que les théologiens de ces provinces de la Basse-Saxe.

Pour ce qui est de l'*Histoire de la Concorde*, les deux livres contraires, l'un d'Hospinien, appelé *Concordia discors*, l'autre de Hutterus, appelé *Concordia concors*, opposé au premier, en rapportent beaucoup de particularités. Je m'imagine qu'il y aura des gens qui se chargeront de la continuation de l'Histoire de M. de Seckendorf. Je demeure d'accord qu'il y a beaucoup de choses dans le livre de celui-ci, qui regardent plutôt le cabinet que la religion : mais il a cru, avec raison, que cela servirait à faire mieux connaître la conduite des princes protestants; d'autant plus que ceux qui tâchent de la décrier prétendent que le contrecoup en doit rejaillir sur la religion. Puisque madame la marquise de Béthune passe par ici, je profite de l'occasion pour vous envoyer le livre du P. Denis, et j'adresserai le paquet à M. Pellisson.

J'ai oublié de dire ci-dessus que je demeure d'accord que tout se fait mécaniquement dans la nature : mais je crois que les principes mêmes de la mécanique, c'est-à-dire les lois de la nature, à l'égard de la force mouvante, viennent des raisons supérieures et d'une cause immatérielle, qui fait tout de la manière la plus parfaite; et c'est à cause de cela, aussi bien que de l'infini enveloppé en toute chose, que je ne suis pas du sentiment d'un habile homme, auteur des *Entretiens de la pluralité des mondes* [1], qui dit à sa marquise qu'elle aura eu sans doute une plus grande opinion de la nature, que maintenant qu'elle voit que ce n'est que la boutique d'un ouvrier; à peu près comme le roi Alphonse, qui trouva le système du monde fort médiocre. Mais il n'en avait pas la véritable idée; et j'ai peur que le même ne soit arrivé à cet auteur, tout pénétrant qu'il est, qui croit à la cartésienne, que toute la machine de la nature se peut expliquer par certains ressorts ou éléments. Mais il n'en est pas ainsi, et ce n'est pas comme dans les montres, où l'analyse étant poussée jusqu'aux dents des roues, il n'y a plus rien à considérer. Les machines de la nature sont machines partout, quelque petite partie qu'on y prenne, ou plutôt la moindre partie est un monde infini à son tour, et qui exprime même à sa façon tout ce qu'il y a dans le reste de l'univers. Cela passe notre imagination ; cependant on sait que cela doit être, et toute cette variété infiniment infinie est animée dans toutes ses parties par une sagesse architectonique plus qu'infinie. On peut dire qu'il y a de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique, et, pour parler ainsi, de la morale partout; et ce qui est surprenant, à prendre les choses dans un sens, chaque substance agit spontanément, comme indépendante de toutes les autres créatures, bien que, dans un autre sens, toutes les autres l'obligent à s'accommoder avec elles ; de sorte qu'on peut dire que toute la nature est pleine de miracles de raison, et qui deviennent miracles à force d'être raisonnables, d'une manière qui nous étonne. Car les raisons s'y poussent à un progrès infini, où notre esprit, bien qu'il voie que cela se doit, ne peut suivre par sa compréhension. Autrefois on admirait la nature sans y rien entendre, et on trouvait cela beau. Dernièrement on a commencé à la croire si aisée, que cela est allé à un mépris, et jusqu'à nourrir la fainéantise de quelques nouveaux philosophes, qui s'imaginèrent en savoir déjà assez. Mais le véritable tempérament est d'admirer la nature avec connaissance, et d'y reconnaître que plus on y avance, plus on découvre de merveilleux, et que la grandeur et la beauté des raisons mêmes, est ce qu'il y a de plus étonnant et de moins compréhensible à la nôtre. Je suis allé trop loin, en voulant remplir le vide de ce papier. J'en demande pardon, et je suis avec zèle et reconnaissance, Monseigneur, votre très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

[1] M. de Fontenelle.

LETTRE XII.

BOSSUET A PELLISSON.

A Meaux, ce 7 Mai 1692.

J'ai vu, Monsieur, la pièce que vous envoie M. Leibnitz sur les calixtins. Il n'y paraît autre chose qu'une sainte économie du concile et de ses légats, pour les attirer à cette sainte assemblée. La discussion qu'on leur offre dans le concile de Bâle, n'est pas une discussion entre les juges, comme si la chose était encore en suspens après celui de Constance ; mais une discussion amiable avec les contredisants, pour les instruire. Cela n'est rien moins qu'une suspension du concile de Constance. Les calixtins cependant s'obligeaient à consulter le concile : ils y venaient pour y être enseignés. On espérait qu'en y comparaissant, la majesté, la charité, l'autorité du concile qu'ils reconnaissaient, achèveraient leur conversion ; finalement, la question qu'on re-

mettait au concile y fut terminée par une décision conforme en tout point à celle du concile de Constance.

Si cette affaire eut peu de succès, ce ne fut pas la faute du concile, qui poussa la condescendance jusqu'au dernier point où l'on pouvait aller, sans blesser la foi et l'autorité des jugements de l'Eglise. Voilà ce qu'il est aisé de justifier par pièces. Si vous savez quelque chose de particulier sur ce fait, vous m'obligerez de m'en faire part avant que j'envoie ma réponse. Il faut aussi bien observer que les calixtins ne demandaient pas de prendre séance dans le concile; mais qu'eux et leurs prêtres reconnaissaient celui de Bâle, qui n'était composé que de Catholiques. Voilà, Monsieur, la substance de ma réponse, que je vous enverrai enrichie de vos avis, si vous en avez quelques-uns à me donner. Si vous croyez même qu'il presse de faire quelque réponse, vous pouvez faire passer cette lettre à M. Leibnitz : il verra du moins qu'on fait attention à ses remarques. Celle qu'il fait sur le concile de Florence, où les Grecs sont admis à décider la question avec les Latins dans la session publique, serait quelque chose, n'était qu'avant de les y admettre, on était convenu de tout avec eux dans les disputes et congrégations tenues entre les prélats. Tout cela est expliqué dans mes Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé Molanus. Si ma réponse est tardive, il le faut attribuer aux occupations d'un diocèse; et si elle est un peu longue, c'est qu'il a fallu travailler, non pas seulement à montrer les difficultés, mais à proposer de notre côté les expédients. S'il vous en vient d'autres que ceux que je propose, je profiterai de vos lumières ; mon esprit, comme le vôtre, étant de pousser la condescendance jusqu'à ses dernières limites, autant qu'il dépend de nous.

Quand vous aurez reçu le livre du Capucin, intitulé *Via pacis*, que M. Leibnitz veut bien vous envoyer pour moi, je vous prie de m'en donner avis.

La pièce de M. Leibnitz est en substance dans Raynaldus, et, si je m'en souviens bien, dans les Conciles du P. Labbe. Mais je ne l'avais pas vue si entière qu'il vous l'envoie; et il serait curieux pour l'histoire de savoir d'où elle est prise [1]: du reste, elle est conforme à tout ce qu'on a déjà. Elle pourrait être aussi dans Coclœus, que je n'ai point ici. J'attends, Monsieur, une réponse. Vous ne parlez point si vous serez du voyage. J'aurais bien de la joie de vous embrasser à Chantilly, où je me rendrai, s'il plaît à Dieu.

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

[1] Elle est mot à mot, comme nous l'avons remarqué, dans Goldats.

LETTRE XIII.

PELLISSON A BOSSUET.

A Paris, ce 19 Juin 1792.

Je dois réponse, Monseigneur, à la dernière de vos lettres; mais il n'y a rien de pressé, et j'attendais votre écrit. Il est venu ces jours passés, et m'a trouvé embarrassé de beaucoup d'affaires pour autrui, que je ne pouvais interrompre : de sorte que j'ai failli à vous le renvoyer sans le voir, de peur de vous le faire trop attendre, sachant bien que c'est un honneur et un plaisir que vous avez voulu me faire, mais dont vous n'aviez aucun besoin, ni ne pouviez tirer aucun avantage. Cependant j'ai mieux aimé prendre le parti de le voir à diverses reprises, et de vous en renvoyer la moitié avec fort peu de remarques, et assez inutiles. Votre ecclésiastique m'ayant dit qu'il pouvait s'en retourner vendredi, qui est demain, je verrai le reste incessamment, et en ferai un autre paquet, ou rouleau cacheté, que j'enverrai à votre hôtel. Toute cette première partie m'a semblé très-bien entendue, et très-propre à faire un bon effet, nonobstant les grandes difficultés du dessein, que vous remarquez vous-même, mais qui ne doivent pas nous faire perdre courage.

Je suis bien aise que vous ayez trouvé bon et utile le livre du Capucin. Il faut vous dire, Monseigneur, qu'un gentilhomme suédois, nommé Micander, homme de quelque littérature, mais que je ne connaissais pas, ayant lu le livre *De la tolérance des religions* [1], vint céans avec un religieux de l'abbaye, qui y laissa un billet et un écrit latin qu'il me priait de voir ; parce que le gentilhomme partait dans trois jours pour l'Angleterre. L'écrit était un projet d'accommodement : le titre portait qu'il était fait par un évêque catholique : mais il se trouva que l'écriture était très-mauvaise, pleine d'abréviations, et telle enfin que je me fis beaucoup de mal aux yeux et à la tête pour en avoir voulu déchiffrer quatre ou cinq pages. Le Suédois vint me dire adieu en partant; je le lui rendis : il me promit de m'en envoyer copie de Hollande, où il doit passer. Il me dit que l'auteur était l'évêque de Neustadt. Je ne sais si vous n'avez point vu cela autrefois. L'écrit commençait par l'exemple de la défense du sang et des choses étouffées, que les apôtres ont autorisée pour un temps, encore qu'ils ne la crussent pas bonne; et le reste de ce que j'ai vu, avait aussi beaucoup de rapport à l'écrit de M. l'abbé Molanus.

J'écrirai à M. Leibnitz au premier moment de loisir que je trouverai; car je lui dois une ré-

[1] Pellisson est auteur de ce livre.

ponse. Je lui demanderai d'où il a appris ce qu'il vous a envoyé du concile de Bâle. Il m'en a fait un grand article à moi-même : mais vous y avez si bien et si parfaitement répondu, que je le renverrai simplement à votre écrit. Je vous rends, Monseigneur, mille très-humbles grâces de toutes vos bontés, et suis toujours à vous avec tout le respect possible.

PELLISSON-FONTANIER.

LETTRE XIV.

LEIBNITZ A PELLISSON.

Ce 3 Juillet 1692.

Nous avons appris que les Réflexions de M. l'évêque de Meaux sont achevées; et nous espérons, Monsieur, que vous nous communiquerez vos propres pensées sur le même sujet, et que vous nous direz surtout votre sentiment sur la condescendance du concile de Bâle envers les calixtins, qui lui a fait suspendre à leur égard les décrets du concile de Constance, contre ceux qui soutenaient que les deux espèces étaient *ex præcepto*; ce qui paraît être, *in terminis*, le cas que nous traitons, et non une simple concession de l'usage des deux espèces, sur laquelle il ne peut y avoir de difficulté.

Nous nous attendons qu'on viendra à l'essentiel de la question ; savoir, si ceux qui sont prêts à se soumettre à la décision de l'Eglise, mais qui ont des raisons de ne pas reconnaître un certain concile pour légitime, sont véritablement hérétiques: et si une telle question n'étant que de fait, les choses ne sont pas à leur égard *in foro poli*; et lorsqu'il s'agit de l'affaire de l'Eglise et du salut, comme si la décision n'avait pas été faite, puisqu'ils ne sont pas opiniâtres. La condescendance du concile de Bâle semble appuyée sur ce fondement.

LETTRE XV.

BOSSUET A MADAME DE BRINON.

(Extrait).

Ce 3 Juillet 1692.

Je voudrais, dans les matières importantes, un raisonnement tout sec, sans agrément, sans beautés, semblable à celui dont les gens qui tiennent des livres de compte, ou les arpenteurs, se servent à l'égard des nombres et des lignes. Tout est admirable dans M. de Meaux et M. Pellisson : la beauté et la force de leurs expressions aussi bien que leurs pensées, me charment jusqu'à me lier l'entendement. Mais quand je me mets à examiner leurs raisons en logicien et en calculateur, elles s'évanouissent de mes mains; et quoiqu'elles paraissent solides, je trouve alors qu'elles ne concluent pas tout à fait tout ce qu'on en veut tirer. Plût à Dieu qu'ils pussent se dispenser d'épouser tous les sentiments de parti! On a souvent décidé des questions non nécessaires. Si ces décisions se pouvaient sauver par des interprétations modérées, tout irait bien. On ne pourra du moins, ce semble, guérir les défiances des protestants que par la suspension de certaines décisions. Mais la question est, si l'Eglise en pourra venir là sans faire tort à ses droits. J'ai trouvé un exemple formel, où l'Eglise l'a pratiqué : sur quoi nous attendons le sentiment de M. Meaux et de M. Pellisson, et surtout le reste de l'écrit de M. Molanus.

Nous espérons que tant nos écrits que les censures seront ménagées et tenues secrètes, hors à des personnes nécessaires: publier ces choses sans sujet, c'est en empêcher l'effet. C'est pourquoi madame la duchesse a été surprise de voir par la lettre de madame sa sœur, l'abbesse de Maubuisson, qu'on pensait à les imprimer: peut-être y a-t-il du malentendu [1]. En tout cas, je vous supplie, Madame, de faire connaître l'importance du secret, afin que ni M. l'évêque de Neustadt, ni M. Molanus n'aient sujet de se plaindre de moi.

LETTRE XVI.

MADAME DE BRINON A BOSSUET.

Juillet 1692.

Voilà, Monseigneur, une lettre que j'ai reçue de M. Leibnitz depuis deux heures; je l'envoie aussitôt à notre cher ami M. Pellisson, pour vous la faire tenir. Je crois qu'il est bon que vous lisiez la lettre qu'il m'écrit, dont je tire un bon et mauvais augure, selon qu'il est plus ou moins sincère. C'est un homme dont l'esprit naturel combat contre les vérités surnaturelles, et qui attribue à l'éloquence les traces que la vérité fait dans son esprit: mais quand la grâce voudra bien venir au secours de ses doutes, j'espère, Monseigneur, qu'il sera moins vacillant. Je mande à M. Pellisson la route que je voudrais bien que pût prendre votre réponse à M. Molanus. J'espère que Votre Grandeur nous l'aura fait traduire; et c'est cette traduction qui a fait l'équivoque dont M. Leibnitz se plaint. Je suis persuadé, Monseigneur, que plus cette affaire se rend difficile, et plus votre courage augmente pour la soutenir. C'est une œuvre qui doit être traversée: mais avec tout cela j'espère qu'elle réussira, et que Dieu bénira votre zèle et celui de M. Pellisson, qui est capable de faire un miracle, s'il est joint à la foi qui est nécessaire pour

[1] M. de Meaux ayant promis de traduire en français ses *Réflexions*, composées en latin pour les théologiens de Hanovre, comme il fit en effet en faveur de madame la duchesse de Hanovre, cela fit croire que c'était pour les imprimer; ce qu'il n'avait pas dessein de faire, et ce qu'il ne fit pas non plus. *(Edit. de Paris.)*

son accomplissement. Je vous demande, Monseigneur, votre bénédiction, et la participation que vous m'avez promise en vos prières et en vos bonnes grâces. De ma part, je prie Dieu qu'il vous conserve, et qu'il vous sanctifie de plus en plus.

Sœur de Brinon.

LETTRE XVII.

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Hanovre, ce 13 juillet 1692.

Monseigneur,

Je suis bien aise que le livre du révérend P. Denis, gardien des Capucins de Hildesheim, ne vous a point déplu. Ce Père est de mes amis, et il était autrefois à Hanovre, dans l'hospice que les Capucins avaient ici du temps de feu Mgr le duc Jean Frédéric. Il se contente de faire voir que les bons sentiments ont été en vogue depuis longtemps dans son parti, sans en tirer aucune fâcheuse conséquence contre la Réforme; comme il semble que vous faites, Monseigneur, dans la lettre que vous me faites l'honneur de m'écrire. Les protestants raisonnables, bien loin de se fâcher d'un tel ouvrage, en sont réjouis; et rien ne leur saurait être plus agréable que de voir que les sentiments qu'ils jugent les meilleurs soient approuvés jusque dans l'Eglise romaine. Ils ont déjà rempli des volumes de ce qu'ils appellent catalogues des témoins de la vérité; et ils n'appréhendent point qu'on infère l'inutilité de la Réforme. Au contraire, rien ne sert davantage à leur justification, que les suffrages de tant de bons auteurs, qui ont approuvé les sentiments qu'ils ont travaillé à faire revivre, lorsqu'ils étaient comme étouffés sur les épines d'une infinité de bagatelles, qui détournaient l'esprit des fidèles de la solide vertu et de la véritable théologie.

Erasme et tant d'autres excellents hommes, qui n'aimaient point Luther, ont reconnu la nécessité qu'il y avait de ramener les gens à la doctrine de saint Paul; et ce n'était pas la manière, mais la forme qui leur déplaisait dans Luther. Aujourd'hui que la bonne doctrine sur la justification est rétablie dans l'Eglise romaine, le malheur a voulu que d'autres abus se sont agrandis, et que par les confraternités et semblables pratiques, qui ne sont pas trop approuvées à Rome même, mais qui n'ont que trop de cours dans l'usage public, le peuple fût détourné de cette adoration en esprit et en vérité, qui fait l'essence de la religion. Plût à Dieu que tous les diocèses ressemblassent à ce que j'entends dire du vôtre, et de quelques autres, gouvernés par de grands et saints évêques! Mais les protestants seraient fort malavisés, s'ils se laissaient donner le change là-dessus. C'est cela même qui doit les encourager à presser davantage la continuation de ces fruits des travaux communs des personnes bien intentionnées. Et vous, Monseigneur, avec vos semblables, dont il serait à souhaiter qu'il y eût beaucoup à présent, et qu'il y eût sûreté d'en trouver toujours beaucoup dans le temps à venir, vous vous devez joindre avec eux en cela, sans entrer dans la dispute sur la pointille, savoir, à qui on en est redevable, si les protestants y ont contribué, ou si on savait déjà les choses avant eux. Ces questions sont bonnes pour ceux qui cherchent plutôt leur bonheur que celui de Dieu, et qui font entrer partout l'esprit de secte, ou, ce qui est la même chose, de l'autorité et gloire humaine.

Je suis ravi d'apprendre que vos Réflexions sur l'écrit de M. l'abbé de Lokkum sont achevées. Nous vous supplions d'y joindre votre sentiment sur l'exemple du Pape Eugène et du concile de Bâle, qui jugèrent que les décrets du concile de Constance ne les devaient point empêcher de recevoir à la communion de l'Eglise les calixtins de Bohême, qui ne pouvaient pas acquiescer à ces décrets sur la question du précepte des deux espèces. Cet exemple m'étant venu heureusement dans l'esprit, je m'étais hâté de vous l'envoyer, parce que c'est notre cas *in terminis*; et je croyais qu'il pourrait diminuer la répugnance que vous pourriez avoir contre la suspension des décrets d'un concile où les protestants trouvent encore plus à dire que les calixtins contre celui de Constance. Mais nous nous assurons surtout que vous aurez la bonté de ménager ces écrits-là, afin qu'ils ne passent point en d'autres mains. C'est la prière que je vous ai faite d'abord, et vous y aviez acquiescé. Il ne s'agit pas ici de disputer et de faire des livres, mais d'apprendre les sentiments, et ce que chacun juge pouvoir faire de part et d'autre. En user autrement, ce serait gâter la chose, au lieu de l'avancer. Madame la duchesse de Zell a lu particulièrement votre *Histoire des Variations*. Je n'ai pas encore eu l'honneur de la voir depuis qu'elle m'a renvoyé cet ouvrage; mais je sais déjà qu'elle estime beaucoup tout ce qui vient de votre part.

Vous avez sans doute la plus grande raison du monde d'avoir du penchant pour cette philosophie qui explique mécaniquement tout ce qui se fait dans la nature corporelle; et je ne crois pas qu'il y ait rien où je m'éloigne beaucoup de vos sentiments. Bien souvent je trouve qu'on a raison de tous côtés, quand on s'entend; et je

n'aime pas tant à réfuter et à détruire, qu'à découvrir quelque chose, et à bâtir sur les fondements déjà posés. Néanmoins s'il y avait quelque chose en particulier que vous n'approuviez pas, je m'en défierais assurément, et j'implorerais le secours de vos lumières, qui ont autant de pénétration que d'étendue. Un seul mot de votre part peut donner autant d'ouvertures que les grands discours de quelque autre. Je suis entièrement, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur. LEIBNITZ.

LETTRE XVIII.

BOSSUET A LEIBNITZ.

A Versailles, ce 27 juillet 1692.

MONSIEUR,

Après vous avoir marqué la réception de votre lettre du 13, je commencerai par vous dire qu'on n'a pas seulement songé à imprimer, ni l'écrit de M. l'abbé Molanus, ni mes Réflexions. Tout cela n'a passé ni ne passera en d'autres mains, qu'en celles que vous avez choisies vous-même pour nous servir de canal, qui sont celles de madame de Brinon. Tout a été communiqué, selon le projet, à M. Pellisson seul : et madame de Brinon m'écrit qu'on vous a bien mandé que je traduisais les écrits latins pour les deux princesses; mais non pas qu'on y eût parlé d'impression. Nous regardons ces écrits de même œil que vous; non pas comme des pièces qui doivent paraître, mais comme une recherche particulière de ce qu'on peut faire de part et d'autre, et jusqu'où il est permis de se relâcher sans blesser ni affaiblir en aucune sorte les droits de l'Eglise, et les fondements sur lesquels se repose la foi des peuples. Je traiterai cette matière avec toute la simplicité possible; et j'examinerai en particulier ce que vous avez proposé des conciles de Constance et de Bâle, avec toute l'attention que vous souhaitez, sans me fonder sur aucune autre chose que sur les actes. On achève de décrire mes Réflexions; si vous prenez la peine de considérer tout ce qui a retardé cet ouvrage, j'espère que vous me pardonnerez le délai.

Ce que j'ai remarqué, Monsieur, sur l'écrit du P. Denis, est bien éloigné de la pointille de savoir à qui est dû l'honneur des éclaircissements qu'on a apportés à la matière de la justification; mais voici uniquement où cela va : si la doctrine qui a donné le sujet premièrement aux reproches, et ensuite à la rupture de Luther, a toujours été enseignée d'une manière orthodoxe dans l'Eglise romaine; et si l'on ne peut montrer qu'elle y ait jamais dérogé par aucun acte : donc tout ce qu'on a dit et fait, pour la rendre odieuse au peuple, venait d'une mauvaise volonté, et tendait au schisme. Les confréries que vous alléguez, premièrement, n'ont rien qui soit contraire à la véritable doctrine de la justification ; et d'ailleurs il est inutile de les alléguer comme une matière de rupture, puisqu'après tout personne n'est obligé d'en être. Au reste, avec le principe que vous posez, que dans les siècles passés on a fait beaucoup de décisions inutiles, on irait loin : et vous voyez qu'en venant à la question : Quand est-ce qu'on a commencé à faire de ces décisions ? il n'y a rien qu'on ne fasse repasser par l'étamine : de sorte qu'avec cette ouverture, on ne trouvera point de décision dont on ne puisse éluder l'autorité, et qu'il ne restera plus de l'infaillibilité de l'Eglise que le nom. Ainsi ceux qui, comme vous, Monsieur, font profession de la croire et de se soumettre à ses conciles, doivent croire très-certainement que le même esprit qui l'empêche de diminuer la foi, l'empêche aussi d'y rien ajouter; ce qui fait qu'il n'y a non plus de décisions inutiles que de fausses.

Je ne réponds rien sur ce que vous voulez bien penser de mon diocèse. C'est autre chose de corriger les abus autant qu'on le peut, autre chose d'apporter du changement à la doctrine constamment et unanimement reçue. Les gens de bien qui aiment la paix auraient pu se joindre à vos réformateurs, s'ils s'en étaient tenus au premier; mais le second était trop incompatible avec la foi des promesses faites à l'Eglise : et s'y joindre c'était rendre tout indécis, comme l'expérience ne l'a que trop fait connaître. Il faut donc chercher une réunion qui laisse en son entier ce grand principe de l'infaillibilité de l'Eglise, dont vous convenez; et l'écrit de M. l'abbé Molanus donne un grand jour à ce dessein. Vous y contribuez beaucoup par vos lumières, et j'espère que dans la suite vous ferez encore plus.

Il n'est encore rien venu à moi de votre philosophie. Je vous rends mille grâces de toutes vos bontés, et je finis en vous assurant de l'estime avec laquelle je suis, Monsieur, votre très-humble serviteur.

J. BÉNIGNE, *évêque de Meaux.*

LETTRE XIX

BOSSUET A LEIBNITZ.

Versailles, ce 28 août 1692.

MONSIEUR,

J'accompagne encore de cette lettre la version que je vous envoie de l'écrit de M. l'abbé Molanus et du mien. Ce qui m'a déterminé à la faire,

c'est le désir que j'ai eu que madame la duchesse de Hanovre pût entrer dans nos projets. Je demande pardon à M. l'abbé Molanus de la liberté que j'ai prise d'abréger un peu son écrit. Pour mes Réflexions, il m'a été d'autant plus libre de leur donner un tour plus court, que par là, loin de rien ôter du fond des choses, il me paraît, au contraire, que j'ai rendu mon dessein plus clair.

Je me suis cru obligé, dans l'écrit latin, de suivre une méthode scolastique, et de répondre, pied à pied, à tout l'écrit de M. l'abbé, pour y remarquer ce qui m'y paraissait praticable ou impraticable. Il a fallu après cela en venir à dire mon sentiment; mais tout cela est tourné plus court dans l'écrit français, et j'espère que ceux qui auront lu le latin ne perdront point tout à fait leur temps à y jeter l'œil.

Voilà, Monsieur, ce que j'ai pu faire pour entrer dans les desseins d'union; mais je ne puis vous dissimuler qu'un des plus grands obstacles que j'y vois est dans l'idée qui paraît dans plusieurs protestants, sous le beau prétexte de la simplicité de la doctrine chrétienne, d'en vouloir retrancher tous les mystères, qu'ils nomment subtils, abstraits et métaphysiques, et réduire la religion à des vérités populaires. Vous voyez où mènent ces idées : et j'ai deux choses à y opposer du côté du fond : la première que l'Evangile est visiblement rempli de ces hauteurs ; et que la simplicité de la doctrine chrétienne ne consiste pas à les rejeter ou à les affaiblir, mais seulement à se renfermer précisément dans ce qui en est révélé, sans vouloir aller plus avant, et aussi sans demeurer en arrière : la seconde, que la véritable simplicité de la doctrine chrétienne consiste principalement et essentiellement à toujours se déterminer, en ce qui regarde la foi, par ce fait certain : Hier on croyait ainsi ; donc encore aujourd'hui il faut croire de même.

Si l'on parcourt toutes les questions qui se sont élevées dans l'Eglise, on verra qu'on les y a toujours décidées par cet endroit-là ; non qu'on ne soit quelquefois entré dans la discussion, pour une plus pleine déclaration de la vérité, et une plus entière conviction de l'erreur ; mais enfin on trouvera toujours que la raison essentielle de la décision a été : On croyait ainsi quand vous êtes venus, donc à présent vous croirez de même, ou vous demeurerez séparés de la tige de la société chrétienne. C'est ce qui réduit les décisions à la chose du monde la plus simple, c'est-à-dire au fait constant et notoire de l'innovation, par rapport à l'état où l'on avait trouvé les choses en innovant.

C'est ce qui fait que l'Eglise n'a jamais été embarrassée à résoudre les plus hautes questions, par exemple, celles de la Trinité, de la grâce, et ainsi du reste; parce que, lorsqu'on a commencé à les émouvoir, elle en trouvait la décision déjà constante dans la foi, dans les prières, dans le culte, dans la pratique unanime de toute l'Eglise. Cette méthode subsiste encore dans l'Eglise catholique : c'est donc elle qui est demeurée en possession de la véritable simplicité chrétienne. Ceux qui n'y peuvent entrer sont bien loin du royaume de Dieu, et doivent craindre d'en venir enfin à la fausse simplicité, qui voudrait qu'on laissât la foi des hauts mystères à la liberté d'un chacun.

Au reste, les luthériens, quoiqu'ils se vantent d'avoir ramené les dogmes des Chrétiens à la simplicité primitive de l'Evangile, s'en vont visiblement éloignés; et c'est de là que sont venus leurs raffinements sur l'ubiquité, sur la nécessité des bonnes œuvres, sur la distinction de la justification d'avec la sanctification, et sur les autres articles, où nous avons vu que tout consiste en pointilles, et qu'ils en sont revenus à nos expressions et à nos sentiments, lorsqu'ils ont voulu parler naturellement.

Je prends, Monsieur, la liberté de vous dire ces choses en général, comme à un homme que son bon esprit fera aisément entrer dans le détail nécessaire; et je finirai cette lettre en vous avançant deux faits constants : le premier, qu'on ne trouvera dans l'Eglise catholique aucun exemple où une décision ait été faite autrement qu'en maintenant le dogme qu'on trouvait déjà établi ; le second, qu'on n'en trouvera non plus aucun où une décision déjà faite ait jamais été affaiblie par la postérité.

Il ne me reste qu'à vous supplier de vouloir bien avertir vos grandes princesses, si elles jettent les yeux sur mes Réflexions, qu'il faudra qu'elles se résolvent à me pardonner la sécheresse à laquelle il a fallu se réduire dans cette manière de traiter les choses. Vous en savez les raisons ; et, sans perdre le temps à m'en excuser, je vous dirai seulement toute l'estime avec laquelle je suis, Monsieur, votre très-humble serviteur.

J. BÉNIGNE, *év. de Meaux.*

LETTTE XX

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Hanovre, ce 1er nov. 1692.

MONSEIGNEUR,

J'ai eu enfin le bonheur de recevoir, des mains de M. le comte Balati, vos Réflexions importantes sur l'écrit de M. l'abbé Molanus, avec

ce que vous m'avez fait la grâce de m'écrire en particulier. Ce n'est que depuis quelques jours que nous avons reçu tout cela, que je donnai d'abord à M. Molanus; et nous le parcourûmes ensemble sur-le-champ, avec cette avidité que l'auteur, la matière et notre attente avaient fait naître. Cependant nous reconnûmes fort bien que des méditations, aussi profondes et aussi solides que les vôtres, doivent être lues et relues avec beaucoup d'attention; c'est à quoi nous ne manquerons pas aussi. Madame la duchesse encore aura cette satisfaction, et Monseigneur le duc lui-même en voudra être informé. C'est déjà beaucoup qu'il paraît que vous approuvez assez la conciliation de tant d'articles importants; et M. Molanus en est ravi. Nous ne doutons point que votre dessein ne soit de donner encore des ouvertures convenables, surtout à l'égard des points où les conciliations n'ont point de lieu, et dont nous ne saurions encore nous persuader qu'ils aient été décidés par l'Eglise catholique. Nous tâcherons d'apprendre ces ouvertures en méditant votre écrit; et, s'il en est besoin, j'espère que vous nous permettrez de demander des éclaircissements.

Je toucherai maintenant ce que vous m'écrivez, Monseigneur, sur quelques points de mes lettres, où je ne me suis pas assez expliqué. Quand j'y parlais des décisions superflues, je n'entendais pas celles de l'Eglise et des conciles œcuméniques; mais bien celles de quelques conciles particuliers, ou des Papes, ou des docteurs. Je n'avais allégué les confréries, entre autres choses, que parce qu'il semble que des abus s'y pratiquent publiquement; à quoi il est bon de remédier, pour montrer qu'on a des intentions sincères.

Quant à l'obstacle que vous craignez, Monseigneur, de la part de plusieurs protestants, dont vous croyez que le penchant va à réduire la foi aux notions populaires, et à retrancher les mystères, je vous dirai que nous ne remarquons pas ce penchant dans nos professeurs : ils en sont bien éloignés, et ils donnent plutôt dans l'excès contraire des subtilités, aussi bien que vos scolastiques. Il y a bien à dire à ceci : *Hier on croyait ainsi; donc aujourd'hui il faut croire de même.* Car que dirons-nous s'il se trouve qu'on en croyait autrement avant-hier? Faut-il toujours canoniser les opinions qui se trouvent les dernières? Notre-Seigneur réfuta bien celles des pharisiens : *Olim non erat sic.* Un tel axiome sert à autoriser les abus dominants. En effet, cette raison est provisionnelle; mais elle n'est point décisive. Il ne faut pas avoir égard seulement à nos temps et à notre pays, mais à toute l'Eglise, et surtout à l'antiquité ecclésiastique. J'avoue cependant que ceux qui ne sont pas en état d'approfondir les choses, font bien de suivre ce qu'ils trouvent. Je ne sais s'il n'y a pas des instances contraires à cette thèse, qui suppose *qu'on a toujours maintenu ce qu'on trouvait déjà établi :* car ce qu'on a décidé contre les monothélites paraissait auparavant fort douteux, d'autant qu'on ne s'était point avisé de songer à cette question : S'il y a une ou deux volontés en Jésus-Christ. Encore aujourd'hui, je gage que, si on demandait à des gens qui ne savent point l'histoire ecclésiastique, quoique d'ailleurs instruits dans les dogmes, s'ils croient une ou deux volontés en Jésus-Christ, on trouvera bien des monothélites. Que dirons-nous du second concile de Nicée, que vos messieurs veulent faire passer pour œcuménique ? A-t-il trouvé le culte des images établi? Il s'en faut beaucoup. Irène venait de l'établir par la force : les iconodules et les iconoclastes prévalaient tour à tour; et le concile de Francfort, qui tenait le milieu, s'opposa formellement à celui de Nicée, de la part de la France, de l'Allemagne et de la Bretagne. Aujourd'hui l'Eglise de France paraît assez éloignée des sentiments de ses ancêtres, assemblés dans ce concile, lesquels se seraient bien récriés, s'ils avaient vu ce qu'on pratique souvent maintenant dans leurs églises. Je ne sais si cela se peut nier entièrement, quoique je ne veuille blâmer que les abus qui dominent. Je vous demande pardon, Monseigneur, de la liberté que je prends de dire ces choses. Je ne vois pas moyen de les dissimuler, lorsqu'il s'agit de parler exactement et sincèrement. Si ces axiomes avancés dans votre lettre étaient universels et démontrés, nous n'aurions plus le mot à dire et nous serions véritablement opiniâtres. Je suis avec respect, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

P. S. — Je crois que, sans la décision de l'Eglise, les scolastiques disputeraient jusqu'au jour du jugement s'il y a deux différentes actions complètes dans la personne de Jésus-Christ, ou s'il n'y en a qu'une. Je sais par expérience que des personnes de bon esprit, et d'ailleurs instruites sur la foi, quand on leur a proposé cette question, si les deux volontés, savoir la divine et l'humaine, exercent ensemble un seul acte, ou deux, sans leur rien dire de ce qui s'est passé là-dessus dans l'Eglise, se sont trouvées embarrassées. Il ne s'agit, dit-on, que de savoir s'il y a une âme humaine en Jésus-Christ; mais les monothélites ne le savaient-ils pas? Les facultés, dit-on, sont données pour l'acte : mais

les adversaires en pouvaient demeurer d'accord; car ils pouvaient dire que la faculté de l'âme concourt à l'acte commun des deux natures.

Plusieurs scolastiques ont soutenu qu'il n'est pas vrai que la matière ou que la forme agisse ; mais que l'action appartient au composé : et ils l'ont entendu de même à l'égard du corps et de l'âme, dans l'état de l'union naturelle.

Les adversaires pouvaient dire aussi qu'en vertu de l'union personnelle, qui fait que la nature humaine n'a pas sa propre subsistance, qu'elle aurait sans cela naturellement, on doit juger que des actions naturelles de l'âme humaine n'auront pas en elles ce qui les rend complètes, non plus que la nature qui est leur principe; et que ce complément, tant du suppôt que de son action, se trouve dans le Verbe. Et si les actions ne se doivent attribuer *in concreto* qu'au suppôt, ils diront que l'action, qui s'attribue proprement à une nature abstraite, est incomplète, et qu'ils n'entendent parler que de celle qui s'attribue proprement *in concreto*, lorsqu'ils n'en admettent qu'une ; que sans cela on viole l'union des natures, et qu'on établit le nestorianisme par conséquence et sans y penser. Aussi sait-on que les monothélites imputaient autant le nestorianisme à leurs adversaires que ceux-ci leur imputaient l'eutychianisme. Je tiens que les monothélites ne raisonnaient pas exactement dans le fond; mais je tiens aussi qu'ils ne manquaient pas d'apparences très-plausibles, ni même d'autorités qu'on sait qu'ils alléguaient. Car il est ordinaire qu'avant une question émue et éclaircie, les auteurs n'en parlent pas avec toute l'exactitude qui serait à désirer; témoin le pélagianisme et autres erreurs. Il y a mille difficultés chez les philosophes à l'égard du concours de Dieu avec les créatures. Quelques-uns ont cru que la créature n'agissait point du tout; d'autres ont cru que l'action de Dieu devenait celle des créatures par leur réception, et y trouvait sa limitation. On a douté aussi quel être pouvait être l'action de Dieu; si c'était un être créé ou incréé ; ou si ce n'était pas l'action même de la créature, en tant qu'elle dépend de Dieu : et la difficulté devient encore plus grande, lorsque Dieu concourt avec une créature qui lui est unie personnellement, et qui n'a qu'en lui sa subsistance ou son suppôt.

LETTRE XXI.

LEIBNITZ A BOSSUET [1].

MONSEIGNEUR,

Je suis d'autant plus sensible, pour mon particulier, à la perte que nous avons faite dans la mort de M. Pellisson, que j'ai joui bien peu de

[1] Cette lettre en suppose une précédente de Bossuet, dans laquelle le prélat répondait aux objections que Leibnitz prétendait tirer de la condamnation des monothélites dans le VI[e] concile, et du culte des images établi dans le second concile de Nicée. Mais nous n'avons point trouvé dans les papiers de M. de Meaux la lettre à laquelle il est visible que Leibnitz répond ici. *(Edit. de Paris.)*

Plus heureux que les premiers éditeurs, nous pouvons encore fournir cette pièce.

« Meaux, 27 sept. 1692.

MONSIEUR,

Parmi tant de belles choses dont M. Pellisson m'a régalé en m'envoyant trois de vos lettres, j'ai trouvé quelques plaintes contre moi, qui, toutes modestes qu'elles sont, n'ont pas laissé de me faire beaucoup de peine. Mais je ne puis me résoudre à me défendre contre vous. Renvoyez à M. Pellisson mon apologie, qu'il a déjà commencée avec tant de bonté, et je vous dirai seulement que je suis prêt à effacer tout ce qui vous a déplu.

Au lieu, monsieur, de répondre à ces plaintes, je vous dois de grands remercîments pour deux lettres que vous avez pris la peine de m'écrire. Vous me donnez une joie extrême en me disant que vous et M. l'abbé de Lonkkum étiez contents de la première vue de mes *Réflexions*. J'espère que la seconde et la troisième vous feront encore entrer plus avant dans ma pensée. Vous m'apprenez une chose qui me ravit : c'est que mon écrit sera vu non-seulement de vos incomparables princesses, mais encore d'un prince aussi éclairé et aussi sage que le vôtre. Je ne connais personne plus capable que ce grand prince d'entrer dans un dessein comme celui-ci, ni de l'appuyer davantage ; et il ne reste qu'à prier celui qui tient les cœurs en sa main d'ouvrir le sien à la vérité.

Vous me demandez, monsieur, dans une des lettres dont vous m'honorez, s'il ne pourrait pas y avoir des instances contraires à ce que je crois avoir été invariable dans l'Eglise, qui est qu'on a toujours maintenu ce qu'on a trouvé établi en matière de foi, car c'est ainsi qu'il le faut entendre. Je vous réponds hardiment, monsieur, que jamais vous ne trouverez d'exemple contraire. Vous alléguez celui des monothélites et vous demandez si, de bonne foi, on s'est toujours avisé que Jésus-Christ eût deux volontés. Cela dépend de savoir si on s'est toujours avisé qu'il y eût deux natures, la divine et l'humaine ; et en toutes deux une volonté invisiblement renfermée là-dedans : on pensera aussitôt qu'il n'y a pas d'âme, que de penser que cette âme ni n'entend ni ne veut rien. On entend dire tant de Jésus-Christ : je veux, ou : je ne veux pas, dans les choses qui le regardent en qualité d'homme, qu'on ne peut douter de lui non plus que des autres hommes qu'ils ne soient voulants ; ce qui est penser en termes formels qu'ils ont une volonté ; et si on ne s'avise pas toujours de dire que Jésus-Christ a une volonté humaine, non plus que de dire qu'il a une âme humaine, c'est que cela se présente naturellement à l'esprit et qu'on n'a pas besoin de s'expliquer une chose si manifeste.

Il faut que les hérétiques qui ont pu douter d'une vérité si sensible aient fait à leur esprit de ces violences que se font ceux que leur orgueil ou leur curiosité embrouille et confond. Pour ce qui regarde les images, qui est le second exemple que vous produisez, il est bien certain que nos Pères, qui tinrent le concile de Francfort, et qui s'opposèrent si longtemps au concile de Nicée, ne le rejetèrent que sur un malentendu ; car c'est un fait bien constant qu'ils honoraient les reliques et qu'ils adoraient la croix de ce genre d'adoration que le concile second de Nicée a établi pour les images. Il n'y a personne qui ne sache ce que le fameux Anastase, bibliothécaire de l'Eglise romaine, leur reprochait : « Vous voulez bien, disait-il, vous prosterner devant l'image de la croix, et vous ne voulez pas en faire autant devant l'image de Jésus-Christ même ! Est-ce donc que sa croix vous paraît d'une plus grande dignité que sa personne, ou que l'image de l'une soit plus digne de vénération que celle de l'autre ? » Il est donc clair que dans le fond ils recevaient ce culte relatif, qui faisait la question de ces temps-là S'ils rejetaient le concile de Nicée, c'est qu'ils croyaient, comme ils le déclarent dans le concile de Francfort, qu'on y adorait les images comme on y adorait la Trinité ;

temps d'une si belle et si importante connaissance. Il pouvait rendre de grands services au public, et ne manquait pas de lumières ni d'ardeur; et il y avait sans doute bien peu de gens de sa force. Mais enfin, il faut s'en remettre à Dieu, qui sait choisir le temps et les instruments de ses desseins, comme bon lui semble. Madame de Brinon m'a fait l'honneur de me communiquer une lettre que vous lui avez écrite, pour désabuser les gens de certains faux bruits qui ont couru. Pour moi, j'ai cru que M. Pellisson se trompait en certains points de religion, je ne l'ai jamais cru hypocrite. J'ai aussi reçu une feuille imprimée, que M. le landgrave Ernest m'a envoyée. Je crois qu'elle est venue de France. Elle tend à justifier la mémoire de cet excellent homme contre les imputations de la *Gazette de Rotterdam* : mais il me semble que l'auteur de la feuille n'était pas parfaitement informé; et il l'avoue lui-même. Madame de Brinon me mande que, par ordre du roi, les papiers de feu M. Pellisson sur la religion ont été mis entre vos mains. Sans doute le roi ne les pouvait mieux placer. Elle ajoute que ce qu'il avait écrit sur l'histoire de sa Majesté a été donné à M. Racine, qui est chargé de ce travail. J'avais moi-même quelques vues pour l'histoire du temps ; et M. Pellisson, par la bonté qu'il avait pour moi, allait jusqu'à me faire espérer du secours et des informations sur le fond des choses : mais je crains que sa mort ne me prive de cet avantage, comme elle m'a privé d'autres lumières que j'attendais de sa correspondance; si ce n'est que vous, Monseigneur, ne trouviez quelque occasion d'y pourvoir.

Madame de Brinon ne me pouvait rien mander de plus propre à me consoler, que ce qu'elle me fit connaître de la bonté que vous voulez avoir, Monseigneur, de vous mettre en quelque façon à la place de M. Pellisson, quand il s'agira de me favoriser. Cependant vos bontés ont déjà assez paru à mon égard en plusieurs occasions ; et je ménagerai vos grâces comme il faut, sachant que vos importantes fonctions vous laissent peu à vous-même.

C'est cette considération qui m'avait fait différer de répondre à votre lettre extrêmement obligeante, et pleine d'ailleurs de considérations importantes et instructives, pour ne pas revenir trop souvent. Maintenant, je vous dirai, Monseigneur, que la république de M. l'abbé Molanus sera bientôt achevée. Comme il a la direction des Eglises du pays, il a été bien distrait; et afin de finir, il se retire exprès à son abbaye, pour quelques semaines pendant le Carême, qui chez nous, pendant le vieux style, est venu cette fois bien plus tard que chez vous. Je ne renouvelle pas les petites plaintes que j'avais cru avoir sujet de faire. Il est vrai que si la censure fût allée au général, sans me frapper nommément en particulier, je n'aurais pas eu besoin d'apologie.

Quand j'accorderais cette observation, qu'on a toujours maintenu ce qu'on a trouvé établi en matière de foi, cela ne suffirait pas pour en faire une règle pour toujours. Car enfin, les erreurs peuvent commencer une fois à régner tellement, qu'alors on sera obligé de changer de conduite. Je ne vois pas que les promesses divines infèrent le contraire. Cependant l'observation même, qui est de fait, me paraît encore douteuse. Par exemple, je tiens que toute l'ancienne

c'était donc visiblement un malentendu, dont aussi on est revenu naturellement quand on a bien compris le vrai état de la question. La diversité qui était dans le surplus n'était que pure discipline, et on voit par ce qui vient d'être dit, ce qui est incontestable entre personnes de bonne foi, qu'ils étaient d'accord du fond. Du reste le concile de Nicée second n'était pas encore reconnu. Nos Pères n'y avaient pas assisté, et de tous les évêques d'Occident, le Pape fut le seul qu'on y appela. C'est donc un de ces conciles qui n'a été réputé pour général que par le consentement subséquent, encore qu'il ne le fut dans son origine non plus que beaucoup d'autres qui ont été depuis très-reçus. Ainsi, je vous dirai encore une fois, Monsieur, que la maxime est constante, qu'en matière de dogme de foi, ce qui a été cru un jour, l'a été et le sera toujours ; autrement la chaîne de la succession serait rompue, l'autorité anéantie et la promesse détruite. Je vois, Monsieur, dans votre lettre à M. Pellisson, que vous croyez que je n'ai pas voulu expliquer tout ce que je sais sur ce que vous m'avez objecté du concile de Bâle. Je vous assure que j'ai dit très-sincèrement tout ce que j'avais dans le cœur. Encore l'ai-je prouvé par les Actes. J'ai dit que le nouvel examen et la nouvelle discussion que le concile de Bâle voulait faire du décret de Constance étaient une discussion et un examen, non de doute, mais de plus grand éclaircissement; j'ai rapporté les paroles où le concile s'explique ainsi et en mêmes termes. Qu'y a-t-il donc à dire à cela ? Rien du tout, Monsieur, et vous le direz comme moi quand il vous plaira de vous élever au-dessus de la prétention ; mais il faut que Dieu s'en mêle, et j'espère qu'il le fera : il a mis dans les esprits de nos Cours de trop favorables dispositions. M. l'abbé de Lonkkum a fait des pas très-essentiels ; vous-même, vous pensez trop bien de l'autorité des conciles pour demeurer en si beau chemin. Tout ce qui peut rester de difficulté est infiniment au dessous de celles qui sont résolues par les expositions de M. l'abbé et par la propre *Confession d'Augsbourg* et nos autres livres symboliques. Je trancherai hardiment le mot : il faut, ou fermer les yeux aux conséquences les plus naturelles, ou sortir du luthéranisme ; il faut, dis-je, ou faire des pas vers nous, ou reculer en arrière, ce que Dieu ne permettra pas. Ne craignez point, Monsieur, qu'on demeure court de notre côté. Vous dites à M. Pellisson que s'il ne s'agissait que d'exposition, j'aurais tout gagné, et j'ose vous dire, Monsieur, que ce n'est que de cela qu'il s'agit. Les difficultés sont résolues dans le fond par les principes posés de votre côté; il n'y a plus qu'à en faire l'application, et vous serez catholique. Ne vous lassez donc point, Monsieur, de travailler à cet ouvrage, et je vous promets que nous ne nous lasserons point de vous seconder. C'en est trop, mais je n'ai pu refuser ces réflexions à vos lettres...

Je suis, de toute mon âme, Monsieur, votre très-humble serviteur.

J. Bénigne, *évêque de Meaux.*

Eglise ne croyait pas le culte des images permis : et si quelqu'un des anciens martyrs revenait ici, il se trouverait bien surpris. Cependant l'Orient ayant changé peu à peu là-dessus, ce dogme combattu longtemps, par l'inclination qui porte les hommes à l'extérieur, a été enfin renversé par le second concile de Nicée, qui se sert de contes pour appuyer sa prétention : et malgré la meilleure partie de l'Occident, qui s'y opposait dans le concile de Francfort, Rome donna là-dedans. Votre marque, Monseigneur, sur le concile de Nicée, est considérable. L'argument *ad hominem* d'Anastase le Bibliothécaire, pris de l'adoration de la croix déjà reçue, prouve seulement que les abus s'autorisent les uns les autres. On avait été plus facile sur la croix, d'autant que ce n'est pas la ressemblance d'une chose vivante : par après on a joint l'image ou effigie de Jésus-Christ à la croix pour l'adorer, et enfin on s'est laissé aller jusqu'aux images des simples créatures, en adorant celle des saints ; ce qui était le comble. J'ai de la peine à croire que les Pères de Francfort eussent permis le culte des images, sous condition d'une adoration inférieure. Ils ont donc tort de n'avoir pas marqué qu'ils entraient dans un tempérament, qui se présentait naturellement à ceux qui y avaient de l'inclination. Mais ils jugeaient tout autrement : ils croyaient, *principiis esse obstandum*. Si on l'avait fait de bonne heure, le christianisme ne serait point devenu méprisable dans l'Orient, et Mahomet n'aurait point prévalu.

L'autre question était, si l'on n'a pas reçu quelquefois des sentiments, comme de foi, qui n'étaient pas établis auparavant. J'avais apporté l'exemple de la condamnation des monothélites. Vous répondez, Monseigneur, qu'accordant que Jésus-Christ a véritablement la nature humaine aussi bien que la divine, il fallait accorder qu'il a deux volontés. Mais voilà une autre question, sur la conséquence de laquelle les plus habiles gens de ce temps-là ne demeuraient point d'accord. Il s'agit du dogme même, s'il était établi : de plus, la conséquence souffre bien des difficultés, et dépend d'une discussion profonde de métaphysique ; et je suis comme persuadé que si la chose n'avait été décidée, les scolastiques se seraient trouvés partagés sur cette question. Il ne s'agit pas de la volonté *in actu primo*, qui est une faculté inséparable de la nature humaine ; mais de l'action de vouloir, *quæ potest indigere complemento a sustentante Verbo ; ita ut ab utraque resultet unica actio, cum dici soleat, actiones esse suppositorum*.

Quant au concile de Bâle, il lui était permis de parler comme vous dites, Monseigneur ; et si l'on faisait un traité semblable avec les protestants, il serait permis à chaque parti de dire que la discussion future des points qui resteraient à décider serait une discussion d'éclaircissement, et non pas de doute ; chacun ayant la croyance que l'opinion qu'il tient véritable prévaudra. Ce serait donc assez que vos messieurs fissent ce qu'on fit à Bâle. J'ai cru que la seule exposition ne suffirait pas : entre autres, parce qu'il y a des questions qui ne sont pas de théorie seulement, mais encore de pratique : j'avoue aussi, Monseigneur, que je ne vois pas comment, de certains principes accordés, il s'ensuive qu'on doive tout accorder de votre côté : au contraire, j'ose dire que je crois voir clairement l'obligation où l'on est d'offrir ce que fit le pape Eugène avec le concile de Bâle, à l'égard des calixtins. En vérité, je ne crois pas qu'autrement il y ait moyen de venir à une réunion qui soit sans contrainte. Cependant il faut pousser la voie de l'exposition aussi loin qu'il est possible, et je ne crois pas que personne vous y surpasse. Aussi M. Molanus tâchera de vous y seconder ; et pour moi, je contribuerai au moins par mes applaudissements, ne le pouvant par mes lumières trop courtes [1]. Je suis avec un attachement parfait, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur, LEIBNITZ.

LETTRE XXII.

LEIBNITZ A BOSSUET.

5 juin 1693.

MONSEIGNEUR,

Je me rapporte à une lettre assez ample, que je me suis donné l'honneur de vous écrire il y a quelque temps. Je croyais cependant vous envoyer la réponse de M. l'abbé de Lokkum ; et en effet, j'en ai lu la plus grande partie. Mais comme il est souvent très-occupé, ayant la direction de notre consistoire et de tant d'Eglises, il n'a pas encore pu finir. Ce sera pourtant dans peu ; car il se presse effectivement pour cela le plus qu'il peut. La réponse sera bien ample, et contiendra bien de bonnes choses.

En attendant cet ouvrage, qui sera *gravis armaturæ miles*, je vous envoie, Monseigneur, *velitem quemdam*. C'est ma réponse au discours de M. l'abbé Pirot, touchant l'autorité du concile de Trente, que je soumets aussi à votre jugement, et vous supplie de la lui faire tenir. Je suis avec beaucoup de zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

[1] La fin de cette lettre contenait des observations sur des idées philosophiques, étrangères au projet de réunion : on les a supprimées comme inutiles. *(Edit. de Paris.)*

LETTRE XXIII.

MADAME DE BRINON A BOSSUET.

Ce 5 août 1693.

Madame la duchesse de Brunswick m'a envoyé, Monseigneur, cette grande lettre de M. Leibnitz; elle souhaiterait fort que Votre Grandeur voulût y répondre. Je crains que M. Leibnitz n'embarrasse sa foi par ses subtilités, et qu'il ne veuille aussi essayer de vous faire parler à un autre qu'à lui sur le concile de Trente : car assurément ce que vous lui en avez dit, et M. Pirot aussi, lui devrait suffire. J'ai mandé toujours d'avance à cette duchesse, qui est fort goûtée des protestants, que la matière du concile de Trente était épuisée et décidée entre Votre Grandeur et M. Leibnitz; que s'il était de bonne foi, il n'avait qu'à lui montrer ce que vous aviez pris la peine de lui en écrire; que vous n'auriez rien davantage à lui dire là-dessus. Mais comme je doute fort qu'il montre à son Altesse Sérénissime ce que Votre Grandeur lui a écrit, et M. Pirot aussi, avant que notre illustre ami M. Pellisson fût mort; je vous supplie très-humblement, Monseigneur, de me faire l'honneur de m'écrire quelque chose là-dessus, que je puisse envoyer en Allemagne à madame la duchesse de Brunswick; afin qu'elle voie que je n'ai pas manqué de vous envoyer la lettre de M. Leibnitz, comme elle me l'a ordonné; et qu'elle puisse elle-même savoir à quoi s'en tenir sur le concile de Trente. Elle m'a écrit qu'elle est fort surprise d'apprendre qu'il n'est pas reçu en France, aussi bien sur les dogmes que sur la politique. Je serais très-fâchée, dans l'estime et l'amitié que j'ai pour cette duchesse, et dans l'intégrité où je connais sa foi, qu'on la pût séduire en ce dangereux pays sur la moindre chose. C'est ce qui fait, Monseigneur, que j'ai recours à vous, afin que vous lui donniez quelque antidote contre ce poison. Je m'aperçois que M. Leibnitz a des correspondances avec quelques docteurs qui l'instruisent de tout, bien ou mal : c'est ma pensée; peut-être que je me trompe, mais il me semble que ce jugement n'est point téméraire. Je vous demande toujours la continuation de votre bienveillance.

LETTRE XXIV.

LEIBNITZ A BOSSUET.

Sur le mémoire de l'abbé Pirot, touchant l'autorité du concile de Trente[1].

I. La dissertation de M. l'abbé Pirot sur l'autorité du concile de Trente en France, ne m'a point paru prolixe, et quand j'étais à la dernière feuille, j'en cherchais encore d'autres. Il y a plusieurs faits importants éclaircis en aussi peu de mots qu'il est possible, et les discussions des faits demandent plus d'étendue que les raisonnements. Je lui suis infiniment obligé de la peine qu'il a prise, principalement pour mon instruction, lui qui est si capable d'instruire le public. Je souhaiterais qu'il me fût possible, dans l'état de distraction où je me trouve maintenant, d'entrer assez avant dans cette discussion des faits, pour profiter davantage de ses lumières; mais ne pouvant pas aller si loin, je m'attacherai principalement aux conséquences qu'on en tire.

II. Le concile de Trente a eu deux buts : l'un, de décider ou de déclarer ce qui est de foi et de droit divin; l'autre, de faire des règlements ou lois positives ecclésiastiques. On demeure d'accord, de part et d'autre, que les lois positives tridentines ne sont pas reçues en France sur l'autorité du concile, mais par des constitutions particulières, ou règlements du royaume : et sur ce que le concile de Trente décide comme de foi ou de droit divin, M. l'abbé Pirot m'assure qu'il n'y a point de Catholique romain en France qui ne l'approuve; et je veux le croire. On demandera donc en quoi je ne suis pas encore tout à fait convaincu; le voici : c'est premièrement qu'on peut tenir une opinion pour véritable sans être assuré qu'elle est de foi. C'est ainsi que le clergé de France tient les quatre propositions, sans accuser d'hérésie les docteurs italiens ou espagnols, qui sont d'un autre sentiment; secondement, qu'on peut approuver comme de foi tout ce que le concile a défini comme tel, non pas en vertu de la décision de ce concile, ou comme si on le reconnaissait pour œcuménique; mais parce qu'on en est persuadé d'ailleurs. Troisièmement quand il n'y aurait point de particulier en France qui osât dire qu'il doute de l'œcuménicité du concile de Trente, cela ne prouve point que la nation l'a reçu pour œcuménique. Les lois doivent être faites dans les formes dues. Ces mêmes personnes, qui maintenant qu'elles sont dispersées, paraissent être dans quelque opinion, pourraient se tourner tout autrement dans l'assemblée. On a des exemples dans les élections et dans les jugements rendus par quelques tribunaux ou parlements, dont les membres sont entrés dans le conseil avec des sentiments bien différents de ceux que certains incidents ont fait naître dans la délibération même. C'est aussi en cela que le Saint-Esprit a privilégié particulièrement les assemblées tenues en son nom, et que la direction

[1] Il ne faut pas confondre cette réponse de Leibnitz sur le *Mémoire*, avec l'analyse succincte qu'il en fit dans le but de répondre au docteur Pirot.

divine se fait connaître : et cette considération a même quelque lieu dans les affaires humaines. Par exemple, quand un roi de la Grande-Bretagne voulut amasser les voix des provinces pour trouver là-dedans un préjugé à l'égard du parlement, cette manière de savoir la volonté de la nation ne fut point approuvée ; d'autant plus que plusieurs n'osent point se déclarer quand on les interroge ainsi, et que les cabales ont trop beau jeu, outre que les lumières s'entre-communiquent dans les délibérations communes.

III. Pour éclaircir davantage ces trois doutes, qui me paraissent très-raisonnables, je commencerai par le dernier, savoir : par le défaut d'une déclaration solennelle de la nation. M. l'abbé Pirot donne assez à connaître qu'il a du penchant à ne pas croire qu'il y ait jamais eu un édit de Henri III, touchant la réception du concile de Trente, en ce qui est de foi. Un acte public de cette force ne serait pas demeuré dans le silence : les registres et les auteurs en parleraient : cependant il n'y a que M. de Marca seul qui dise l'avoir vu, à qui la mémoire peut avoir rendu ici un mauvais office. Mais quand il y aurait eu une telle déclaration du roi, il la faudrait voir, pour juger si elle ordonne proprement que le concile de Trente doit être tenu pour œcuménique ; car autre chose est recevoir la foi du concile, et recevoir l'autorité du concile.

IV. Quant à la profession de foi d'Henri IV, je parlerai ci-dessous de celle qu'il fit à Saint-Denis, et cependant j'accorde que la seconde, que MM. du Perron et d'Ossat firent en son nom à Rome, a été conforme incontestablement au formulaire de Pie IV. Je ne veux pas aussi avoir recours à la chicane, comme si le roi eût révoqué ou modifié, par quelque acte inconnu ou réservation cachée, ce qui avait été fait par lesdits de Perron et d'Ossat; bien qu'il y ait eu bien des choses dans cette absolution de Rome, qui sont de dure digestion; et particulièrement cette prétendue mullité de l'absolution de l'archevêque de Bourges, dont je ne sais si l'Eglise de France demeurera jamais d'accord : comme si les Papes étaient juges et seuls juges des rois, et d'une manière toute particulière à l'égard de leur oxthodoxie. Dirons-nous que, par cette ratification, Henri IV a soumis les rois de France à ce joug? Je crois que non, et je m'imagine qu'on aura recours ici à la distinction entre ce qu'un roi fait pour sa personne, et entre ce qu'il fait pour sa couronne ; entre ce qu'il fait dans son cabinet, et entre ce qu'il fait *ex throno*, pour avoir un terme qui réponde ici à ce que le Pape fait *ex cathedra*. Un Pape pourra faire une profession de sa foi, sans qu'il déclare *ex cathedra* la volonté qu'il a de la proposer aux autres. Nous savons assez le sentiment du pape Clément VIII sur la matière *de auxiliis*; il s'est assez déclaré contre Molina : mais les Jésuites, qui tiennent le Pape infaillible lorsqu'il prononce *ex cathedra*, ne jugent pas que celui-ci ait rien prononcé contre eux, et on en demeure d'accord. Ainsi la profession d'Henri IV ne saurait avoir la force d'une déclaration du royaume de France à l'égard de l'œcuménicité du concile de Trente : elle prouve seulement que Henri IV en son particulier, ou plutôt ses procureurs, ont déclaré tenir le concile de Trente pour œcuménique ; et ce n'est qu'un aveu de son opinion là-dessus. Ainsi je n'ai pas besoin d'appuyer ici sur la clause qui le dispense de l'obligation de porter ses sujets à la même foi ; sachant bien que ce ne fut qu'à l'occasion des religionnaires que le Pape l'en dispensa, bien qu'en effet la dispense soit générale, et qu'il ne faille pas juger des actes solennels par leur occasion, mais par leur teneur précise, surtout *in iis quæ sunt stricti juris, nec amplianda, nec restringenda*, tel qu'est ce qui emporte l'introduction d'une nouvelle décision dans l'Eglise à l'égard des articles de foi. Mais encore, quand le roi se serait obligé de porter ses sujets à la récognition de l'autorité œcuménique du concile de Trente, sans en excepter d'autres que les religionnaires, ce ne serait pas une déclaration du royaume, mais une obligation dans le roi de faire ce qu'il pourrait raissonnablement pour y porter son peuple ; ce qui n'exclurait nullement une assemblée des états, ou au moins des notables des trois états.

V. Quand il n'y aurait point eu autrefois de déclaration solennelle de la France contre le concile de Trente, il semble néanmoins qu'il faudrait toujours une déclaration solennelle pour ce concile, afin que son autorité y soit établie, à cause des doutes où le monde a toujours été là-dessus. Ainsi quand j'ai dit que la déclaration solennelle doit être levée par une autre déclaration solennelle, c'est seulement pour aggraver cette nécessité. Et quand ces déclarations solennelles contraires auraient quelque défaut de formalité, cela ne nuirait pas à mon raisonnement. Car il ne s'agit pas ici de l'établissement de quelque droit, ou qualité de droit : mais seulement de ce qui fait paraître la volonté des hommes : à peu près comme un testament défectueux ne laisse pas de marquer la volonté du testateur. Ainsi l'esprit de la nation, ou de ceux qui la réprésentent, paraît avoir été contraire au concile de Trente ; on a d'autant plus besoin d'une déclaration bien expresse, pour

marquer le retour et la repentance de la même nation.

VI. Mais considérons un peu les actes publics faits de la part de la France contre ce concile, tirés des Mémoires que MM. du Puy ont publiés. Le premier acte est la protestation du roi Henri II, lue dans le concile même par M. Amyot. Le roi y déclare tenir cette assemblée sous Jules III, pour une convention particulière, et nullement pour un concile général. M. Amyot avait une lettre de créance du roi pour être ouï dans le concile, et cela autorise sa protestation, bien que ladite lettre ne parlât point de la protestation : ce qu'on fit exprès, sans doute, pour empêcher les Pères de rejeter d'abord la lettre, et de renvoyer le porteur sans l'entendre : et apparemment il ne voulut point attendre la réponse du concile, parce qu'il ne s'attendait à rien de bon : aussi n'avait-il rien proposé qui demandât une réponse. Ensuite de cette protestation, les Français ne se trouvèrent point à cette convocation, et ne reconnurent pas les six séances tenues sous Jules III; tout comme les Allemands ne reconnurent point ce qui s'était fait auparavant sous Paul III, après la translation du concile, faite malgré l'empereur. Nous verrons après si cette protestation a été levée ensuite. Or, dans les séances contestées par les Français, on avait entrepris de régler des points fort importants, comme sont l'Eucharistie et la pénitence; et M. l'abbé Pirot le reconnaît lui-même.

VII. La seconde protestation des Français fut faite dans la troisième convocation sous Pie IV, à cause de la partialité que le Pape et le concile témoignaient pour l'Espagne à l'égard du rang; et les ambassadeurs de France se retirèrent à Venise, tant à cause de cela, que parce que on n'avait pas assez d'égard à Trente pour l'autorité du roi, aux libertés de l'Eglise gallicane, et à l'opposition que les Français faisaient à la prétendue continuation du concile; soutenant toujours que ce qui avait été fait sous Jules III ne devait pas être reconnu, et que la convocation sous Pie IV était une nouvelle indiction. Il est vrai que les prélats français restèrent au concile, et donnèrent leur consentement à ce qui y fut arrêté, et même à ce qui avait été arrêté dans les convocations précédentes, sans excepter ce qui s'était fait sous Jules III. Mais on voit cependant que les ambassadeurs du roi n'approuvaient ni ce que faisait le concile, ni la qualité qu'il prenait; et, bien que la harangue sanglante que M. du Ferrier, un des ambassadeurs, avait préparée, n'ait pas été prononcée, elle ne laisse pas de témoigner les sentiments de l'ambassade et l'état véritable des choses, que les hommes ne découvrent souvent que dans la chaleur des contestations. Elle dit : *Cum tamen nihil a vobis; sed omnia magis Romæ quam Tridenti agantur, et hæc quæ publicantur magis Pii IV placita, quam concilii Tridentini decreta existimentur, denuntiamus ac testamur, quæcunque in hoc concilio, hoc est Pii IV motu, decreta sunt et publicata, decernentur et publicabuntur, ea neque regem Christianissimum probaturum, neque Ecclesiam Gallicanam pro decretis œcumenicæ synodi habituram.* Il est vrai que la même harangue devait déclarer le rappel des prélats français, qui ne fut point exécuté; mais quoiqu'on en soit venu à des tempéraments, pour ne pas rompre la convocation la vérité du fait demeure toujours que la France ne croyait pas cette convocation assez libre pour avoir la qualité de concile œcuménique.

La protestation que MM. Pibrac et du Ferrier, ambassadeurs de France, ont fait ensuite, avant que de se retirer, déclare formellement qu'ils s'opposent aux décrets du concile. Il est vrai qu'ils allèguent pour raison le peu d'égard qu'on a pour la France, et pour les rois en général : mais quoique la raison soit particulière, l'opposition ne laisse pas d'être générale. De dire que cet acte n'ait pas été fait au nom du roi, c'est à quoi je ne vois point d'apparence : car les ambassadeurs n'agissent pas en leur nom dans ces rencontres : ils n'ont pas besoin d'un nouveau pouvoir ou aveu pour tous les actes particuliers. Le roi leur ordonnant de demeurer à Venise, a approuvé publiquement leur conduite; et les sollicitations du cardinal de Lorraine pour les faire retourner au concile furent sans effet : outre qu'on reconnaît qu'ils avaient ordre du roi de protester et de se retirer. On a laissé les prélats francais pour éviter le blâme, et pour donner moyen au Pape et au concile de corriger les choses insensiblement et sans éclat, en rétablissant dans le concile la liberté des suffrages, et tout ce qui était convenable pour lui donner une véritable autorité. Le défaut d'enregistrement de la protestation faite par M. du Ferrier, et le refus qu'il fit d'en donner copie, ne rend pas la protestation nulle; et on ne peut pas même dire qu'un tel acte demeure comme en suspens, jusqu'à ce qu'on trouve bon de l'enregistrer, et d'en communiquer des copies; puisqu'il porte lui-même avec soi toutes les solennités nécessaires pour subsister. Le refus des copies vint apparemment de ce qu'on voulait adoucir les choses, et dorer la pilule, et encore pour ne pas donner sujet à des contestations nouvelles. C'est

ainsi que les ambassadeurs de Bavière et de Venise ayant protesté dans le même concile l'un contre l'autre, à cause du rang contesté entre eux, refusèrent d'en donner copie, comme le cardinal Pallavicin le rapporte. Mais quand la protestation serait nulle à cause des défauts de formalité, j'ai déjà dit que le sentiment des ambassadeurs et de la cour ne laisse pas de marquer la vérité des choses; et les lettres que les ambassadeurs écrivirent de Venise au roi font connaître qu'ils ne trouvaient pas à propos de retourner à Trente, et d'assister à la conclusion du concile, pour ne pas paraître l'approuver, et pour ne pas donner la main à la prétendue continuation, ni aller contre la protestation de Henri II, outre les autres raisons qu'ils allèguent dans leur lettre au roi Charles IX.

VIII. La ratification du concile entier et de toutes ses séances, depuis le commencement jusqu'au dernier acte, faite en présence des prélats français et de leur consentement, sans excepter même les sessions tenues sous Jules III, sans les Français, contre la protestation de Henri II, ne suffit pas, à mon avis, pour lever les oppositions de la nation française. Ces prélats n'étaient point autorisés à venir à l'encontre de la déclaration de la nation, faite par le roi. Leur silence et même leur consentement peut témoigner leur opinion ; mais non pas l'approbation de l'Eglise et de la nation gallicane. La conduite du cardinal de Lorraine n'a pas été approuvée ; et les autres furent entraînés par son autorité : outre que ces sortes de ratifications *in sacco*, en général et sans discussion, ou pour parler avec nos anciens jurisconsultes, *per aversionem*, sont sujettes à des surprises et à des subreptions. Il fallait reprendre toutes les matières qui avaient été traitées en l'absence de la nation française, aussi bien que les matières traitées en l'absence de la nation allemande, et, après une délibération préalable, faire des conclusions convenables, pour suppléer au défaut de l'absence de ces deux grandes nations.

IX. Tout ce que je viens de dire, depuis le troisième paragraphe, tend à justifier ce que j'ai dit de la déclaration solennelle de la nation, qui, bien loin de se trouver pour l'autorité du concile, se trouve plutôt contraire à son autorité, quand même j'accorderais que les particuliers ont été et sont persuadés que ce concile est véritablement œcuménique. Cependant je ne vois rien encore qui m'oblige d'accorder cela; assurément ce n'était pas le sentiment de MM. Pibrac et du Ferrier. Il semble qu'on reconnaît aussi que ce n'était pas celui du président de Thou, ni de MM. du Puy. J'ai vu des objections d'un auteur catholique romain contre la réception du concile de Trente, faites pendant la séance des États, l'an 1615, avec des réponses assez emportées; le tout inséré dans un volume manuscrit sur l'assemblée du clergé de l'an 1614 et 1615.

Ces objections marquent assez que l'auteur ne tient pas ce concile pour œcuménique ; à quoi l'auteur des Réponses n'oppose que des pétitions de principes. J'ai lu ce que les députés du tiers-état ont opiné entre eux sur l'article du concile. Quelques-uns demeurent en termes généraux, refusant d'entrer en matière, soit parce qu'on était sur le point de finir leurs cahiers qu'ils devaient présenter au roi, soit, disent-ils, parce que les Français ne sont pas à présent plus sages qu'ils étaient il y a soixante ans, et que leurs prédécesseurs apparemment, avaient eu de bonnes raisons de ne pas consentir à la réception du concile, qu'on n'avait pas maintenant le loisir d'examiner. Quelques-uns disent qu'on reçoit la foi du concile de Trente ; mais non pas les règlements de discipline. J'ai remarqué qu'il y en a eu un, et il me semble que c'est Miron lui-même, président de l'assemblée, qui dit, en opinant, que le concile est œcuménique, mais que cela nonobstant, il n'est pas à propos maintenant de parler de sa réception. Cependant je ne vois pas que d'autres en aient dit autant. Charles du Moulin, auteur catholique romain et fameux jurisconsulte, a écrit positivement, si je ne me trompe, contre l'autorité du concile de Trente : ce qui a fait que les Italiens l'ont pris pour protestant, que ses livres sont tellement *inter prohibitos primæ classis*, que j'ai vu que, lorsqu'on donne licence à Rome de lire des livres défendus, Machiavel et du Moulin sont ordinairement exceptés. L'on en trouvera sans doute encore bien d'autres déclarés contre le concile. M. Vigor en paraît être, et peut-être M. de Launois lui-même, à considérer son livre *De potestate regis circa validitatem matrimonii* : et les modernes, qui se rapportent aux raisons et considérations de leurs ancêtres, témoignent assez de laisser au moins ce point en suspens. La faiblesse du gouvernement, sous Catherine de Médicis et ses enfants, a fait que le clergé, de son autorité privée, et introduit en France la profession de foi de Pie IV, et obligé tous les bénéficiers, et ceux qui ont droit d'enseigner, de faire cette profession ; par une entreprise semblable à celle qui porta messieurs du clergé, dans leur assemblée de 1615, à déclarer, quant à eux, le concile de Trente pour reçu. Je crois que messieurs des

conseils et parlements, et les gens du roi dans les corps de justice, n'approuvent guère ni l'un ni l'autre.

X. Or, pour revenir enfin à ma première distinction, ces Catholiques romains, qui doutent de l'autorité du concile de Trente, peuvent pourtant demeurer d'accord de tout ce qu'il a défini comme de foi. Ils peuvent approuver la foi du concile de Trente, sans recevoir le concile de Trente pour règle de foi; et ils peuvent même approuver les décrets du concile, sans approuver qu'on y attache les anathèmes, ni qu'on exige des autres l'approbation des mêmes décrets, sous peine d'hérésie. Car on n'est pas hérétique quand on se trompe sur un point de fait, tel qu'est l'autorité d'un certain concile prétendu œcuménique. C'est ainsi que les ultramontains et citramontains ont été et sont en dispute touchant les conciles de Constance et de Bâle, ou au moins touchant leurs parties, et touchant celui de Pise et le dernier de Latran. Et apparemment la reine Catherine de Médicis avec son conseil, était dans le sentiment que je viens de dire sur le concile de Trente, lorsque, pour donner raison du refus qu'elle fit de la réception de ce concile, elle allégua qu'il empêcherait la réunion des protestants, comme M. l'abbé Pirot l'avoue, et reconnaît que le prétexte était beau; marque qu'elle désirait un concile plus libre, plus autorisé et plus capable de donner satisfaction aux protestants, et qu'alors la difficulté n'était pas seulement sur la discipline.

XI. Cela peut suffire maintenant sur ce que M. l'abbé Pirot dit, dans son discours, de l'autorité du concile de Trente en France. Je vois qu'il suppose qu'en Allemagne tout le concile passe pour œcuménique, nonobstant les oppositions que l'empereur Charles V avait faites contre la translation du concile. Cependant, ayant été autrefois moi-même au service d'un électeur de Mayence, qui est le premier prélat de l'Allemagne, et dont la juridiction ecclésiastique est la plus étendue, j'ai appris que le concile de Trente n'a pas encore été reçu dans l'archidiocèse de Mayence, ni dans les évêchés qui reconnaissent cet archevêque. Je crois l'avoir entendu de la bouche du feu électeur Jean-Philippe, dont le savoir et la prudence sont connus. La même chose m'a été confirmée par ses ministres. Je ne suis pas bien informé de ce qui s'est fait dans les autres Eglises métropolitaines d'Allemagne; mais je suis porté à en croire autant de quelques-unes, parce qu'autrement il aurait fallu des synodes provinciaux pour cette introduction, dont cependant on n'a point de connaissance.

XII. Au reste, les protestants ont publié plus d'une fois les raisons qu'ils avaient de ne pas déférer à ce concile. Je n'y veux point entrer, et je dirai seulement ici, qu'outre l'opposition faite par l'empereur Charles V contre ce qui s'était passé à Boulogne, il fallait que Pie IV tachât de faire remettre les choses, à l'égard des Allemands, aux termes où Charles V les avait mises, lorsque les ambassadeurs et les théologiens des protestants allaient à Trente: ce qui ayant été sans suite, à cause de la guerre survenue, devait être par après réintégré. Mais la cour de Rome était bien aise de s'en être dépêtrée, et ce fut avec une étrange précipitation que les grandes controverses furent dépêchées à Trente par une troupe de gens dévoués à Rome et peu zélés pour le véritable bien de l'Eglise, qui appréhendait davantage de choquer Scot ou Cajetan, que d'offenser irréconciliablement des nations entières. Car ils se moquaient des peuples éloignés, qui ne les touchaient guère, pendant qu'ils ménageaient des moines, parce qu'il y en avait beaucoup dans leurs assemblées, et qu'ils les voyaient considérés dans les pays d'où étaient les prélats qui remplissaient le concile. Ainsi ces messieurs ne faisaient pas la moindre difficulté de trancher net sur des questions de la dernière importance, qui étaient en controverse avec les protestants, et que les anciens Pères n'avaient osé déterminer, et parlaient ambigument et avec beaucoup de réserve de ce qui était en dispute entre les scolastiques.

XIII. Il semble même qu'ils voulaient profiter de ces moments favorables, que les temps et les conjectures leur fournissaient, lorsque les protestants et presque toutes les nations du Nord étaient absentes, aussi bien que les Grecs et les Orientaux; qu'il y avait un roi d'Espagne entêté des moines, dont les sentiments étaient bien éloignés de ceux de l'empereur de son père; et que la France était gouvernée par une femme italienne et par les princes de la maison de Lorraine, qui avaient leur but. Ainsi ces prélats, Italiens pour la plupart, toujours entêtés de certaines opinions chimériques: que les autres sont des barbares, et qu'il appartient à eux de gouverner le monde; bien aises d'avoir les coudées franches, et de voir en quelque façon dans l'opinion de bien des gens, le pouvoir de l'Eglise universelle déposé entre leurs mains; au lieu qu'à Constance et à Bâle les autres nations balançaient fort et obscurcissaient même l'autorité des Italiens; ces prélats, dis-je, soutenus et ani-

més par la direction de Rome, taillèrent en plein drap, et firent des décisions à outrance à l'égard de la foi, sans vouloir ouïr des oppositions : et au lieu d'une réforme véritable des abus dominants dans l'Eglise, ils consumèrent le temps en des matières qui ne touchaient que l'écorce, pour se tirer bientôt d'affaire et apaiser le monde, qui avait été dans l'attente de quelque chose de grand de la part de ce concile. Aussi peut-on dire que des choses empirèrent quand il fut terminé ; que Rome triomphait de joie d'être sortie sans dépens de cette grande affaire, et d'avoir maintenu toute son autorité ; que l'espérance de la réconciliation fut perdue ; que les abus jetèrent des racines plus fortes ; que les religieux, par le moyen des confréries et de mille inventions, portèrent la superstition plus loin qu'elle n'avait jamais été, au grand déplaisir des personnes bien intentionnées; que personne n'osa plus ouvrir la bouche, parce qu'on le traitait d'abord d'hérétique ; au lieu qu'auparavant, des Erasme et des Vivès, tout estimés qu'ils étaient dans l'Eglise romaine, n'avaient pas laissé de s'ouvrir sur les erreurs et les abus des moines et des scolastiques, qu'on vit alors canonisés, tandis que plusieurs honnêtes gens et bons auteurs furent marqués au coin de l'hérésie par ces nouveaux juges. La France presque seule alors pouvait et devait maintenir la liberté de l'Eglise, contre cette conspiration d'une troupe de prélats et de docteurs ultramontains, qui étaient comme aux gages des légats du Pape : mais la faiblesse du gouvernement, et l'ascendant du cardinal de Lorraine, lièrent les mains aux bien intentionnés. Cependant Dieu voulut que la victoire ne fût pas entière ; que le génie libre de la nation française ne fût pas tout à fait supprimé, et que, nonobstant les efforts des Papes et du cardinal de Lorraine, la réception du concile ne passât jamais.

XIV. Quelqu'un dira qu'on n'a pas besoin du consentement des nations ; que les seuls prélats ou évêques convoqués par le Pape sont de l'essence d'un concile œcuménique ; et que ce qu'ils décident doit être reçu, sous peine de damnation éternelle, comme la voix du Saint-Esprit, sans s'arrêter aux intérêts des couronnes ou nations. Il semble que c'était le sentiment de l'évêque de Beauvais, dans la harangue qu'il fit aux députés du tiers-état, l'an 1615. C'est aussi l'opinion de l'auteur des *Réponses* pour la réception du concile, contre les objections dont j'ai parlé ci-dessus; et même les ambassadeurs de France, retirés à Venise, écrivirent au roi leur maître, que les ambassadeurs n'assistaient pas aux anciens conciles ; et quelques députés du tiers-état disent, en opinant, que les conciles n'ont pas besoin de réception, et s'étonnent qu'on la demande; mais c'est pour éviter cette réception qu'ils le disent.

Je réponds qu'il semble en effet que les seuls évêques ou pasteurs des peuples doivent avoir voix délibérative et décisive dans les conciles : mais cela ne se doit point prendre avec cette précision métaphysique, que les affaires humaines n'admettent point. Il faut des préparatifs avant que de venir à ces délibérations décisives ; et les puissances séculières, en personne ou par leurs ambassadeurs, y doivent avoir une certaine concurrence à l'égard de la direction. Il est convenable que les prélats soient autorisés des nations, et même que les prélats se partagent et délibèrent par nation, afin que, chaque nation faisant convenir ceux de son corps et communiquant avec les autres, on prépare le chemin à l'accord général de toute l'assemblée. C'est ainsi qu'on en usa à Constance, et je me suis étonné plusieurs fois de ce que l'empereur et la France ne tâchèrent pas d'obliger les Papes à suivre cet exemple à Trente. Les choses auraient tourné tout autrement, et peut-être les nations allemande et anglaise, avec le reste du Nord, n'en seraient pas venues à cette séparation entière qu'on ne saurait assez déplorer, et de laquelle la cour de Rome ne se souciait plus guère, aimant mieux les perdre, et garder un plus grand pouvoir sur ceux qu'elle retenait, que de les retenir tout aux dépens de son autorité. Mais je crois qu'en effet les Papes, craignant déjà assez la tenue d'un concile général, ils n'y seraient venus qu'à l'extrémité, si on les avait obligés à cette forme; et leur bonheur fut le malheur commun, en ce que les deux puissances principales de la chrétienté étaient toujours brouillées ensemble.

XV. Quant à l'assistance de la puissance séculière, on ne saurait disconvenir, à l'égard des anciens conciles, que l'indiction dépendait de l'empereur, et que les empereurs ou leurs légats avaient proprement la direction du concile, pour y maintenir l'ordre. Presque toute l'Eglise était comprise dans l'empire romain ; les Perses étaient encore idolâtres ; les rois des Goths et des Vandales étaient ariens : les Axumites ou Abyssins, et quelques autres peuples semblables, convertis depuis peu par des évêques de l'empire romain, n'y faisaient pas grande figure, et venaient plutôt pour apprendre que pour enseigner. Enfin, les légats des empereurs avaient encore grande influence sur la conclusion finale du concile, qu'ils pouvaient avancer ou suspendre. Le Pape s'est attribué une partie de ce pouvoir depuis la décadence de l'empire romain : le reste doit être partagé entre les puissances souveraines ou grands

Etats qui composent l'Eglise chrétienne, en sorte néanmoins que l'empereur y ait quelque préciput, comme premier chef séculier de l'Eglise : et les ambassadeurs, qui représentent leurs maîtres dans les conciles, forment un corps ensemble, dans lequel se trouve le droit des anciens empereurs romains ou de leurs légats; et le moyen le plus commode de maintenir le droit de leur influence, est celui des nations, puisque chaque nation et couronne a un rapport particulier à ses souverains, et à ceux qui les représentent. Cela n'est pas assujettir l'Eglise universelle aux souverains; mais c'est trouver un juste tempérament entre la puissance ecclésiastique et séculière, et employer toutes les voies de la prudence pour disposer les choses à une bonne fin.

XVI. On me dira peut-être que tout ceci est fort bon, mais nullement nécessaire. Je ne veux point disputer présentement, quoiqu'il y ait peut-être quelque chose à dire à l'égard de l'indiction d'un concile, où le concours des souverains pourrait paraître essentiel : mais je dirai seulement, à l'égard du concile de Trente, qu'afin qu'un concile soit œcuménique, il ne faut pas qu'une nation ou deux y dominent; il faut que le nombre des prélats des autres nations y soit assez considérable pour s'entrebalancer, afin qu'on puisse reconnaître la voix de toute l'Eglise, à laquelle Dieu a promis particulièrement son assistance; outre que dans les conciles il s'agit souvent de la tradition, de laquelle une ou deux nations ne sauraient rendre un bon témoignage. Or, il faut reconnaître que les Italiens dominaient proprement à Trente, et qu'après eux les Espagnols se faisaient considérer; que les Français n'y faisaient pas grande figure, et que les Allemands, qui devaient surtout être écoutés, n'en faisaient point du tout. Mais l'Eglise grecque particulièrement ne devait pas être négligée, à cause des traditions anciennes dont elle peut rendre témoignage contre les opinions nouvelles, reçues et devenues communes parmi les Latins, par l'ascendant qu'y avaient pris les ordres mendiants et les scolastiques sortis de ces ordres, souvent bien éloignés de l'ancien esprit de l'Eglise.

XVII. Ainsi on peut dire que les prélats n'étaient pas en nombre suffisant, à proportion des nations, pour représenter l'Eglise œcuménique : et afin de balancer les Italiens et les Espagnols, il fallait bon nombre, non-seulement de Français, qui, avec lesdits Italiens et Espagnols, composent proprement la langue latine, mais encore de la langue allemande, sous laquelle on peut comprendre encore les Anglais, Danois, Suédois, Flamands, et de la langue slavonne, qui comprend les couronnes de Pologne et de Bohême et autres peuples, et qui se pourrait associer les Hongrois, pour ne rien dire des Grecs et des Orientaux. Et il ne sert de rien de répliquer qu'une bonne partie de ces peuples est séparée de l'Eglise : car c'est prendre pour accordé ce qui est en question; et de dire qu'on les a cités, cela n'est rien. Il fallait prendre des mesures pour qu'ils pussent venir honnêtement et sûrement, et sans vouloir les traiter en condamnés. On en sut bien prendre avec les Grecs dans le concile de Ferrare ou de Florence, et le prétendu schisme où l'on veut que les Grecs se trouvent enveloppés n'empêcha pas leurs prélats d'entrer dans le concile, et de traiter avec les Latins d'égal à égal. On les ménagea même dans les matières qu'on a précipitées à Trente sans ménagement: et M. l'abbé Pirot a bien remarqué qu'on ne voulut rien décider à Florence, en présence des Grecs, à l'égard de la dissolution du mariage par adultère. Quelle apparence donc de le décider par après dans un autre concile en leur absence, sans aucune communication avec eux ? C'est cependant ce que le concile de Trente n'a pas fait scrupule de faire, passant ainsi par-dessus toutes les formes. C'était apparemment pour contrecarrer davantage les protestants : car on prenait plaisir de les condamner en toutes les rencontres; comme si on était bien aise de se défaire des gens et des peuples dont la cour de Rome craignait quelque préjudice à son autorité. On a coutume de dire qu'il y avait peu d'Occidentaux au grand concile de Nicée; mais le nombre ne fait rien, quand le consentement est notoire, au lieu qu'il faut entendre les gens, lorsque leur dissension est connue. Mais j'ai déjà dit que le concile de Trente était plutôt un synode de la nation italienne, où l'on ne faisait entrer les autres que pour la forme et pour mieux couvrir le jeu, et le Pape y était absolu. C'est ce que les Français déclarèrent assez dans les occasions, lorsqu'on avait mis leur patience à bout par quelque entreprise contraire à cette couronne. Qu'ils l'aient fait en forme due ou non, par des harangues prononcées ou seulement projetées, par des protestations enregistrées ou non enregistrées, avouées ou non avouées; qu'on ait rappelé les prélats français, ou qu'on les y ait laissés, cela ne fait rien à la vérité des choses, et ne lève pas les défauts essentiels qui se trouvaient dans le concile.

XVIII. Je ne m'étais proposé que de parler de l'autorité du concile de Trente en France; mais j'ai été insensiblement porté à parler de l'autorité de ce concile en elle-même, à l'égard de la forme. Ainsi, pour achever, je veux encore dire

quelque chose de sa matière et de ses décisions. J'ai été bien aise d'apprendre, par la dissertation de M. l'abbé Pirot, en quoi l'on croit proprement que le concile de Trente a fait de nouvelles décisions en matière de foi. Je sais que les sentiments sont assez partagés là-dessus ; mais le jugement d'un sorboniste aussi célèbre et aussi éclairé que lui, me paraîtra toujours très-considérable. Il rapporte donc qu'après la définition du concile de Trente, et auprès de ceux qui le tiennent pour œcuménique, on ne saurait douter, sans hérésie, d'aucun des livres, ni d'aucune partie des livres compris dans l'Ecriture sainte, sans en excepter même *Judith*, *Tobie*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, les *Machabées*, et sans en excepter le reste d'Esther, le cantique des enfants, l'histoire de Suzanne, celle de Bel et du dragon, aussi bien que la prophétie de Baruch : qu'on ne saurait plus douter que la justification se fait par une qualité inhérente, ni que la foi justifiante est distinguée de la confiance en la miséricorde divine, ni du nombre septénaire des sacrements, de l'intention du ministre y requise ; de la nécessité absolue du baptême ; de la concomitance du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie avec sa divinité; de la matière, forme et ministre des sacrements, de l'indissolubilité du lien du mariage nonobstant l'adultère.

XIX. Je crois qu'on y pourrait ajouter encore d'autres points: par exemple, la distinction entre le baptême de saint Jean-Baptiste et celui de Notre-Seigneur, établie avec anathème; la confirmation de quelques canons de saint Augustin et du concile d'Orange sur la grâce ; et, selon les Jésuites et leurs partisans, et même selon quelques Catholiques romains, qui doutent de l'autorité de quelques conciles antérieurs, on y pourrait encore joindre beaucoup d'autres articles. Mais en général on peut dire que plusieurs propositions reçues dans l'Occident avant ce concile, n'ont commencé que par lui à être établies sous peine d'hérésie et d'anathème.

XX. Mais tout cela, bien loin de servir à la louange du concile de Trente, doit rendre, tant les Catholiques romains que les protestants, plus difficiles à le reconnaître. Nous n'avons peut-être que trop de prétendues définitions en matière de foi. On devait se tenir à la tradition et à l'antiquité, sans prétendre de savoir et d'enjoindre aux autres, sous peine de damnation, des articles dont l'Eglise s'était passée depuis tant de siècles, et dont les saints et grands hommes de l'antiquité chrétienne n'étaient nullement instruits ni persuadés. Pourquoi rendre le joug des fidèles plus pesant, et la réconciliation avec les protestants plus difficile ? Quel besoin de canoniser l'histoire de Judith et autres semblables, malgré les grandes difficultés qu'il y a à l'encontre ? et quelle apparence que nous en puissions plus savoir que l'Eglise au temps de saint Jérôme, vu que tout ce qui est de foi divine, tandis que nous manquons de révélations nouvelles, ne nous saurait être appris que par l'Ecriture sainte, ou par la tradition de l'ancienne Eglise? Et si nous nous tenons à la règle de Vincent de Lérins, touchant ce qu'on doit appeler catholique, ou même à ce que dit la profession de Pie IV, qu'il ne faut jamais interpréter l'Ecriture que *juxta unanimem consensum Patrum*, et enfin à ce que Henri Holden, anglais, docteur sorboniste, si je m'en souviens bien, a écrit de l'analyse de la foi contre les sentiments du P. Gretser, jésuite, toutes ces décisions seront en danger de perdre leur autorité. Surtout il fallait bien se donner de garde d'y attacher indifféremment des anathèmes. George Calixte, un des plus savants et des plus modérés théologiens de la Confession d'Augsbourg, a bien représenté, dans ses *Remarques sur le concile de Trente*, et dans ses autres ouvrages, le tort que ce concile a fait à l'Eglise par ses anathématismes.

XXI. Cependant je crois que bien souvent on pourrait venir au secours du concile par une interprétation favorable. J'ai vu un essai de celles d'un protestant, et j'en vois des exemples parmi ceux de la communion de Rome. En voici deux assez considérables. Les protestants ont coutume de se récrier étrangement contre ce concile, sur ce qu'il fait dépendre la validité du sacrement de l'intention du ministre. Ainsi, disent-ils, on aura toujours sujet de douter si on est baptisé ou absous. Cependant je me souviens d'avoir vu des auteurs catholiques romains, qui le prenaient tout autrement ; et lorsqu'un prince de leur communion, dans une lettre que j'eus l'honneur de recevoir de lui, cotait parmi les autres différends celui de l'intention du ministre, je lui en marquai mon opinion. Il eut de la peine à y ajouter foi ; mais ayant consulté un célèbre théologien aux Pays-Bas, il en eut cette réponse : que j'avais raison; que plusieurs Catholiques romains étaient de cette opinion ; qu'elle avait été soutenue en Sorbonne, et même qu'elle y était la mieux reçue ; qu'effectivement un baptême comique n'était pas valide ; mais aussi que lorsqu'on fait tout ce que l'Eglise ordonne, la seule substraction interne du consentement ne nuisait point à l'intention, et n'était qu'une protestation contraire au fait. L'autre exemple pourra être la suffisance de l'attrition avec le sacrement. J'avoue que le concile de Trente paraît la marquer

assez clairement, chapitre 4 de la session 14, et les Jésuites prennent droit là-dessus. Cependant ceux qu'on appelle jansénistes s'y sont opposés avec tant de force et de succès, que la chose paraît maintenant douteuse, surtout depuis que les Papes mêmes ont ordonné que les parties ne se déchireraient plus, et ne s'accuseraient plus d'hérésie sur cet article. Cela fait voir que bien des choses passent pour être décidées dans le concile de Trente, qui ne le sont peut-être pas autant qu'on le pense. Ainsi, quelque autorité qu'on donne au concile de Trente, il sera nécessaire un jour de venir à un autre concile plus propre à remédier aux plaies de l'Eglise.

XXII. Toutes ces choses étant bien considérées, et surtout l'obstacle que le concile de Trente apporte à la réunion étant mûrement pesé, on jugera peut-être que c'est par la direction secrète de la Providence que l'autorité du concile de Trente n'est pas encore assez reconnue en France; afin que la nation française, qui a tenu le milieu entre les protestants et les romanistes outrés, soit plus en état de travailler un jour à la délivance de l'Eglise, aussi bien qu'à la réintégration de l'unité. Aux états de l'an 1614 et 1615, le clergé avait manqué, en ce qu'il avait différé de parler de ce point de la réception du concile jusqu'à la fin des états : autrement, autant que je puis juger par ce qui se passa dans le tiers-état, on serait entré en matière ; et je crois que le clergé, qui avait déjà gagné la noblesse, l'aurait emporté. Mais j'ai déjà dit, et je le dis encore, qu'il semble que Dieu ne l'a point voulu, afin que le royaume de France conservât la liberté, et demeurât en état de mieux contribuer un jour au rétablissement de l'unité ecclésiastique, par un concile plus convenable et plus autorisé. Aussi, mettant à part la force des armes, il n'est pas vraisemblable que, sans un concile nouveau, la réconciliation se fasse, ni que tant de grandes nations, qui remplissent quasi tout le Nord, sans parler des Orientaux, se soumettent jamais aveuglément au bon plaisir de quelques Italiens, uniques auteurs du concile de Trente. Je ne le dis par aucune h[illegible]e contre les Italiens. J'y ai des amis : je sais par expérience qu'ils sont mieux réglés aujourd'hui et plus modérés qu'ils ne paraissaient autrefois, et même j'estime leur habileté à se mettre en état de gouverner les autres par adresse, au défaut de la force des anciens Romains. Mais enfin, il est permis à ceux du Nord d'être sur leurs gardes, pour ne pas être la dupe des nations que leur climat rend plus spirituelles. Pour assurer la liberté publique de l'Eglise dans un concile nouveau, le plus sûr sera de retourner à la forme du concile de Constance, en procédant par nations, et d'accorder aux protestants ce qu'on accordait aux Grecs dans le concile de Florence.

XXIII. J'ajouterai un mot de la puissance indirecte de l'Eglise sur le temporel des souverains, puisque M. l'abbé Pirot a voulu faire des réflexions sur ce que j'avais dit à cet égard. J'ai vu la consultation de M. d'Ossat, qui porte pour titre : *Utrum Henricus Borbonius sit absolvendus et ad regnum dispensandus;* où il semble qu'il a voulu s'accommoder aux principes de la cour de Rome, où il était, selon le proverbe : *Ulula cum lupis*. Le cardinal du Perron, dans sa harangue prononcée devant les députés du tiers-état, pouvait se borner à démontrer qu'il ne fallait pas faire une loi en France, par laquelle les docteurs ultramontains et le Pape même seraient déclarés hérétiques : mais il alla plus avant, et fit assez connaître son penchant à croire que les princes chrétiens perdent leur état par l'hérésie. Ce n'est pas à moi de prononcer sur des questions si délicates. Cependant, exceptant ce qui peut avoir été réglé par les lois fondamentales de quelques états ou royaumes, j'aime mieux croire que régulièrement les sujets se doivent contenter de ce qu'on les affranchit de l'obéissance active, sans qu'ils se puissent dispenser de la passive ; c'est-à-dire qu'il leur doit être assez de ne pas obéir aux commandements des souverains, contraires à ceux de Dieu, sans qu'ils aient le droit de passer à la rébellion, pour chasser un prince qui les incommode ou qui les persécute. Il sera difficile de sauver ce qu'on dit dans le troisième concile de Latran, sous Alexandre III, ni ce qu'on a fait dans le premier concile de Lyon, sous Innocent IV. Cependant, le soin que M. l'abbé Pirot prend en faveur de ces deux conciles est fort louable. Mais, sans parler de la déposition des princes et de l'absolution des sujets de leur serment de fidélité, on peut former des questions où la puissance indirecte de l'Eglise sur les matières temporelles paraît plus raisonnable : par exemple, si quelque prince exerçait une infinité d'actions cruelles contre les Eglises, contre les innocents, contre ceux qui refuseraient de donner leur approbation expresse à toutes ses méchancetés, on demande si l'Eglise pourrait déclarer, pour le salut des âmes, que ceux qui assistent ce prince dans ses violences pèchent grièvement, et sont en danger de leur salut, et si elle pourrait procéder à l'excommunication, tant contre ce prince que contre ceux de ses sujets qui lui donneraient assistance; non pas pour se maintenir dans son royaume et dans ses autres droits, mais pour continuer les maux que nous venons de dire. Car ce cas ne paraît pas contraire à l'obéissance pas-

sive ; et c'est à cet égard que j'ai parlé de la puissance indirecte de l'Eglise sur les matières temporelles, pour ne rien dire à présent des lois ecclésiastiques, des mariages et autres matières semblables.

XXIV. Avant que de conclure, je satisferai, comme hors d'œuvre, à la promesse que j'ai faite ci-dessus, de dire ce que j'ai appris de la profession de foi que Henri IV avait faite à Saint-Denis, quand l'archevêque de Bourges l'eut réconcilié avec l'Eglise. J'ai lu un volume manuscrit, contenant tout ce qui concerne l'absolution de Henri IV, tant à Saint-Denis qu'à Rome. Les six premières pièces du volume appartiennent à l'absolution de Saint-Denis. Il y a premièrement la promesse du roi, à son avènement à la couronne, de maintenir la religion catholique romaine, 4 d'août 1589 : secondement, acte par lequel quelques princes, ducs et autres seigneurs français le reconnaissent pour roi, conformément à l'acte précédent de la même date ; troisièmement le procès-verbal de ce qui se passa à Saint-Denis à l'instruction et absolution du roi, du 22 au 25 juillet 1593 : quatrièmement, promesse que le roi donna par écrit, signée de sa main, et contresignée du sieur Ruzé son secrétaire d'Etat, après avoir fait l'abjuration, et reçu l'absolution comme dessus, du 25 juillet 1593 : cinquièmement, profession de foi, faite et présentée par le roi lors de son absolution : sixièmement, discours de M. du Mans pour l'absolution du roi.

Le procès-verbal susdit marque que les prélats délibérèrent si on ne renverrait pas l'affaire à Rome : mais enfin ils conclurent, à cause de la nécessité du temps, du péril ordinaire de mort auquel le roi était exposé par la guerre, et de la difficulté d'aller ou d'envoyer à Rome ; mais surtout pour ne pas perdre la belle occasion de la réunion d'un si grand prince, que l'absolution lui serait donnée, à la charge que le roi lui enverrait envers le Pape ; et ces raisons sont étendues plus amplement dans le discours de M. du Mans. Il y est aussi marqué que les prélats assemblés pour l'instruction et réconciliation du roi firent dresser la profession de foi à la demande réitérée du roi, qui fut lue et approuvée de toute l'assemblée, comme conforme à celle du concile. Cependant il est très-remarquable que cette profession, toute conforme qu'elle est en tout autre point avec celle de Pie IV, en est notablement différente dans les seuls endroits dont il s'agit ; savoir, en ce qu'elle ne fait pas la moindre mention du concile de Trente. Car les articles en question de ladite profession de Pie IV disent : « Omnia et singula quæ de pec« cato originali et justificatione in sacro sancta « Tridentina synodo definita et declarata fue« runt, amplector et recipio ; » et plus bas : « Cætera item omnia a sacris canonibus et œcu« menicis conciliis, ac præcipue a sacrosancta « Tridentina synodo tradita, definita et declarata « indubitanter recipio atque profiteor, simulque « contraria omnia, atque hæreses quascunque « ab Ecclesia damnatas, rejectas et anathema« tizatas, ego pariter damno, rejicio et anathe« matizo : » au lieu que la profession de foi de Henri IV, omettant exprès le concile de Trente dans tous ces deux endroits, dit ainsi : « Je crois aussi et embrasse tout ce qui a été défini et déclaré par les saints conciles, touchant le péché originel et la justification ; » et plus bas : « J'approuve sans aucun doute et fais profession de tout ce qui a été décidé et déterminé par les saints canons et conciles généraux, et rejette, réprouve et anathématise tout ce qui-est contraire à ceux,-ci et toutes hérésies condamnées, rejetées et anathématisées par l'Eglise . » On ne saurait concevoir ici une faute du copiste, puisqu'elle serait la même en deux endroits. Je ne crois pas aussi qu'il y ait de la falsification ; car l'exemplaire vient de bon lieu. Ainsi je suis porté à croire que ces prélats mêmes, qui eurent soin de cette instruction et abjuration du roi, trouvèrent bon de faire abstraction du concile de Trente, dont l'autorité était contestée en France : et cela fait assez connaître que le doute où l'on était là dessus ne regardait pas seulement ses règlements sur la discipline, mais qu'il s'étendait aussi à son autorité en ce qui est de la foi.

J'ajouterai encore cette réflexion, que si le concile de Trente avait été reçu pour œcuménique par la nation française, on n'aurait pas eu besoin d'en solliciter la réception avec tant d'empressement. Car, quand aux lois positives ou de discipline que ce concile a faites, elles étaient presque toutes reçues ou recevables en vertu des ordonnances, excepté ce qui paraissait éloigné des libertés gallicanes, que le clergé même ne prétendait pas faire recevoir. Il paraît donc qu'on a eu en vue de faire recevoir le concile pour œcuménique et règle de foi : que c'est ainsi que la reine Catherine de Médicis l'a entendu, en alléguant pour raison de son refus l'éloignement de la réconciliation des protestants que cela causerait ; et que les prélats français assemblés à Saint-Denis l'ont pris de même, et ont cru une telle réception encore douteuse, lorsqu'ils ont omis tout exprès la mention du concile dans la profession de foi qu'ils demandèrent à Henri IV.

LETTRE XXV.

LEIBNITZ A BOSSUET.

Sur le mémoire du docteur Pirot.

De juin à octobre 1693.

En relisant la lettre de M. Leibnitz du 29 mars 1693, j'ai trouvé que, sans m'engager à de longues dissertations, qui ne sont plus nécessaires après tant d'explications qu'on a données, je pouvais résoudre trois de ses doutes.

Le premier sur le culte des images. Ce culte n'a rien de nouveau, puisque pour peu qu'on le veuille définir, on trouvera qu'il a pour fin d'exciter le souvenir des originaux, et qu'au fond cela est compris dans l'adoration de l'arche d'alliance, et dans l'honneur que toute l'antiquité a rendu aux reliques et aux choses qui servent aux mystères divins. Ainsi on trouvera dans toute l'antiquité des honneurs rendus à la croix, à la crèche de Notre-Seigneur, aux vaisseaux sacrés, à l'autel et à la table sacrée, qui sont de même nature que ceux qu'on rend aux images. L'extension de ces honneurs aux images a pu être très-différente, selon les temps et les raisons de la discipline; mais le fond a si peu de difficulté, qu'on ne peut assez s'étonner comment des gens d'esprit s'y arrêtent tant.

Le second doute regarde l'erreur des monothélites. Avec la permission de M. Leibnitz, je m'étonne qu'il regarde cette question comme dépendante d'une haute métaphysique. Il ne faut que savoir qu'il y a une âme humaine en Jésus-Christ, pour savoir en même temps qu'il y a une volonté, non-seulement en prenant la volonté pour la faculté et le principe, mais encore en la prenant pour l'acte; les facultés n'étant données que pour cela.

Ce qu'il dit, que les actions sont des suppôts selon l'axiome de l'école, ne signifie rien autre chose, sinon qu'elles lui sont attribuées *in concreto :* mais non pas que chaque partie n'exerce pas son action propre, comme en nous le corps et l'âme le font. Ainsi, dans la personne de Jésus-Christ, le Verbe, qui ne change point, exerce toujours sa même action : l'âme humaine exerce la sienne sous la direction du Verbe; et cette action est attribuée au même Verbe, comme au suppôt. Mais que l'âme demeure sans son action, c'est une chose si absurde en elle-même, qu'on ne la comprend pas. Aussi paraît-il clairement, par les témoignages rapportés dans le concile VI, et par une infinité d'autres, qu'on a toujours cru deux volontés, même quant à l'acte, en Jésus-Christ : et si quelques-uns ont cru le contraire, c'est une preuve que les hommes sont capables de croire toute absurdité, quand ils ne prennent pas soin de démêler leurs idées : ce qui paraît à la vérité dans toutes les hérésies, mais plus que dans toutes les autres, dans celle des eutychiens, dont celle des monothélites est une annexe.

Pour le concile de Bâle, son exemple prouve qu'on peut offrir aux protestants un examen par manière d'éclaircissement, et non par manière de doute; puisqu'il paraît, par les termes que j'en ai rapportés, qu'on excluait positivement le dernier. Si l'on prétend qu'il ne puisse y avoir de réunion qu'en présupposant un examen par forme de doute sur les questions résolues à Trente, il faut avouer, dès a présent, qu'il n'y en aura jamais : car l'Eglise ne fera point une chose, sous prétexte de réunion, qui renverserait les fondements de l'unité. Ainsi les protestants de bonne foi, et encore plutôt ceux qui croient, comme M. Leibnitz, l'infaillibilité de l'Eglise, doivent entrer dans l'expérience de terminer nos disputes par forme d'éclaircissement : et ce qui prouve qu'on peut aller bien loin par là, c'est le progrès qu'on ferait en suivant les explications de M. l'abbé Molanus.

Pour donner une claire et dernière résolution des doutes que l'on propose sur le concile de Trente, il faut présupposer quelques principes.

Premièrement, que l'infaillibilité que Jésus-Christ a promise à son Eglise réside primitivement dans tout le corps; puisque c'est là cette Eglise qui est bâtie sur la pierre, à laquelle le Fils de Dieu a promis que les portes d'enfer ne prévaudraient point contre elle.

Secondement, que cette infaillibilité, en tant qu'elle consiste, non à recevoir, mais à enseigner la vérité, réside dans l'ordre des pasteurs, qui doivent successivement, et de main en main, succéder aux apôtres; puisque c'est à cet ordre que Jésus-Christ a promis qu'il serait toujours avec lui : *Allez, enseignez, baptisez : je suis toujours avec vous* [1]; c'est-à-dire, sans difficulté, avec vous qui enseignez et qui baptisez, et avec vos successeurs, que je considère en vous comme étant la source de leur vocation et de leur ordination, sous l'autorité et au nom de Jésus-Christ.

Troisièmement, que les évêques ou pasteurs principaux qui n'ont pas éte ordonnés par et dans cette succession, n'ont point de part à la promesse, parce qu'ils ne sont pas contenus dans la source de l'ordination apostolique, qui doit être perpétuelle et continuelle, c'est-à-dire sans interruption; autrement cette parole : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* [2], serait inutile.

Quatrièmement, que les évêques ou pasteurs

[1] *Matt.*, XXVIII, 19, 20. — [2] *Ibid.*

principaux qui auraient été ordonnés dans cette succession, s'ils renonçaient à la foi de leurs consécrateurs, c'est-à-dire à celle qui est en vigueur dans tout le corps de l'épiscopat et de l'Eglise, renonceraient en même temps à la promesse, parce qu'ils renonceraient à la succession, à la continuité, à la perpétuité de la doctrine : de sorte qu'il ne faudrait plus les réputer pour légitimes pasteurs, ni avoir aucun égard à leurs sentiments; parce qu'encore qu'ils conservassent la vérité de leur caractère, que leur infidélité ne peut anéantir, ils n'en peuvent conserver l'autorité, qui consiste dans la succesion, dans la continuité, dans la perpétuité qu'on vient d'établir.

Cinquièmement, que les évêques ou les pasteurs principaux établis en vertu de la promesse, et demeurant dans la foi et dans la communion du corps où ils ont été consacrés, peuvent témoigner leur foi, ou par leur prédication unanime dans la dispersion de l'Eglise catholique, ou par un jugement exprès dans une assemblée légitime. Dans l'une et l'autre considération, leur autorité est également infaillible, leur doctrine également certaine : dans la première, parce que c'est à ce corps ainsi dispersé à l'extérieur, mais uni par le Saint-Esprit, que l'infaillibilité de l'Eglise est attachée : dans la seconde, parce que ce corps étant infaillible, l'assemblée qui le représente véritablement, c'est-à-dire le concile, jouit du même privilége, et peut dire, à l'exemple des apôtres : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous.* [1].

Sixièmement, la dernière marque que l'on peut avoir que ce concile ou cette assemblée représente véritablement l'Eglise catholique, c'est lorsque tout le corps de l'épiscopat, et toute la société qui fait profession d'en recevoir les instructions, l'approuve et le reçoit : c'est là, dis-je, le dernier sceau de l'autorité de ce concile et de l'infaillibilité de ses décrets; parce qu'autrement, si l'on supposait qu'il se pût faire qu'un concile ainsi reçu errât dans la foi, il s'ensuivrait que le corps de l'épiscopat, et par conséquent l'Eglise ou la société qui fait profession de recevoir les enseignements de ce corps, se pourrait tromper; ce qui est directement opposé aux cinq articles précédents, et notamment au cinquième.

Ceux qui ne voudront pas convenir de ces principes ne doivent jamais espérer aucune union avec nous; parce qu'ils ne conviendront jamais qu'en paroles de l'infaillibilité de l'Eglise qui est le seul principe solide de la réunion des Chrétiens.

Ces six articles suivent si clairement et si nécessairement l'un de l'autre, dans l'ordre avec lequel ils ont été proposés, qu'ils ne font qu'un même corps de doctrine, et sont en effet renfermés dans celui-ci du Symbole : *Je crois l'Eglise catholique*; qui veut dire, non-seulement : Je crois qu'elle est; mais encore : Je crois ce qu'elle croit : autrement c'est ne pas la croire elle-même, c'est ne pas croire qu'elle est; puisque le fond, et, pour ainsi dire, la substance de son être, c'est la foi qu'elle déclare à tout l'univers : de sorte que si la foi que l'Eglise prêche est vraie, elle constitue une vraie Eglise : et si elle est fausse, elle en constitue une fausse. On peut donc tenir pour certain, qu'il n'y aura jamais d'accord véritable que dans la confession de ces six principes, desquels nous ne pouvons non plus nous départir que de l'Evangile, puisqu'ils en contiennent la solide et inébranlable promesse, d'où dépendent toutes les autres, et toutes les parties de la profession chrétienne.

Cela posé, il est aisé de résoudre tous les doutes qu'on peut avoir sur le concile de Trente, en ce qui regarde la foi, étant constant qu'il est tellement reçu et approuvé, à cet égard, dans tout le corps des Eglises qui sont unies de communion à celle de Rome, et que nous tenons les seules catholiques, qu'on n'en rejette non plus l'autorité que celle du concile de Nicée. Et la preuve de cette acceptation est dans tous les livres des docteurs catholiques, parmi lesquels il ne s'en trouvera jamais un seul où, lorsqu'on objecte une décision du concile de Trente en matière de foi, quelqu'un ait répondu qu'il n'est pas reçu; ce qu'on ne fait nulle difficulté de dire de certains articles de discipline, qui ne sont pas reçus partout. Et la raison de cette différence, c'est qu'il n'est pas essentiel à l'Eglise que la discipline y soit uniforme, non plus qu'immuable; mais au contraire la foi catholique est toujours la même.

Qu'ainsi ne soit, je demande qu'on me montre un seul auteur catholique, un seul évêque, un seul prêtre, un seul homme, quel qu'il soit, qui croie pouvoir dire dans l'Eglise catholique : Je ne reçois pas la foi de Trente; on peut douter de la foi de Trente. Cela ne se trouvera jamais. On est donc d'accord sur ce point, autant en Allemagne et en France, qu'en Italie et à Rome même, et partout ailleurs; ce qui enferme la réception incontestable de ce concile en ce qui regarde la foi.

Toute autre réception qu'on pourrait demander n'est pas nécessaire : car s'il fallait une assemblée pour accepter le concile, il n'y a pas moins de raison de n'en demander pas encore une autre pour accepter celle-là : et ainsi, de

[1] *Act.*, XV, 28.

formalité en formalité, et d'acceptation en acceptation, on irait jusqu'à l'infini. Et le terme où il faut s'arrêter, c'est de tenir pour infaillible ce que l'Eglise, qui est infaillible, reçoit unanimement, sans qu'il y ait sur cela aucune contestation dans tout le corps.

Par là on voit qu'il importe peu qu'on ait protesté contre ce concile une fois, deux fois, tant de fois que l'on voudra ; car, outre que ces protestations n'ont jamais regardé la foi, il suffit qu'elles demeurent sans effet par le consentement subséquent ; ce qui ne dépend d'aucune formalité, mais de la seule promesse de Jésus-Christ, et de la seule notoriété du consentement universel.

On dit que tel pourra convenir de la doctrine du concile, qui ne conviendra pas de ses anathèmes ; mais c'est là une illusion ; car c'est une partie de la doctrine, de décider si elle est digne ou non digne d'anathème. Ainsi, dès que l'on convient de la doctrine d'un concile, ses anathèmes, très-constamment, passent avec elle en décisions.

On trouve de l'inconvénient à faire passer et recevoir tout d'un coup tant d'anathèmes. On n'y en trouverait point si l'on songeait que ces anathèmes, que l'on a prononcés à Trente en si grand nombre, dépendent après tout de cinq ou six points, d'où tous les autres sont si clairement et si naturellement dérivés, qu'on voit bien qu'ils ne peuvent être révoqués en doute, sans y révoquer aussi le principe d'où ils sont tirés. Ainsi, pour affermir la foi de ses principes, il n'a pas été moins nécessaire d'affermir celle de ses conséquences, et d'en faciliter la croyance par des décisions expresses et particulières.

Et, pour s'arrêter à un des exemples que l'auteur de la réponse à M. Pirot semble trouver l'un des plus forts, il juge que la distinction du baptême de Jésus-Christ d'avec celui de saint Jean-Baptiste, n'est pas un article d'une importance à être établi sous peine d'anathème. Mais, si l'on rejetait cet anathème, on rejetterait en même temps celui qui regarde l'institution divine et l'efficace des sacrements, outre que la distinction de ces deux baptêmes est formelle dans les paroles de Jésus-Christ et des apôtres.

J'allègue cela pour exemple ; mais il serait aisé de faire voir que tous les anathèmes du concile dépendent de cinq ou six articles principaux, et c'est à l'Eglise à juger de la liaison de ces anathématismes particuliers avec ces principes généraux, puisque cela fait une partie de la doctrine, et qu'avec la même autorité que l'Eglise emploie à juger de ces articles principaux, elle juge aussi de tous ceux qui sont nécessaires pour leur servir de rempart, et qui doivent faire corps avec eux : autrement il n'y aurait point d'infaillibilité. Exemple : par la même autorité avec laquelle l'Eglise a jugé que Jésus-Christ est Dieu et homme, elle a jugé qu'il avait une âme humaine aussi bien qu'un corps ; et par la même autorité avec laquelle elle a jugé qu'il avait une âme humaine, elle a jugé qu'il avait dans cette âme un entendement et une volonté humaine, tout cela étant renfermé dans cette décision : Dieu s'est fait homme. Il en est de même de tous les autres articles décidés : et s'il y en a eu un plus grand nombre décidés à Trente, c'est que ceux qu'il y a fallu condamner avaient remué plus de matières, et que, pour ne donner pas lieu à renouveler les hérésies, il a fallu en éteindre jusqu'à la moindre étincelle. Et sans entrer dans tout cela. il est clair que si la moindre parcelle des décisions de l'Eglise est affaiblie, la promesse est démentie, et avec elle tout le corps de la révélation.

Il ne sert de rien de dire que les protestants, un si grand corps, n'ont point consenti au concile de Trente ; au contraire, qu'ils le rejettent, et que leurs pasteurs n'y ont point été reçus, pas même ceux qui avaient été ordonnés dans l'Eglise catholique, comme ceux de Suède et d'Angleterre. Car, par l'article quatrième, les évêques, quoique légitimement ordonnés, s'ils renoncent à la foi de leurs consécrateurs et du corps de l'épiscopat, auquel ils avaient été agrégés, comme ont fait très-constamment les Anglais, les Danois, et les Suédois, dès là ils ne sont plus comptés comme étant du corps, et l'on n'a aucun égard à leurs sentiments. A plus forte raison n'en a-t-on point à ceux des pasteurs qui ont été ordonnés dans le cas de l'article troisième et hors de la succession.

Ainsi l'on n'a pas besoin d'entrer dans la discussion de tous les faits, très-curieusement et très-doctement, mais très-inutilement recherchés dans la réponse à M. Pirot. Tout cela est bon pour l'histoire particulière de ce qui pourrait regarder le concile de Trente ; mais tout cela ne fait rien à l'essentiel de son autorité, et tout dépend de savoir s'il est effectivement reçu ou non, c'est-à-dire s'il est écrit dans le cœur de tous les Catholiques, et dans la croyance publique de toute l'Eglise, que l'on ne peut ni l'on ne doit s'opposer à ses décisions, ni les révoquer en doute. Or cela est très-constant, puisque tout le monde l'avoue, et que personne ne réclame. Il est donc incontestable que le concile de Trente a reçu ce dernier sceau, qui est expliqué dans l'article sixième, qui renferme en soi la vertu, et qui est le clair résultat des cinq autres, comme

les cinq autres s'entre-suivent mutuellement les uns des autres, ainsi qu'il a été dit.

Et si l'on répond que les décisions de ce concile sont reçues, non pas en vertu du concile même, mais à cause qu'on croyait auparavant les points de doctrine qu'elles établissent, tant pis pour celui qui rejetterait ces points de doctrine, puisqu'il avouerait que c'était donc la foi ancienne; que le concile l'a trouvée déjà établie, et n'a fait que la déclarer plus expressément contre ceux qui la rejetaient : ce qui en effet est très-véritable, non-seulement de ce concile, mais encore de tous les autres.

Enfin, il ne s'agit plus de délibérer si l'on recevra ce concile ou non. Il est constant qu'il est reçu en ce qui regarde la foi. Une Confession de foi a été extraite des paroles de ce concile : le Pape l'a proposée ; tous les évêques l'ont souscrite et la souscrivent journellement : ils la font souscrire à tout l'ordre sacerdotal. Il n'y a là ni surprise ni violence ; tout le monde tient à gloire de souscrire : dans cette souscription est comprise celle du concile de Trente. Le concile de Trente est donc souscrit de tout le corps de l'épiscopat et de toute l'Eglise catholique. Nous faire délibérer après cela si nous recevrons le concile, c'est nous faire délibérer si nous croirons le concile, c'est nous faire délibérer si nous croirons l'Eglise infaillible, si nous serons Catholiques, si nous serons Chrétiens.

Non-seulement le concile de Trente, mais tout acte qui serait souscrit de cette sorte par toute l'Eglise, serait également ferme et certain. Lorsque les pélagiens furent condamnés par le pape saint Zozime, et que tous les évêques du monde eurent souscrit à son décret, ces hérétiques se plaignirent qu'on avait extorqué une souscription des évêques particuliers : *De singularibus episcopis subscriptio extorta est :* on ne les écouta pas. Saint Augustin leur soutint qu'ils étaient légitimement et irrémédiablement condamnés [1]. Si les actes qui les condamnaient furent ensuite approuvés par le concile œcuménique d'Ephèse, ce fut par occasion, ce concile étant assemblé pour une autre chose. Le concile d'Orange, dont il est fait mention dans la réponse, n'était rien moins qu'universel. Il contenait des chapitres que le Pape avait envoyés : à peine y avait-il douze ou treize évêques dans ce concile. Mais parce qu'il est reçu sans contestation, on n'en rejette non plus les décisions que celles du concile de Nicée, parce que tout dépend du consentement. L'auteur même de la réponse reconnaît cette vérité, que tout dépend de la certitude du consentement. « Le nombre ne fait rien, » dit-il, « quand le consentement est notoire. » Il n'y avait que peu d'évêques d'Occident dans le concile de Nicée : il n'y en avait aucun dans le concile de Constantinople : il n'y avait dans celui d'Ephèse et dans celui de Chalcédoine que les seuls légats du Pape, et ainsi des autres. Mais parce que tout le monde consentait ou a consenti après, ces décrets sont les décrets de tout l'univers. Si l'on veut remonter plus haut, Paul de Samosate n'est condamné que par un concile particulier tenu à Antioche ; mais parce que le décret en est adressé à tous les évêques du monde, et qu'il en a été reçu (car c'est là qu'est toute la force, et sans cela l'adresse ne servirait de rien), ce décret est inébranlable. Quelle assemblée a-t-on faite pour le recevoir ? Nulle assemblée : le consentement universel est notoire. Alexandre d'Alexandrie dit, avec l'applaudissement de toute l'Eglise, que Paul de Samosate était condamné par tous les évêques du monde, quoiqu'il n'y en eût aucun acte, et une telle condamnation est sans appel et sans retour.

Je ne dis pas qu'on ne puisse et qu'on ne doive quelquefois s'assembler en corps, ou pour former des décisions, ou pour accepter celles qui auront déjà été formées. On le peut, dis-je, et on le doit faire quelquefois, ou pour faciliter la réception des articles résolus, ou pour mieux fermer la bouche aux contredisants. Mais cela n'est point nécessaire, quand la réception est constante d'ailleurs, comme l'est celle du concile de Trente, quand ce ne serait que par la souscription qu'on en fait journellement, et sans aucune contestation.

Qu'importe après cela d'examiner si dans la profession de foi qu'on fit souscrire à Henri-le-Grand, à Saint-Denis, on y avait exprimé le concile de Trente ; ou si, par condescendance et pour empêcher de nouvelles noises et de nouvelles chicanes, on avait trouvé à propos d'en taire le nom ? En vérité, je n'en sais rien, et je ne sais aucun moyen de m'en assurer, puisque les historiens n'en disent mot, et que les actes originaux ne se trouvent plus : mais tout cela est inutile. En quelque forme que ce grand roi eût souscrit, il demeurait pour constant qu'il avait souscrit à la foi qu'on avait à Rome, autant qu'à celle qu'on avait en France, puisque personne ne doutait que ce ne fût la même en tout point. La foi ne dépend point de ces minuties. Ou l'Eglise consent, ou non: c'est ce qu'on ne peut ignorer ; c'est d'où tout dépend.

On parle de Bâle et de Constance, où l'on opina par nations : une seule nation ne dominait pas, l'une contrebalançait l'autre. Tout cela est bon : mais cette forme n'est pas nécessaire. Il y

[1] *Aug.*, l. IV *Cont. duas epist. Pelag.*, c. 12.

avait à Ephèse deux cents évêques d'Orient contre deux ou trois d'Occident, et à Chalcédoine, six cents encore contre deux ou trois. Disait-on que les Grecs dominassent ? Ainsi que les Italiens aient été à Trente en plus grand nombre, ils ne nous dominaient pas pour cela : nous avions tous la même foi. Les italiens ne disaient pas une autre messe que nous : ils n'avaient point un autre culte, ni d'autres sacrements, ni d'autres rituels, ni des temples ou des autels destinés à un autre sacrifice. Les auteurs qui, de siècle en siècle, avaient soutenu contre tous les novateurs les sentiments dans lesquels on se maintenait, n'étaient pas plus italiens que français ou allemands. Une partie des articles résolus à Trente, et la partie la plus essentielle, avait déjà été déterminée à Constance, où l'on avoue que les nations étaient également fortes. Quant aux points qui restent encore contestés, il est bien aisé de les connaître. Ce qui est reçu unanimement a le vrai caractère de la foi : car si la promesse est véritable, ce qui est reçu aujourd'hui l'était hier, et ce qui l'était hier l'a toujours été.

Le concile de Trente, dit l'auteur de la *Réponse*, est devenu, par la multiplicité de ses décisions, un obstacle invincible à la réunion. Au contraire, la révocation ou la suspension de ce concile ferait seule cet obstacle. Qu'on me trouve un moyen de faire un acte ferme, si le concile de Trente reçu et souscrit de toute l'Eglise catholique, est mis en doute. Mais vous supposez, direz-vous, que vous êtes seuls l'Eglise catholique. Il est vrai, nous le supposons, nous l'avons prouvé ailleurs; mais il suffit ici de le supposer, parce que nous avons affaire à des personnes qui en veulent venir avec nous à une réunion, sans nous obliger à nous départir de nos principes.

Mais, dira-t-on, à la fin, avec ce principe, il n'y aura donc jamais de réunion. C'est en quoi est l'absurdité, qu'on pense pouvoir établir une réunion solide sans établir un principe qui le soit. Or le seul principe solide, c'est que l'Eglise ne peut errer; par conséquent, qu'elle n'errait pas quand on a voulu la réformer dans sa foi ; autrement ce n'eût pas été la réformer, mais la dresser de nouveau : de sorte qu'il y avait une manifeste contradiction dans les propres termes de cette réformation ; puisqu'il fallait supposer que l'Eglise était et qu'elle n'était pas. Elle était, puisqu'on ne voulait pas dire qu'elle fut éteinte, et qu'on ne le pouvait dire sans anéantir la promesse : elle n'était pas, puisqu'elle était remplie d'erreurs. La contradiction est beaucoup plus grande à présent, que l'on convient de l'infaillibilité de l'Eglise, puisqu'il faut dire en même temps qu'elle est infaillible et qu'elle se trompe, et unir l'infaillibilité avec l'erreur.

Il est vrai qu'on répond qu'en convenant de l'infaillibilité de l'Eglise, on dispute seulement d'un fait qui est de savoir si un tel concile est œcuménique. Mais ce fait entraîne une erreur de toute l'Eglise, si toute l'Eglise reçoit comme décision d'un concile œcuménique ce qui est si faux ou si douteux, qu'il en faut encore délibérer dans un nouveau concile.

Pour nous recueillir, il n'y a rien à espérer pour la réunion, quand on voudra supposer que les décisions de foi du concile de Trente peuvent demeurer en suspens. Il faut donc, ou se réduire à des déclarations qu'on pourra donner sur les doutes des protestants, conformément aux décrets de ce concile et des autres conciles généraux, ou attendre un autre temps et d'autres dispositions de la part des protestants.

Et de la part des Catholiques, nous avons proposé deux moyens pour établir la réception du concile de Trente dans les matières de foi : le premier que tous les Catholiques en conviennent comme d'une règle. Dans toute contestation, si un catholique oppose une décision de Trente, l'autre catholique ne répond jamais qu'elle n'est pas reçue : par exemple, dans la dispute de Jansénius, on lui objecte que le concile de Trente, session 6, chapitre 11 et canon 18, est contraire à sa doctrine : il reçoit l'autorité, et convient de la règle. Voilà le premier moyen. Le second : il y a une réception et souscription expresse du concile. Tous les évêques et tous ceux qui sont constitués en dignité reçoivent et souscrivent la confession de foi dressée par Pie IV ; confession qui est un extrait des décisions du concile, et dans laquelle la foi du concile est souscrite expressément en deux endroits : nul ne réclame, tout le monde signe : donc ce concile est reçu unanimement en matière de foi ; et l'on ne peut le tenir en suspens; quoiqu'il n'y ait point peut-être en France, ou ailleurs, d'acte exprès pour le recevoir; et la manière dont constamment il est reçu est plus forte que tout acte, exprès.

On en revient souvent, ce me semble, et plus souvent qu'il ne conviendrait à des gens d'esprit, à certaines dévotions populaires, qui semblent tenir de la superstition. Cela ne fait rien à la réunion, puisque tout le monde demeure d'accord qu'elle ne peut être empêchée que par des choses auxquelles on soit obligé dans une communion. Mais en tout cas, pour étouffer tous ces cultes ou ambigus ou superstitieux, loin qu'il faille tenir en suspens le concile de Trente, il n'y a

qu'à l'exécuter ; puisque premièrement il a donné des principes pour établir le vrai culte sans aucun mélange de superstition, et que, secondement, il a donné aux évêques toute l'autorité nécessaire pour y pourvoir.

Et quant à la réformation de la discipline, il n'y aurait, pour la rendre parfaite, qu'à bâtir sur les fondements du concile de Trente, et ajouter sur ces fondements ce que la conjoncture des temps n'a peut-être pas permis à cette sainte assemblée.

LETTRE XXVI.

LEIBNITZ A BOSSUET.

Pour le faire court, d'autant qu'il semble que cela est désiré de ceux qui supposent avoir donné une claire et dernière résolution, je ne veux pas éplucher les six principes, qui ne sont pas sans quelques obscurités et doutes, peut-être même du côté de ceux qui les avancent, ou du moins dans leur parti, quoiqu'ils soient couchés avec beaucoup de savoir et d'adresse. Je viendrai d'abord à ce qu'on dit pour les appliquer au concile de Trente, et je réduis le tout à deux questions.

L'une, si le concile de Trente est reçu de la nation française ; l'autre, quand il serait reçu de toutes les nations unies de communion avec Rome, il s'ensuit que ce concile ne saurait demeurer en suspens à l'égard des protestants, en cas de quelque réunion. La première question était proprement agitée entre M. l'abbé Pirot et moi ; mais il semble qu'on en fait maintenant un accessoire. J'avais prouvé, par plusieurs raisons, que le concile de Trente n'avait pas été jugé autrefois reçu dans ce royaume, pas même en matière de foi ; entre autres preuves, parce que la reine Catherine de Médicis, en refusant de le faire publier, allégua que cela rendrait la réunion des protestants trop difficile : *item*, parce que plusieurs des principaux prélats de France, assemblés pour l'instruction de Henri IV, se servirent en effet du formulaire de la profession de foi de Pie IV, pour le proposer au roi ; mais après en avoir rayé exprès deux endroits qui font mention de l'autorité du concile de Trente comme je l'ai trouvé dans un livre manuscrit tiré des archives, où le procès-verbal tout entier est mis assez au long : *item*, parce que ceux qui pressaient la réception du concile témoignaient assez qu'il ne s'agissait pas de la discipline, puisque les ordonnances avaient déjà autorisé les points de discipline recevables en France, et qu'on demeurait d'accord que les autres ne seraient point introduits par la réception ; pour ne pas répéter les déclarations solennelles de la France, faites par la bouche de ses ambassadeurs contre l'autorité de ce concile, qu'on ne reconnaissait nullement pour un concile libre. On ne dit rien à toutes ces choses, sinon que le concile de Trente a été reçu en France par un consentement subséquent. On ajoute seulement, à l'égard de la profession de Henri le Grand à Saint-Denis, que les historiens ne parlent point de cette particularité que j'avais remarquée, et que les actes originaux ne se trouvent plus. Passe pour les historiens ; mais quant aux originaux, je ne sais d'où l'on juge qu'ils ne subsistent plus. Je jugerais plutôt le contraire, et je m'imagine que les archives de France en pourraient fournir des pièces en bonne forme. En tout cas, je crois qu'il y en a des copies assez authentiques pour prouver au défaut des originaux, d'autant que le manuscrit que j'ai vu vient de bon lieu.

Je viens au consentement subséquent, auquel on a recours ; mais il semble que ce consentement subséquent, quand il serait prouvé, ne saurait lever les difficultés. Car la France d'aujourd'hui peut-elle mieux savoir si le concile de Trente a été libre, et si l'on y a procédé légitimement, que la France du siècle passé, et que les ambassadeurs présents au concile, qui ont protesté contre, par ordre de la cour ? J'avoue que la France peut toujours déclarer qu'elle reçoit ou a reçu la foi du concile : quand elle déclarerait aujourd'hui qu'elle reçoit l'autorité du concile, cela ne guérirait de rien, à moins qu'on ne trouve qu'elle a plus de lumières aujourd'hui qu'alors sur le fait du concile, puisque c'est du fait dont il s'agit. Les députés du tiers-état, qui disaient, l'an 1614, que les Français d'alors n'étaient pas plus sages que leurs ancêtres, avaient raison, dans cette rencontre, de se servir d'une maxime qui, d'ailleurs, est assez sujette aux abus.

Mais voyons comment ce consentement subséquent se prouve. On ajoute qu'il n'y a aucun acte authentique de la nation qui déclare un tel consentement. On est donc contraint de recourir au sentiment des particuliers, et à la profession de foi de Pie IV qui se fait, en France comme ailleurs, par ceux qui ont charge d'âmes et quelques autres. Quant aux sentiments des particuliers, je veux croire qu'il n'y en a aucun en France qui ose dire que le concile de Trente n'est point œcuménique, en parlant de sa propre opinion, excepté peut-être ces nouveaux convertis qui n'ont pas été obligés à la profession de Pie IV. Je le veux croire, dis-je, bien qu'en effet je ne sache pas si la chose serait tout à fait sûre. S'il fallait opiner dans les cours souveraines, peut-être qu'il y aurait des gens qui ne

le nieraient et ne l'affirmeraient pas, remettant la chose à une plus ample discussion et à une décision authentique de la nation, et il semble que le tiers-état n'a pas encore renoncé au droit de dire ce qu'il dit l'année 1614. Il semble aussi que tous les Français du parti de Rome, soit anciens ou nouvellement convertis, qui n'ont pas encore fait ladite profession de foi, ont droit d'en dire autant, sans que messieurs du clergé, qui ne sont que le tiers de la nation en ceci, leur puissent donner de loi là-dessus. Et même, parmi les théologiens, je me souviens que quelque auteur a reproché à feu M. de Launoi qu'il n'avait pas eu égard à la décision du concile de Trente, sur le sujet du divorce par adultère, qui est pourtant accompagné d'anathème. Je me rapporte à ce qui en est.

Mais accordons qu'aucun Français n'oserait disconvenir que le concile de Trente est œcuménique : il ne sera pas obligé de dire pour cela que le concile de Trente est suffisamment reconnu en France pour œcuménique. Car il y entre une question de droit qui paraît recevoir de la difficulté ; savoir, si cela fait autant qu'une déclaration de la nation. En effet, s'il s'agissait de la foi, j'accorderais plus volontiers que l'opinion de tous les particuliers vaut autant qu'une déclaration du corps; mais il s'agit ici d'un fait : savoir, si l'on a procédé légitimement à Trente, et si le concile qu'on y a tenu a toutes les conditions d'un concile œcuménique. On m'avouera que l'opinion de tous les juges interrogés en particulier, quand elle serait déclarée par leurs écrits particuliers, ne serait nullement un arrêt, jusqu'à ce qu'ils se joignent pour en former un. Ainsi tout ce qu'on allègue du consentement de l'Eglise, qui fait proprement qu'une doctrine est tenue pour catholique, quand il n'y aurait point de concile, et qui peut même adopter la doctrine des conciles particuliers, ne convient point à la question, si la nation française a reçu le concile de Trente pour œcuménique et légitimement tenu. Je ne veux pas répéter ce que j'ai dit dans ma première réponse, pour montrer qu'on doit être fort sur ses gardes à l'égard de ces consentements des particuliers, recueillis par des voies indirectes et moins authentiques.

Du sentiment des particuliers, venons à la profession de foi de Pie IV, introduite en France par l'adresse du clergé, sans l'intervention de l'autorité suprême, ou plutôt contre son autorité, puisqu'on savait que les rois et les états généraux du royaume n'étaient pas résolus de déclarer ce qui s'y dit du concile. La question est, si cela peut passer pour une réception du concile. J'oserais dire que non : car comme c'est une matière de fait dont les nations ont droit de juger, si un concile a été tenu comme il faut, ce n'est pas seulement au clergé qu'il appartient de prononcer : et tout ce qu'il peut introduire là-dessus ne saurait faire préjudice à la nation, non plus que l'entreprise du même clergé, qui, après le refus du tiers-état, s'avança jusqu'à déclarer de son chef que le concile était reçu ; ce qu'on a eu l'ingénuité de ne pas approuver. On voit par là combien on doit être sur ses gardes contre ces sortes d'introductions tacites, indirectes et artificieuses, qui peuvent être extrêmement préjudiciables au bien du peuple de Dieu, en empêchant sans nécessité la paix de l'Eglise, et en établissant une prévention qu'on défend après avec opiniâtreté, parce qu'on s'en fait un point d'honneur, et même un point de religion.

Il reste maintenant la seconde question : Posé qu'un concile soit reçu, ou que la foi d'un concile soit reçue dans toute la communion romaine, s'il s'ensuit que l'autorité ou les sentiments de ce concile ne sauraient demeurer en suspens à l'égard des protestants, qui pourtant croient avoir de grandes raisons de n'en point convenir. J'avais répondu que cela ne s'ensuit point, et, entre autres raisons, j'avais allégué l'exemple formel du concile de Bâle, encore uni avec le Pape Eugène, qui déclara recevoir les calixtins de Bohême à sa communion, nonobstant le refus qu'ils firent de se soumettre à l'autorité du concile de Constance, qui avait décidé qu'il est licite de prendre la communion sous une seule espèce.

Je ne vois pas qu'on y réponde; mais on croit avoir trouvé un autre tour pour l'éviter. Voici comment on raisonne : Le consentement général de l'Eglise catholique est infaillible, soit qu'elle s'explique dans un concile œcuménique, ou que d'ailleurs sa doctrine soit notoire : donc, les protestants qui ne veulent pas se soumettre aux sentiments de l'Eglise romaine, qui est seule catholique, sont par cela même irréconciliables. C'est parler rondement ; mais la supposition est un peu forte, et on le reconnaît en se faisant cette objection : Mais vous supposez, direz-vous, que vous êtes seuls l'Eglise catholique. Il est vrai que nous le supposons ; nous l'avons prouvé ailleurs : mais il suffit de le supposer, parce que nous avons affaire à des personnes qui en veulent venir avec nous à une réunion, sans nous obliger à nous départir de nos principes.

J'avoue que cette manière de raisonner m'a surpris, comme si toutes les suppositions ou conclusions prétendues, qu'on suppose avoir prouvées ailleurs, étaient des principes ; ou comme si nous avions déclaré vouloir consentir à tous leurs principes, par cela seul que nous voulons

consentir qu'ils les gardent jusqu'à ce qu'un concile légitime les établisse ou les réforme, comme nous prétendons aussi garder les nôtres de même. Il me semble qu'il y a bien de la différence entre suivre un principe, et consentir que d'autres ne s'en départent point. Supposons que le concile de Trente soit le principe de l'Église romaine, et que la *Confession d'Augsbourg* soit le principe des protestants (je parle des principes secondaires) ; des personnes de mérite des deux côtés avaient jugé que la réunion, à laquelle on peut penser raisonnablement, se doit pouvoir faire sans obliger l'un ou l'autre parti à se départir de ses principes et livres symboliques, ou de certains sentiments dont il se tient très-assuré. On a prouvé, par l'exemple du concile de Bâle, que cela est faisable dans la communion romaine. On avoue pourtant que cette communion a un autre principe, dont elle est obligée d'exiger la créance : c'est l'infaillibilité de l'Eglise catholique, soit qu'elle s'explique légitimement dans un concile œcuménique, ou que son consentement soit notoire, suivant les règles de Vincent de Lérins, que George Calixte, un des plus célèbres professeurs protestants, a trouvées très-bonnes. On peut convenir de ces points de droit ou de foi sur l'article de l'Eglise, quoiqu'on ne soit pas d'accord touchant certains faits ; savoir si un tel concile a été légitime, ou si une telle communion fait l'Eglise ; et par conséquent, si une telle opinion sur la doctrine ou sur la discipline est le sentiment de l'Eglise : pourvu cependant que la discussion ne soit que sur des points dont on avoue qu'on pouvait les ignorer sans mettre son salut en compromis, avant que le sentiment de l'Eglise là-dessus ait été connu. Car on suppose que la réunion ne se saurait faire qu'en obviant de part et d'autre aux abus de doctrine et de pratique que l'un ou l'autre parti tient pour essentiels. Aussi n'offrons-nous de faire que ce que nous croyons que la partie adverse est obligée de faire aussi ; c'est-à-dire de contribuer à la réunion, autant que chacun croit qu'il lui est permis dans sa conscience : et ceux qui s'opiniâtrent à refuser ce qu'ils pourraient accorder, demeurent coupables de la continuation du schisme.

Je pourrais faire des remarques sur plusieurs endroits de la réplique à laquelle je viens de répondre ; mais je ne veux encore toucher qu'à quelques endroits plus importants, à l'égard de ce dont il s'agit. On dit que, s'il faut venir un jour à un autre concile, on pourrait encore disputer sur les formalités. Mais c'est pour cela qu'on en pourrait convenir, même avant la réunion. Il peut y avoir de la nullité dans un arrêt, sans qu'on puisse alléguer contre celui qui allègue cette nullité, qu'ainsi il pourrait révoquer en doute tous les autres arrêts : car il ne pourra pas toujours avoir les mêmes moyens. J'avais dit que le concile de Trente a été un peu trop facile à venir aux anathèmes, et j'avais allégué les décisions sur le baptême de saint Jean-Baptiste, et sur le divorce en cas d'adultère. On ne dit rien sur la seconde ; et on répond sur la première, que sans cela l'institution divine de Jésus-Christ serait rejetée ; mais il n'est pas aisé d'en voir la conséquence. On nous nie aussi que les Italiens aient dominé à Trente ; c'est pourtant un fait assez reconnu. On ne saurait dire aussi qu'on n'y ait décidé que des choses établies déjà, puisqu'on demeure d'accord, par exemple, que la condamnation du divorce, en cas d'adultère, n'avait pas encore paru établie dans le concile de Florence. On dit aussi que les dévotions populaires qui semblent tenir de la superstition ne doivent pas empêcher la réunion, parce que, dit-on, tout le monde demeure d'accord qu'elle ne peut être empêchée que par des choses auxquelles on soit obligé dans une communion. Mais je ne sais d'où l'on a pris cette maxime : au moins nous n'en demeurons nullement d'accord ; et on ne saurait aisément entrer dans une communion où des abus pernicieux sont autorisés, qui font tort à l'essence de la piété. A quoi tient-il qu'on y remédie, puisqu'on le peut, et qu'on le doit faire ?

LETTRE XXVII.

LEIBNITZ A MADAME DE BRINON.

23 oct. 1693.

MADAME,

Quand je n'aurais jamais rien vu de votre part que la dernière lettre, j'aurais eu de quoi me convaincre également de votre charité et de votre prudence, qui vous font tourner toutes les choses du bon côté, et prendre en bonne part ce que j'avais dit peut-être avec un peu trop de liberté. Vous imitez Dieu, qui sait tirer le bien du mal. Nous le devons faire dans les occasions, et puisqu'il y a un schisme depuis tant d'années, il faut le faire servir à lever les causes qui l'ont fait naître. Les abus et les superstitions en ont été la principale. J'avoue que la doctrine même de votre Eglise en condamne une bonne partie ; mais pour venir à la réforme effective d'un mal enraciné, il faut de grands motifs, tel que pourra être la réunion des peuples entiers. Si on la prévient pour ne paraître point y avoir été poussé par les protestants, nous ne nous en fâcherons pas. La France y pourra le plus contribuer, et

il y a en cela de quoi couronner la gloire de votre grand monarque.

Vous dites, Madame, que toutes les superstitions imaginables ne sauraient excuser la continuation du schisme. Cela est vrai de ceux qui l'entretiennent. Il est très-sûr qu'une Eglise peut être si corrompue que d'autres Eglises ne sauraient entretenir communion avec elle; c'est lorsqu'on autorise des abus pernicieux. J'appelle autoriser, ce qu'on introduit publiquement dans les Eglises et dans les confréries. Ce n'est pas assez qu'on n'exige pas de nous de pratiquer ces choses; c'est assez qu'on exige de nous d'entrer en communion avec ceux qui en usent ainsi, et d'exposer nos peuples et notre postérité à un mal aussi contagieux que le sont les abus dont ils ont été à peine affranchis après tant de travaux. L'union est exigée par la charité : mais ici elle est défendue par la suprême loi, qui est celle de l'amour de Dieu, dont la gloire est intéressée dans ces connivences.

Mais quand tous ces abus seraient levés d'une manière capable de satisfaire les personnes raisonnables, il reste encore le grand empêchement; c'est que vos messieurs exigent de nous la profession de certaines opinions que nous ne trouvons ni dans la raison, ni dans l'Ecriture sainte, ni dans la voix de l'Eglise universelle. Les sentiments ne sont pas arbitraires. Quand je le voudrais, je ne saurais donner une telle déclaration sans mentir. C'est pourquoi quelques théologiens graves de votre parti ont renouvelé un tempérament pratiqué déjà par leurs ancêtres, et j'avoue que c'est là le véritable chemin : et cela joint à une déclaration efficace contre les abus pernicieux, peut redonner la paix à l'Eglise. En espérer d'autres voies (je parle des voies aimables), c'est se flatter. Nous avons fait dans cette vue des avances qu'on n'a point faites depuis les premiers auteurs de la Réforme; mais nous en devons attendre de réciproques. C'est à cela, Madame, qu'il est juste que vous tourniez vos exhortations, et celles des personnes puissantes par leur rang et par leur mérite, dont vous possédez les bonnes grâces. Madame de Maubuisson a déjà fait des démarches importantes : son esprit et sa piété étant élevés autant que sa naissance, elle a des avantages merveilleux p rendre un grand service à l'Eglise de Dieu. Je tiens, Madame, que votre entremise pourrait avoir un grand effet de plusieurs façons. Nous ne serons jamais excusables, si nous laissons perdre des conjonctures si favorables. Il y a chez vous un roi qui est en possession de faire ce qui était impossible à tout autre, dont on m'assure que les lumières, qui vont de pair avec la puissance, sont fort tournées du côté de Dieu. Il y a chez nous un prince des plus éclairés, qui a de l'autorité, et surtout de l'inclination pour ces bons desseins. L'électrice son épouse et madame de Maubuisson contribueront beaucoup à entretenir nos espérances. Ajoutez-y des théologiens aussi éclairés que l'est M. l'évêque de Meaux, et aussi bien disposés que l'est M. l'abbé Molanus, dont la doctrine est aussi grande que la sincérité.

Il est vrai que M. de Meaux a fait paraître des scrupules que d'autres excellents hommes n'ont point eus. C'est ce qui nous a donné de la peine, et pourra faire quelque tort; mais j'espère que ce n'aura été qu'un malentendu : car si l'on croit obtenir un parfait consentement sur toutes les décisions de Trente, adieu la réunion. C'est le sentiment de M. l'abbé de Lokkum, qu'on ne doit pas même penser à une telle soumission. Ce sont des conditions véritablement onéreuses, ou plutôt impossibles. C'est assez pour un véritable Catholique de se soumettre à la voix de l'Eglise, que nous ne saurions reconnaître dans ces sortes de décisions. Il est permis à la France de ne pas reconnaître le dernier concile de Latran et d'autres : il est permis aux Italiens de ne point reconnaître celui de Bâle : il sera donc permis à une grande partie de l'Europe de demander un concile plus autorisé que celui de Trente, sauf à d'autres de le reconnaître en attendant mieux. Il est vrai que M. de Meaux n'a pas encore nié formellement la proposition dont il s'agit; mais il a évité de s'expliquer assez là-dessus. Peut-être que cela tient lieu de consentement, sa prudence trop réservée ne lui ayant pas permis d'aller à une telle ouverture. Il a même dit un mot qui semble donner dans notre sens. Je crois qu'une ouverture de cœur est nécessaire pour avancer ces bons desseins. On en a fait paraître beaucoup de notre côté, et en tout cass nous avons satisfait à notre devoir, ayant mis bas toutes les considérations humaines, et notre conscience ne nous reproche rien là-dessus. Je joins un grand paquet pour M. l'évêque de Meaux. Si ce digne prélat veut aller aussi loin qu'il peut, il rendra un service à l'Eglise, qu'il est difficile d'attendre d'aucun autre; et c'est pour cela même qu'on le doit attendre de sa charité, que son mérite éminent en rendra responsable. Nous attendons l'arrivée de Madame la duchesse douairière, qui nous donnera bien de la joie. Il y a longtemps que cette princesse, dont la vertu est si éminente, m'a donné quelque part dans ses bonnes grâces. Peut-être que

son voyage servira encore à nos bons desseins. Je suis avec zèle, Madame, votre très-humble et très-obéissant serviteur.

LETTRE XXVIII.

MADAME DE BRINON A BOSSUET.

Ce 5 nov. 1693.

Voilà M. Leibnitz qui revient à vous, Monseigneur, et qui, grâce à Dieu, ne veut point quitter la partie. Le commencement de la lettre qu'il vous a écrite, qu'il m'a envoyée tout ouverte, m'a donné quelque frayeur; mais en avançant je n'ai rien trouvé de désespéré. Je laisse à Votre Grandeur à faire les réflexions qu'il convient sur une si importante affaire. Je lui dirai seulement que je souhaite de tout mon cœur qu'elle couronne tous les services qu'elle a rendus à l'Eglise, par la plus digne et la plus belle action qu'un grand prélat puisse faire. Vous avez un beau champ, si M. le nonce est habile; mais je meurs de peur que non : je vous dis cela tout bas. Si vous trouviez, Monseigneur, que les choses que les protestants demandent se pussent accorder, comme il serait à souhaiter, il me semble que vous devriez faire agir le roi, et tirer de sa toute-puissance tous les moyens qui peuvent être propres à ce grand dessein. Le clergé n'y peut-il pas quelque chose? Rome, qui est pour nous dans un si beau chemin, désire ardemment cette réunion; et vous n'aurez pas sans doute oublié que le feu Pape en a écrit à madame de Maubuisson, pour la remercier de ce qu'il avait appris qu'elle contribuait à ce grand dessein, et pour l'encourager à le suivre jusqu'au bout, promettant d'y donner les mains de tout son pouvoir. Madame de Maubuisson, à laquelle je lis tout ce qui vient d'Allemagne, croit que vous avez écrit quelques lettres que nous n'avons pas vues. Je lui ai dit qu'il me paraissait que vous m'aviez fait l'honneur de me les envoyer toutes ouvertes.

Quoi qu'il en soit, Monseigneur, ne souffrez pas que nos frères vous échappent; soutenez les moyens dont Votre Grandeur a fait la proposition, puisque cela est si agréable aux protestants, et laissons-leur mettre un pied dans notre bergerie, ils y auront bientôt tous les deux. Je dis cela à propos de ce qu'ils demandent qu'on ne les contraigne pas de souscrire au concile de Trente présentement Dieu ne fait pas tout d'un coup ses plus grands ouvrages quoiqu'il agisse sur nous avec une pleine puissance : il semble que son autorité souveraine ménage toujours notre faiblesse. Il nous apprend par là, ce me semble, qu'il faut toujours prendre ce que nos pères offrent de nous donner, en attendant que Dieu perfectionne cet ouvrage, pour lequel je ne puis douter que vous n'ayez, Monseigneur, une affection bien pleine du désir de cette réunion, où vous voyez que les protestants vous appellent. C'est assez vous marquer que la divine Providence vous a choisi pour la faire réussir. Tous les chemins vous sont ouverts, tant du côté de l'Eglise que de celui de la cour : vous êtes dans l'une et dans l'autre si considéré et si approuvé, qu'on ne peut douter que vous ne puissiez beaucoup faire avec l'aide de celui à qui rien ne peut résister. Je suis tout attendrie de la persévérance avec laquelle ces honnêtes protestants reviennent à nous : l'esprit de Jésus-Christ est plein d'une charitable condescendance, pourvu qu'on ne choque pas la vérité. Au nom de Dieu, Monseigneur, livrez-vous un peu à cet ouvrage, et voyez tout ce qui peut contribuer à le faire réussir. Si vous jugez que je le doive, j'en écrirai à la personne qui pourrait vous faciliter les moyens, et je pourrais lui marquer ce que votre Grandeur m'ordonnerait de lui dire, en cas que vous ne puissiez pas lui parler vous-même; ce qui serait, ce me semble, le meilleur. Je suis avec un grand respect, de Votre Grandeur, la très-humble et très-obéissante servante,

S[r] DE BRINON.

LETTRE XXIX.

LEIBNITZ A BOSSUET.

Ce 23 Octobre 1693.

MONSEIGNEUR,

Je voudrais pouvoir m'abstenir d'entrer en matière dans cette lettre : je sens bien qu'elle ne devrait contenir que des marques d'un respect que je souhaiterais pouvoir porter jusqu'à une déférence entière à l'égard même des sentiments, si cela me paraissait possible; mais je sais que vous préférerez toujours la sincérité aux plus belles paroles du monde, que le cœur désavoue. Ce qui nous a donné de la peine, et particulièrement à M. l'abbé de Lokkum, qui avait fait paraître tant d'ouverture et tant de sincérité, c'est cette réserve scrupuleuse qu'on remarque, Monseigneur, dans vos lettres et dans la réponse à son écrit, qui vous a fait éviter l'éclaircissement dont il s'agissait chez nous, sur le pouvoir que l'Eglise a de faire, à l'égard des protestants, ce que le concile de Bâle a fait envers d'autres, quoique d'excellents théologiens de votre parti n'aient point fait les difficiles là-dessus. M. l'abbé était surpris de voir qu'on donnait un autre tour à la question; comme si nous demandions à vos messieurs de renoncer aux décisions qu'ils croient avoir été faites, ou de les suspendre à leur propre égard : ce qui n'a été

nullement notre intention, non plus que celle des Pères de Bâle n'a été de se départir des décisions de Constance, lorsqu'ils les suspendaient à l'égard des Bohémiens réunis.

Mais nous avons surtout été étonnés de la manière dont notre sentiment a été pris dernièrement dans la réplique que j'ai reçue touchant la réception du concile de Trente en France, comme si nous nous étions engagés à nous soumettre à tous les principes du parti romain, lorsque nous avions dit seulement qu'une réunion raisonnable se devait faire sans obliger l'un ou l'autre parti de se départir par avance de ses principes ou livres symboliques. Je crois que cela vient de ce que l'auteur de cette réplique n'a pas été informé à fond de nos sentiments; puisque aussi bien on avait désiré qu'ils ne fussent communiqués qu'aux personnes dont on était convenu. Mais, cela étant, il était juste qu'on ne permît point que de si étranges sentiments nous fussent attribués. Je doute que jamais théologien protestant, depuis Mélanchton, soit allé au delà de cette franchise pleine de sincérité que M. l'abbé de Lokkum a fait paraître dans cette rencontre, quoique son exemple ait été suivi depuis de quelques autres du premier rang. Mais ayant fait des réflexions sur vos réponses, il a souvent été en doute du fruit qu'il doit attendre, en cas qu'on s'y arrête. Car étant persuadé autant, suivant ses propres termes, qu'on le pourrait être d'une démonstration de mathématique, que les seules expositions ne sauraient lever toutes les controverses, avant l'éclaircissement qu'on dit attendre d'un concile général, il est persuadé ainsi qu'à moins d'une condescendance préalable, qui soit semblable à celle des Pères de Bâle, il n'y a rien à espérer.

Ces sortes de scrupules étaient fort capables de ralentir notre ardeur, pleine de bonne intention, sans votre dernière, qui nous a remis en espérance, lorsque vous dites, Monseigneur, qu'on ne viendra jamais de votre part à une nouvelle discussion par forme de doute, mais bien par forme d'éclaircissement. J'ai pris cela pour le plus excellent expédient que vous pouviez trouver sur ce sujet. Il n'y a rien de si juste que cette distinction, et rien de si convenable à ce que nous demandons : aussi tous ceux qui entrent dans une conférence, ou même dans un concile, avec certains sentiments dont ils sont persuadés, ne le font pas par manière de doute, mais dans le dessein d'éclaircir et de confirmer leur sentiment; et ce dessein est commun aux deux partis. C'est Dieu qui doit décider la question par le résultat d'un concile œcuménique, auquel on se sera soumis par avance : et quoique chacun présume que le concile sera pour ce qu'il croit être conforme à la vérité salutaire, chacun est pourtant assuré que ce concile ne saurait faillir, et que Dieu fera à son Eglise la grâce de toucher ceux qui ont ces bons sentiments, pour les faire renoncer à l'erreur lorsque l'Eglise universelle aura parlé. C'était sans doute le sentiment des Pères de Bâle, lorsqu'ils déclarèrent recevoir ceux qui paraissaient animés de cet esprit. Et si vous croyez, Monseigneur, que l'Eglise d'à présent les pourrait imiter après les préparations convenables, nous avouerons que vous aurez jeté un fondement solide de la réunion, sur lequel on bâtira avec beaucoup de succès, suivant votre excellente méthode d'éclaircissement, qui servira à y acheminer les choses. Car plus on diminuera les controverses, et moins celles qui resteront seront capables d'arrêter la réunion effective. Mais si la déclaration préliminaire que je viens de dire est refusée, nous ne pouvons manquer de juger qu'on a fermé la porte. Car l'ouverture et la condescendance en tout ce qui est loisible, doit être réciproque : sans cela, le parti qui fait seul les frais des avances se préjudicie; et les particuliers qui font des démarches de leur côté, sans en attendre de proportionnées de l'autre, s'exposent à faire tort à leur parti, ou du moins à en essuyer des reproches, qui ne seront pas sans quelque justice. Aussi ne serait-on pas allé si loin, sans des déclarations formelles de quelques éminents théologiens de votre parti, dont il y en a un qui dit en termes exprès dans son écrit : *Quod circa paucas quæstiones minus principales, ubi Tridentini cum aliis confessionibus unio expressa fieri non posset, fieri debeat saltem implicita. Hæc autem, inquit, in hoc consistit, quod partes circa difficultatem remanentem paratæ esse debent illa tandem acceptare quæ per legitimum et œcumenicum concilium decidentur, aut actu decisa esse demonstrabuntur. Interim utrinque quietabuntur per exemplum unionis sat manifestum inter Stephanum Papam et sanctum Cyprianum*. Il allègue aussi l'exemple de la France, dont l'union avec Rome n'est empêchée par la dissension sur la supériorité du Pape ou du concile; et il en infère que, nonobstant les contestations moins principales qui pourraient rester, la réunion effective se peut, et quand tout y sera disposé, se doit faire.

C'est du côté des vôtres qu'on a commencé de faire cette ouverture; et ces messieurs qui l'ont faite, ont eu raison de croire qu'on gagnerait beaucoup en obtenant une soumission effective des nations protestantes à la hiérarchie romaine, sans que les nations de la communion romaine soient obligées de se départir de quoi que ce soit

que leur Église enseigne ou commande. Ils ont bien jugé qu'il était plutôt permis aux protestants de faire les difficiles là-dessus ; et que, pour eux, c'était une nécessité indispensable de leur offrir cela, pour entrer en négociation, et pour donner l'espérance de quelque succès. Si vous ne rejetez point cette thèse, Monseigneur, que nous considérons comme la base de la négociation pacifique, il y aura moyen d'aller bien avant, mais sans cela, nous nous consolerons d'avoir fait ce qui dépendait de nous; et le blâme du schisme restera à ceux qui auront refusé des conditions raisonnables. Peut-être qu'on s'étonnera un jour de leur scrupulosité, et qu'on voudrait acheter pour beaucoup, que les choses fussent remises aux termes, qu'on dédaigne d'accepter à présent, sur une persuasion peu sûre de tout emporter sans condition, dont on s'est souvent repenti. La Providence ne laissera pas de trouver son temps, quand elle voudra se servir d'instruments plus heureux : *Fata viam invenient.* Cependant vous aurez la bonté, Monseigneur, de faire ménager ce qu'on a pris la liberté de vous envoyer sur ce sujet; et M. l'abbé Molanus ne laissera pas d'achever ce qu'il prépare sur votre réponse, où ses bonnes intentions ne paraîtront pas moins que dans son premier écrit. Je tâche de le fortifier dans la résolution qu'il a prise d'y mettre la dernière main, malgré la difficulté qu'il y a trouvée, depuis qu'on avait mis en doute, contre son attente, une chose qu'il prenait pour accordée, et qu'il a raison de considérer comme fondamentale dans cette matière. Peut-être que, suivant votre dernier expédient, il se trouvera qu'il n'y a eu que du malentendu; ce que je souhaite de tout mon cœur. Enfin, Monseigneur, si vous allez aussi loin que vos lumières et votre charité le peuvent permettre, vous rendrez à l'Église un service des plus grands, et d'autant plus digne de votre application, qu'on ne le saurait attendre aisément d'aucun autre.

Je vous remercie, Monseigneur, de la bonté que vous avez eue de m'assurer les bontés d'une personne aussi excellente que l'est M. l'abbé Bignon, à qui je viens d'écrire sur ce fondement. Il n'a point été marqué de qui est l'écrit sur la notion du corps; mais il doit venir d'une personne qui a médité profondément sur la matière, et dont la pénétration paraît assez. J'ai inséré, dans ma réponse, une de mes démonstrations sur la véritable estime de la force contre l'opinion vulgaire, mais sans l'appareil qui serait nécessaire pour la rendre propre à convaincre toutes sortes d'esprits. Je suis avec beaucoup de vénération, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

LETTRE XXX.

LEIBNITZ A MADAME LA DUCHESSE DE BRUNSWICK.

A Hanovre, 2 juillet 1694.

MADAME,

Votre Altesse Sérénissime ayant paru surprise de ce que j'avais dit sur le concile de Trente, comme s'il n'était pas reçu en France pour règle de foi, j'ai jugé qu'il était de mon devoir de lui en rendre raison, et j'ai cru que Votre Altesse Sérénissime le prendrait en bonne part, son zèle, pour l'essentiel de la foi, étant accompagné de lumières qui la lui font distinguer des abus et des additions. Je sais bien qu'on a insinué cette opinion dans les esprits, que ce concile est reçu en France pour règle de foi, et non pas pour règle de discipline ; mais je ferai voir que la nation n'a déclaré ni l'une ni l'autre, quoiqu'on ait usé d'adresse pour gagner insensiblement ce grand point, que les prétendus zélés ont toujours cherché de faire passer: et c'est pour cela même qu'il est bon qu'on s'y oppose de temps en temps, afin d'interrompre la prescription, de peur qu'ils n'obtiennent leur but par la négligence des autres. Car c'est par cette négligence du bon parti que ces zélotes ont gagné bien d'autres points; par exemple, le second concile de Nicée, tenu pour le culte des images, a été désapprouvé hautement par le grand concile d'Occident, tenu à Francfort, sous Charlemagne. Cependant le parti des dévotions malentendues, qui a ordinairement le vulgaire de son côté, étant toujours attentif à faire valoir ce qu'il s'est mis en tête, et à profiter des occasions où les autres se relâchent, a fait en sorte qu'il n'y a presque plus personne dans la communion de Rome, qui ose nier que le concile de Nicée soit œcuménique.

Rien ne doit être plus vénérable en terre que la décision d'un véritable concile général; mais c'est pour cela même qu'on doit être extrêmement sur ses gardes, afin que l'erreur ne prenne pas les livrées de la vérité divine. Et comme on ne reconnaîtra pas un homme pour plénipotentiaire d'un grand prince, s'il n'est autorisé par des preuves bien claires, et qu'on sera toujours plus disposé, en cas de doute, à le récuser qu'à le recevoir, on doit, à plus forte raison, user de cette précaution envers une assemblée de gens qui prétendent que le Saint-Esprit parle par leur bouche: de sorte qu'il est plus sûr et plus raisonnable, en cas de doute, de récuser que

de recevoir un concile prétendu général. Car alors, si l'on s'y trompe, les choses demeurent seulement aux termes où elles étaient avant ce concile, sauf à un concile futur, plus autorisé, d'y remédier. Mais si l'on recevait un faux concile et de fausses décisions, on ferait une brèche presque irréparable à l'Eglise, parce qu'on n'ose plus révoquer en doute ce qui se passe pour établi par l'Eglise universelle, qu'un tel concile représente.

Avant que de prouver ce que j'ai promis, il faut bien former l'état de la question, pour éviter l'équivoque. Je demeure d'accord que les doctrines du concile de Trente sont reçues en France; mais elles ne sont pas reçues comme des doctrines divines, ni comme de foi, et ce concile n'est pas reçu en France pour règle de foi, ni par conséquent comme œcuménique. L'équivoque qui est là-dedans trompe bien des gens. Quand ils entendent dire que l'Eglise de France approuve ordinairement les dogmes de Trente, ils s'imaginent qu'elle se soumet aux décisions de ce concile comme œcuménique, et qu'elle approuve aussi les anathèmes que ce concile a prononcés contre les protestants; ce qui n'est point. Moi-même, je suis du sentiment de ce concile en bien des choses; mais je ne reconnais pas pour cela son autorité ni ses anathèmes.

Voici encore une adresse dont on s'est servi pour surprendre les gens. On a fait accroire aux ecclésiastiques qu'il est de leur intérêt de poursuivre la réception du concile de Trente; et c'est pour cela que le clergé de France, gouverné par le cardinal du Perron, dans les états du royaume tenus immédiatement après l'assassinat de Henri IV, sous une reine italienne et novice au gouvernement, fit des efforts pour procurer cette réception; mais le tiers-état s'y opposant fortement, et le clergé ne pouvant obtenir son dessein dans l'assemblée des états, il osa déclarer, de son autorité privée, qu'il voulait tenir ce concile pour reçu : ce qui était une entreprise blâmée des personnes modérées. C'est à la nation, et non au clergé seul, de faire une telle déclaration; et c'est suivant cette maxime que le clergé s'est laissé induire, par les partisans de Rome, d'obliger tous ceux qui ont charge d'âmes, à faire la profession de foi publiée par Pie IV, dans laquelle le concile de Trente est autorisé en passant. Mais cette introduction particulière, faite par cabale et par surprise contre les déclarations publiques, ne saurait passer pour une réception légitime; outre que ce qui se dit en passant est plutôt une supposition, où l'on se rapporte à ce qui en est, qu'une déclaration indirecte.

Après avoir prévenu ces difficultés et ces équivoques, je viens à mes preuves, et je mets en fait qu'il ne se trouvera jamais aucune déclaration du roi, ni de la nation française, par laquelle le concile de Trente soit reçu.

Au contraire, les ambassadeurs de France déclarèrent, dans le concile même, qu'ils ne le tenaient point pour libre, ni ses décisions pour légitimes, et que la France ne les recevrait pas; et là-dessus ils se retirèrent. Une déclaration si authentique devrait être levée par une autre déclaration authentique.

Par après, les nonces des Papes sollicitant toujours la réception du concile en France, la reine Catherine de Médicis, qui était une princesse éclairée, répondit que cela n'était nullement à propos; parce que cette réception rendrait le schisme des protestants irrémédiable : ce qui fait voir que ce n'est pas sur la discipline seulement, mais encore sur la foi, qu'on a refusé de reconnaître ce concile.

Pendant les troubles, la Ligue résolut la réception du concile de Trente; mais le parti fidèle au roi s'y opposa hautement.

J'ai remarqué un fait fort notable, que les auteurs ont passé sous silence. Henri IV, se réconciliant avec l'Eglise de France, et faisant son abjuration à Saint-Denis, demanda que l'archevêque de Bourges et autres prélats assemblés pour son instruction, lui dressassent un formulaire de la foi. Cette assemblée lui prescrivit la profession susdite du pape Pie IV; mais après y avoir rayé exprès les deux endroits où il est parlé du concile de Trente : ce qui fait voir incontestablement que cette assemblée ecclésiastique ne tenait pas ce concile pour reçu en France, et comme règle de la foi, puisqu'elle le raya, lorsqu'il s'agissait d'en prescrire une au roi de France.

Après la mort de Henri-le-Grand, le tiers-état s'opposa à la réception, comme j'ai déjà dit, nonobstant que le clergé eut assuré qu'on ne recevrait pas une discipline contraire aux libertés de l'Eglise gallicane. Et comme les autres règlements de Trente étaient déjà reçus en France par des ordonnances particulières, on voit qu'il ne s'agissait plus de discipline, qui était ou déjà reçue ou non recevable; mais qu'il s'agissait de faire reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, c'est-à-dire pour règle de la foi.

Les auteurs italiens soutiennent hautement que l'ordonnance, publiée en France, sur la

nullité des mariages des enfants, sans demander le consentement de père et mère, est contraire à ce que le concile de Trente a décidé comme de droit divin ; et ils soutiennent qu'il n'appartient pas aux lois séculières de changer ce qui est de l'essence d'un sacrement ; mais l'ordonnance susdite est toujours demeurée en vigueur.

Je pourrais alléguer encore bien des choses sur ce point, si je n'aimais la brièveté, et si je ne croyais pas que ce que j'ai dit peut suffire. Je tiens aussi que les cours souveraines et les procureurs généraux du roi n'accorderont jamais que le concile de Trente a été reçu en France pour œcuménique ; et, s'il y a eu un temps où le clergé de France s'est assez laissé gouverner par des intrigues étrangères, pour solliciter ce point, je crois que, maintenant que ce clergé a de grands hommes à sa tête, qui entendent mieux les intérêts de l'Eglise gallicane, ou plutôt de l'Eglise universelle, il en est bien éloigné : et, ce qui me confirme dans cette opinion, c'est qu'on a proposé à des nouveaux convertis une profession de foi, où il n'était pas fait mention du concile de Trente.

Je ne dis point tout cela par un mépris pour ce concile, dont les décisions, pour la plupart, ont été faites avec beaucoup de sagesse ; mais parce que, étant sûr que les protestants ne le reconnaîtront pas, il importe, pour conserver l'espérance de la paix de l'Eglise universelle, que l'Eglise de France demeure dans l'état qui la rend plus propre à moyenner cette paix, laquelle serait sans doute une des plus souhaitables choses du monde, si elle pouvait être obtenue sans faire tort aux consciences et sans blesser la charité. Je suis avec dévotion, Madame, de Votre Altesse Sérénissime, le très-humble et très-obéissant serviteur. LEIBNITZ.

P. S. Le cardinal Pallavicin, qui fait valoir le concile de Trente autant qu'il peut, et marque les lieux où il a été reçu, ne dit point qu'il ait été reçu en France, ni pour règle de la foi, ni pour la discipline ; et même cette distinction n'est point approuvée à Rome.

LETTRE XXXI.

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Hanovre, ce 1 juillet 1694.

MONSEIGNEUR,

Votre dernière [1] a fait revivre nos espérances. M. l'abbé de Lokkum travaille fort et ferme à une espèce de liquidation des controverses qu'il y a entre Rome et Augsbourg, et il le fait par ordre de l'empereur. Mais il a affaire à des gens qui demeurent d'accord du grand principe de la réunion, qui est la base de toute négociation : et c'est sur cela qu'une convocation de nos théologiens avait fait solennellement et authentiquement ce pas que vous savez, qui est le plus grand qu'on ait fait depuis la Réforme. Voici l'échantillon de quelques articles de cette liquidation, que je vous envoie, Monseigneur, de sa part. Il y en a jusqu'à cinquante qui sont déjà prêts. Ce qu'il avait projeté sur votre excellent écrit entre maintenant dans sa liquidation, qui lui a fait prendre les choses de plus haut, et les traiter plus à fond ; ce qui servira aussi à vous donner plus de satisfaction un jour. Cependant je vous envoie aussi la préface de ce qu'il vous destinait dès lors, et des passages où il s'expliquait à l'égard du concile de Trente, et rien ne l'a arrêté que la difficulté qu'il voyait naître chez vous sur ce concile, jugeant que, si l'on voulait s'y attacher, ce serait travailler sans fruit et sans espérance, et même se faire tort de notre côté, et s'éloigner des mesures prises dans la convocation, et du fondement qu'on y a jeté. Il espère toujours de vous une déclaration sur ce grand principe, qui le mette en état de se joindre à vous dans ce grand et pieux dessein de la réunion, avec cette ouverture de cœur qui est nécessaire. Il me presse fort là-dessus, et il est le plus étonné du monde de voir qu'on y fait difficulté ; ceux qui ont fait la proposition de votre côté, et qui ont fait naître la négociation, ayant débuté par cette condescendance, et ayant très-bien reconnu que sans cela il n'y aurait pas moyen d'entrer seulement en négociation.

Le grand article qu'on accorde de notre côté, est qu'on se soumette aux conciles œcuméniques et à l'unité hiérarchique ; et le grand article réciproque, qu'on attend de votre côté, est que vous ne prétendiez pas que, pour venir à la réunion, nous devions reconnaître le concile de Trente pour œcuménique, ni ses procédures pour légitimes. Sans cela M. Molanus croit qu'il ne faut pas seulement songer à traiter, et que les théologiens de ce pays n'auraient pas donné leur déclaration ; et qu'ainsi lui-même ne peut guère avancer non plus, de peur de s'écarter des principes de cette convocation, où il a eu tant de part. Il s'agit de savoir si Rome, en cas de disposition favorable à la réunion, et supposé qu'il ne restât que cela à faire, ne pourrait pas accorder aux peuples du nord de l'Europe, à l'égard du concile de Trente, ce que l'Italie et la

[1] On n'a point la lettre de M. de Meaux, à laquelle répond Leibnitz. — Quelques éditeurs prétendent cependant que la lettre en question est du 15 août 1693. Nous ne pouvons pas admettre que Leibnitz ait laissé écouler une année sans répondre à cette lettre. Le premier mot de la présente lettre detruit du reste cette opinion : « *Votre dernière*, dit-il, etc. » De plus, entre ces deux longs termes, le célèbre philosophe n'avait pas interrompu sa correspondance avec Bossuet ; témoin la lettre XXIX, ci-dessous, datée du 23 oct. 1693.

France s'accordent mutuellement sur les conciles de Constance, de Bâle, et sur le dernier de Latran, et ce que le Pape avec le concile de Bâle ont accordé aux états de Bohême, *sub utraque*, à l'égard des décisions de Constance. Il me semble, Monseigneur, que vous ne sauriez nier, *in thesi*, que la chose est possible ou licite. Mais si les affaires sont déjà assez disposées, *in hypothesi*, c'est une autre question. Cependant il faut toujours commencer par le commencement, et convenir des principes, afin de pouvoir travailler sincèrement et utilement.

Puisque vous demandez, Monseigneur, où j'ai trouvé l'acte en forme passé entre les députés du concile de Bâle et les Bohémiens, par lequel ceux-ci doivent être reçus dans l'Eglise sans être obligés de se soumettre aux décisions du concile de Constance, je vous dirai que c'est chez un auteur très-catholique que je l'ai trouvé, savoir, dans les *Miscellanea Bohemica* du révérend P. Balbinus, jésuite des plus savants de son ordre pour l'histoire, qui a enrichi ce grand ouvrage de beaucoup de pièces authentiques, tirées des archives du royaume, dont il a eu l'entrée. Il n'est mort que depuis peu. Il donne aussi la lettre du Pape Eugène, qui est une espèce de gratulation sur cet accord, car le Pape et le concile n'avaient pas rompu alors ....

N'ayant pas maintenant le livre du P. Balbinus, j'ai cherché si la pièce dont il s'agit ne se trouverait pas dans le livre de Goldastus, *De Regno Bohemiæ*. Je l'y ai donc trouvée, et l'ai fait copier telle qu'il la donne: mais il sera toujours à propos de recourir à Balbinus. Les *Compactata* mêmes se trouvent aussi dans Goldastus, qui disent la même chose et dans les mêmes termes, quant au point *de præcepto*. Peut-être que dans les archives de l'église de Coutances en Normandie, dont l'évêque a été le principal entre les légats du concile, ou parmi les papiers d'autres prélats et docteurs français qui ont été au concile de Bâle, on trouverait plus de particularités sur toute cette négociation. Je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et obéissant serviteur.

LEIBNITZ.

LETTRE XXXII.

MADAME DE BRINON A BOSSUET.

Ce 18 juillet 1694.

Voilà enfin la réponse de M. l'abbé de Lokkum que je vous envoie, Monseigneur; Dieu veuille qu'elle soit telle que nous devons la désirer : j'espère que vous nous ferez voir la vôtre en français. Madame de Maubuisson, qui n'a plus de sœur que Madame la duchesse de Hanovre, désire beaucoup que vous fassiez tout de votre mieux pour contribuer à cette réunion, que je crois qui ne sera pas « bien aisée; à moins que la pureté de vos bonnes intentions n'attire sur ce parti plus de vues droites qu'il n'y en a présentement parmi les luthériens qui ne sont gouvernés que par leur politique, et non par l'esprit de Dieu. Madame la duchesse de Brunswick, qui les voit de près présentement, me mande qu'elle n'a jamais tant senti la vérité de notre religion que depuis qu'elle est parmi ces personnes, qui sont, à ce qu'il lui paraît, chacune les arbitres de leur foi, ne croyant que ce qu'il leur plaît de croire. Cependant le livre de l'Eucharistie de notre illustre mort[1] y fait des merveilles en quelque façon. M. Leibnitz l'a lu en deux jours, il le loue et l'admire. Le prince Christian, neveu de Madame de Maubuisson, ne se peut lasser de l'entendre lire chez Madame la duchesse de Hanovre, sa mère, qui le faisait lire ; et lui, il disputait, quoique luthérien, en notre faveur, avouant que tout ce qu'on y disait du luthéranisme était vrai.

Quand de tout ce que vous avez fait, Monseigneur et notre cher ami M. Pellisson, il ne résulterait que la conversion d'une âme, Dieu vous en tiendrait aussi bon compte que si vous aviez changé toute l'Allemagne ; puisque vous avez assez travaillé pour que tous les hérétiques se rendent catholiques. Mais Dieu seul, qui peut ruiner leur orgueil qui les empêche de se soumettre à l'Eglise, et à laquelle ils demandent des conditions onéreuses pour s'y rejoindre, peut donner l'accroissement à tout ce que vous avez semé. Ne vous rebutez donc pas, Monseigneur ; au contraire, raidissez-vous contre le découragement, s'il vous en prenait quelque envie. Madame la duchesse de Hanovre mande à madame sa sœur que l'abbé de Lokkum et M. Leibnitz veulent de bonne foi la réunion ; et madame la duchesse de Brunswick me le confirme. Quoique M. Leibnitz ait un caractère fort différent de l'autre, cependant il me paraît qu'il ne veut pas quitter la partie ; il a trop d'esprit, pour ne pas apercevoir qu'on le met plus dehors que dedans cette affaire : mais il tâche de s'y raccrocher. Il ne m'a point écrit cette fois, et j'ai reçu uniquement le paquet que je vous envoie par la poste, n'ayant point d'autre voie. Si vous me faites l'honneur de me communiquer quelque chose de tout cela, et que le paquet soit gros, je vous supplie, Monseigneur, de l'adresser à M. Desmarais rue Cassette, faubourg Saint-Germain, notre correspondant.

Comme cette affaire me tient au cœur, j'ai demandé le sentiment d'un docteur de Sorbonne,

[1] Pellisson.

de mes amis, sur ce qu'ils demandent de tenir indécise l'autorité du concile de Trente, jusqu'à ce que l'Eglise en ait décidé par un nouveau concile. L'on m'a répondu que, pourvu qu'ils crussent la réalité de la présence de Jésus-Christ au Saint-Sacrement, de la manière que nous la croyons; qu'ils revinssent à l'Eglise avec un esprit de soumission pour tout ce qu'elle déclarerait dans le concile futur qu'ils demandent; qu'on ne doute pas que pour un si grand bien que la réunion, l'on ne leur accorde ce qu'ils désirent, pourvu que cette réunion fût sincère et du fond du cœur, et qu'elle ne fût pas un nouveau sujet de nous désapprouver dans les pratiques de notre religion. L'on dit même que tous les gens de bien, qui ont quelque autorité dans l'Eglise, s'emploieraient à leur obtenir ce qu'ils désirent, s'ils revenaient, comme je leur ai mandé autrefois, comme l'enfant prodigue, se jeter tête baissée entre les bras de leur mère, en confessant qu'ils ont péché. Mais c'est en cet endroit un coup de Dieu qu'il faut lui demander, l'humilité ne se trouvant guère dans un partie d'hérétiques, puisqu'elle est le caractère des vrais enfants de Dieu et de l'Eglise. J'espère Monseigneur, que vous ferez de votre part tout ce qu'on doit attendre de votre zèle, de votre douceur et de votre charité.

LETTRE XXXIII.

MADAME DE BRINON A BOSSUET.

Ce 25 juin 1693.

Voilà une lettre, Monseigneur, de M. Leibnitz, qui se réveille de temps en temps sur un sujet qui devait l'empêcher de dormir. L'objection qu'il fait sur le concile de Trente ne me paraît pas malaisée à résoudre : car les évêques qui ont fait faire l'abjuration à Henri IV, pourraient avoir manqué en n'y voulant pas comprendre le concile de Trente pour ne le pas effaroucher : cela ne prouverait pas qu'il ne fût pas reçu en France sur les dogmes de la foi, comme il ne l'est pas sur quelques points de discipline. Ce n'est point à moi, Monseigneur, à entamer ces questions, ni à répondre à ce que m'en a écrit M. Leibnitz ; cela regarde Votre Grandeur. Je voudrais pourtant bien voir ce qu'il vous en écrit, et ce que vous lui répondrez, pour le lire à madame de Maubuisson, qui est pleine de bonnes lumières, et qui voit d'un coup d'œil le bien et le mal des choses.

Je crois, Monseigneur, que vous ne sauriez trop relever les bons desseins de M. de Lokkum, pour l'encourager à poursuivre la réunion, et à venir des bonnes paroles aux bons effets. Car écrire et discourir toute la vie sur une chose qui ne peut plus se faire après la mort, et de laquelle dépend le salut, c'est ce que je ne puis comprendre ; et je doute toujours qu'il y ait un commencement de foi dans l'âme des personnes qui veulent persuader qu'elles cherchent la vérité, quand tout cela se fait à loisir, et même avec quelque indifférence. Mais Votre Grandeur m'a déjà mandé qu'il fallait faire ce qui pouvait dépendre de vous, et attendre de Dieu ce qui dépend de lui, comme est cette réunion, qu'un intérêt temporel fait rechercher selon toutes les apparences : mais Dieu en saura bien tirer sa gloire et l'avantage de l'Eglise, pour laquelle Votre Grandeur a tant travaillé.

J'avais mandé à mademoiselle de Scudéry, que j'avais vu un petit manuscrit que M. Pirot avait fait sur le concile de Trente, que M. Pellisson aurait bien voulu faire imprimer à la fin de son livre fait, ou peu s'en faut, sur l'Eucharistie : mais il faudrait auparavant qu'il fût rectifié, et qu'on n'y laissât aucun sujet de doute. Je l'ai lu lorsque le cher défunt me l'envoya pour le faire tenir en Allemagne : autant que je puis m'y connaître, je le trouvais bien fort. Je prie Dieu, Monseigneur, qu'il vous augmente de plus en plus ses divines lumières, et qu'il vous donne la persévérance qui vous est nécessaire pour faire tout seul ce qui avait paru devoir être fait avec le pauvre M. Pellisson, dont le mérite se reconnaît de plus en plus. Vous m'avez promis, Monseigneur votre bienveillance et vos prières ; je vous supplie de vous en souvenir, et de croire que j'ai pour votre Grandeur tout le respect et l'estime que doit avoir votre très-humble et très obéissante servante. S[r] M. DE BRINON.

LETTRE XXXIV.

LEIBNITZ A BOSSUET.

De Wolfenbutel, ce 11 déc. 1692.

MONSEIGNEUR,

Lorsque j'arrivai ici, il y a quelques jours, Monseigneur le duc Antoine Ulric me demanda de vos nouvelles; et quand je répondis que je n'avais point eu l'honneur d'en recevoir depuis longtemps, il me dit qu'il voulait me fournir de la matière pour vous faire souvenir de nous. C'est qu'un abbé de votre religion, qui est de considération et de mérite, lui avait envoyé le livre que voici [1], qu'il avait donné au public sur ce qui

[1] Secretio eorum quæ de fide catholica, ab iis quæ non sunt de fide, in controversiis plerisque hoc sæculo motis, juxta regulam fidei ab Ex. D. Franc Veronio sacræ Theologiæ doct. antehac compilatam, ab omnibus Sorb. doctor. in plena congregatione Facultatis Theologiæ approbatam, necnon an. 1605, in gen. conventu ab universo clero Gallic. receptam, ac per illust. et doctis. Wallemb. episc. multum laudatam, ex ipso concilio Tridentino et præfata regula compendiose excepta, an. Christi 1669, in-16, sans nom d'auteur, de ville et d'imprimeur.

est de foi; que son Altesse Sérénissime m'ordonna de vous communiquer pour le soumettre à votre jugement, et pour tâcher d'apprendre, Monseigneur, selon votre commodité, s'il a votre approbation, de laquelle ce prince ferait presque autant de cas que si elle venait de Rome même; m'ayant ordonné de vous faire ses compliments, et de vous marquer combien il honore votre mérite éminent.

Le dessein de distinguer ce qui est de foi de ce qui ne l'est point, paraît assez conforme à vos vues et à ce que vous appelez la méthode de l'exposition; et il n'y a rien de si utile, pour nous décharger d'une bonne partie des controverses, que de faire connaître que ce qu'on dit de part et d'autre n'est point de foi. Cependant son Altesse Sérénissime ayant jeté les yeux sur ce livre, y a trouvé bien des difficultés. Car, premièrement, il lui semble qu'on n'a pas assez marqué les conditions de ce qui est de foi, ni les principes par lesquels on le peut connaître. De plus, il semble, en second lieu, qu'il y a des degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres.

Si j'ose expliquer plus amplement ce que Son Altesse Sérénissime m'avait marqué en peu de mots, je dirai que, pour ce qui est des conditions et principes, tout article de foi doit être sans doute une vérité que Dieu a révélée; mais la question est, si Dieu en a seulement révélé autrefois, ou s'il en révèle encore, et si les révélations d'autrefois sont toutes dans l'Ecriture sainte, ou sont venues du moins d'une tradition apostolique; ce que ne nient point plusieurs des plus accommodants entre les protestants.

Mais combien des choses passent aujourd'hui pour être de foi, qui ne sont point assez révélées par l'Ecriture, et où la tradition apostolique ne paraît pas non plus : comme, par exemple, la canonicité des livres que les protestants tiennent pour apocryphes, laquelle passe aujourd'hui pour être de foi dans votre communion, contre ce qui était cru par des personnes d'autorité dans l'ancienne Eglise; comment le peut-on savoir, si l'on admet des révélations nouvelles, en disant que Dieu assiste tellement son Eglise, qu'elle choisit toujours le bon parti, soit par une réception tacite ou droit non écrit, soit par une définition ou loi expresse d'un concile œcuménique? où il est encore question de bien déterminer les conditions d'un tel concile, et s'il est nécessaire que le Pape prenne part aux décisions pour ne rien dire du Pape à part, ni encore de quelque particulier qui pourrait vérifier ses révélations par des miracles. Mais si l'on accorde à l'Eglise le droit d'établir de nouveaux articles de foi, on abandonnera la perpétuité, qui avait passé pour la marque de la foi catholique. J'avais remarqué autrefois que vos propres auteurs ne s'y accordent point et n'ont point les mêmes fondements sur l'analyse de la foi, et que le P. Grégoire de Valentia, jésuite, dans un livre fait là-dessus, la réduit aux décisions du Pape, avec ou sans le concile; au lieu qu'un docteur de Sorbonne, nommé Holden, voulait aussi dans un livre exprès, que tout devait avoir déjà été révélé aux apôtres, et puis propagé jusqu'à nous par l'entremise de l'Eglise; ce qui paraîtra le meilleur aux protestants. Mais alors il sera difficile de justifier l'antiquité de bien des sentiments qu'on veut faire passer pour être de foi dans l'Eglise romaine d'aujourd'hui.

Et quant aux degrés de ce qui est de foi, on disputa, dans le colloque de Ratisbonne de ce siècle, entre Hunnius, protestant, et le P. Tanner, jésuite, si les vérités de peu d'importance qui sont dans l'Ecriture sainte, comme, par exemple, celle du chien de Tobie, suivant votre canon, sont des articles de foi, comme le P. Tanner l'assura. Ce qui étant posé, il faut reconnaître qu'il y a une infinité d'articles de foi qu'on peut non-seulement ignorer, mais même nier impunément, pourvu qu'on croie qu'ils n'ont point été révélés : comme si quelqu'un croyait que ce passage : *Tres sunt qui testimonium dant*, etc., [1] n'est point authentique, puisqu'il manque dans les anciens exemplaires grecs. Mais il sera question maintenant de savoir s'il n'y a pas des articles tellement fondamentaux, qu'ils soient nécessaires, *necessitate medii;* en sorte qu'on ne les saurait ignorer ou nier sans exposer son salut, et comment on les peut discerner des autres.

La connaissance de ces choses paraît si nécessaire, Monseigneur, pour entendre ce que c'est que d'être de foi, que monseigneur le duc a cru qu'il fallait avoir recours à vous pour les bien connaître, ne sachant personne aujourd'hui, dans votre Eglise, qu'on puisse consulter plus sûrement, et se flattant, sur les expressions obligeantes de votre lettre précédente, que vous aurez bien la bonté de lui donner des éclaircissements. Je ne suis maintenant que son interprète, et je ne suis pas moins avec respect, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur.

LEIBNITZ.

LETTRE XXXV.

BOSSUET A LEIBNITZ.

A Meaux, ce 9 janvier 1700.

MONSIEUR,

Rien ne me pouvait arriver de plus agréable

[1] *Joan.*, V. 7, 8.

que d'avoir à satisfaire, selon mon pouvoir, aux demandes d'un aussi grand prince que monseigneur le duc Antoine Ulric, et encore m'étant proposées par un homme aussi habile et que j'estime autant que vous. Elles se rapportent à deux points : le premier consiste à juger d'un livre intitulé : *Secretio*, etc., ce qui demande du temps, non pour le volume, mais pour la qualité des matières sur lesquelles il faut parler sûrement et juste. Je supplie donc Son Altesse de me permettre un court délai, parce que, n'ayant reçu ce livre que depuis deux jours, à peine ai-je eu le loisir de le considérer.

La seconde demande a deux parties, dont la première regarde les conditions et les principes par lesquels on peut reconnaître ce qui est de foi, en le distinguant de ce qui n'en est pas ; et la seconde observe qu'il y a des degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres.

Quant au premier point, vous supposez, avan toutes choses, comme indubitable, que tout article de foi doit être une vérité révélée de Dieu, de quoi je conviens sans difficulté ; mais vous venez à deux questions, dont l'une est : « si Dieu en a seulement révélé autrefois, ou s'il en révèle encore ; » et la seconde : « si les révélations d'autrefois sont toutes dans l'Ecriture sainte ou sont venues du moins d'une tradition apostolique, ce que ne nient point plusieurs des plus accommo dants entre les protestants. »

Je réponds sans hésiter, Monsieur, que Dieu ne révèle point de nouvelles vérités qui appartiennent à la foi catholique, et qu'il faut suivre la règle de la perpétuité, qui avait, comme vous dites très-bien, passé pour la règle de la catholicité, de laquelle aussi l'Eglise ne s'est jamais départie.

Il ne s'agit pas ici de disputer de l'autorité des traditions apostoliques, puisque vous dites vous-même, Monsieur, que les plus accommodants, c'est-à-dire, comme je l'entends, non-seulement les plus doctes, mais encore les plus sages des protestants, ne les nient pas ; comme je crois, en effet, l'avoir remarqué dans votre savant Calixte et dans ses disciples. Mais je dois vous faire observer que le concile de Trente reconnaît la règle de la perpétuité, lorsqu'il déclare qu'il n'en a point d'autre que « ce qui est contenu dans l'Ecriture sainte, ou dans les traditions non écrites, qui, reçues par les apôtres de la bouche de Jésus-Christ, ou dictées aux mêmes apôtres par le Saint-Esprit, sont venues à nous comme de main en main. »

Il faut donc, Monsieur, tenir pour certain que nous n'admettons aucune nouvelle révélation, et que c'est la foi expresse du concile de Trente, que toute vérité révélée de Dieu est venue de main en main jusqu'à nous ; ce qui aussi a donné lieu à cette expression qui règne dans tout ce concile, que le dogme qu'il établit a toujours été entendu comme il l'expose : *Sicut Ecclesia Catholica semper intellexit.* Selon cette règle, on doit tenir pour assuré que les conciles œcuméniques, lorsqu'ils décident quelque vérité, ne proposent point de nouveaux dogmes, mais ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus précis.

Quant à la demande que vous me faites, « S'il faut, avec Grégoire de Valence, réduire la certitude de la décision à ce que prononce le Pape, ou avec ou sans le concile, » elle me paraît assez inutile. On sait ce qu'a écrit sur ce sujet le cardinal du Perron, dont l'autorité est de beaucoup supérieure à celle de ce célèbre Jésuite ; et pour ne point rapporter des autorités particulières, on voit en cette matière ce qu'enseigne et ce que pratique, même de nos jours, et encore tout récemment, l'Eglise de France.

Nous donnerons donc pour règle infaillible, et certainement reconnue par les Catholiques, des vérités de foi, le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise, soit assemblée en concile, soit dispersée par toute la terre, et toujours enseignée par le même Saint-Esprit. Si c'est là, pour me servir de vos expressions, ce qui est le plus agréable aux protestants, bien éloignés de les détourner de cette doctrine, nous ne craignons point de la garantir, comme incontestablement saine et orthodoxe.

« Mais alors, » continuez-vous, « il sera difficile de justifier l'antiquité de bien des sentiments qu'on veut faire passer pour être de foi dans l'Eglise romaine d'aujourd'hui. »

Non, Monsieur, j'ose vous répondre avec confiance que cela n'est pas si difficile que vous pensez, pourvu qu'on éloigne de cet examen l'esprit de contention, en se réduisant aux faits certains.

Vous en pouvez faire l'essai dans l'exemple que vous alléguez, et qui est aussi le plus fort qu'on puisse alléguer, « de la canonicité des livres que les protestants tiennent pour apocryphes, laquelle passe aujourd'hui pour être de foi dans votre communion, contre ce qui était cru pas des personnes d'autorité dans l'ancienne Eglise. » Mais, Monsieur, vous allez voir clairement, si je ne me trompe, cette question résolue par des faits entièrement incontestables.

Le premier est que ces livres, dont on dispute, ou dont autrefois on a disputé, ne sont pas des

livres nouveaux ou nouvellement trouvés, auxquels on ait donné de l'autorité. La seconde lettre de saint Pierre, celle aux Hébreux, l'*Apocalypse*, et les autres livres qui ont été contestés, ont toujours été connus dans l'Eglise, et intitulés du nom des apôtres, à qui encore aujourd'hui on les attribue. Si quelques-uns leur ont disputé ce titre, on n'a pas nié pour cela l'existence de ces livres, et qu'ils ne portassent cette intitulation, ou partout, ou dans la plupart des lieux ou du moins dans les plus célèbres.

Second fait : j'en dis autant des livres de l'Ancien Testament. La *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, les *Machabées* et les autres, ne sont pas des livres nouveaux : ce ne sont pas les Chrétiens qui les ont composés; ils ont précédé la naissance de Jésus-Christ, et nos Pères les ayant trouvés parmi les Juifs, les ont pris de leurs mains pour l'usage et pour l'édification de l'Eglise.

Troisième fait : ce n'est point non plus par de nouvelles révélations ou par de nouveaux miracles qu'on les a reçus dans le canon. Tous ces moyens sont suspects ou particuliers, et par conséquent insuffisants à fonder une tradition et un témoignage de la foi. Le concile de Trente, qui les a rangés dans le canon, les y a trouvés il y a près de douze cents ans, et dès le quatrième siècle, le plus savant sans contestation de toute l'Eglise.

Quatrième fait : personne n'ignore le canon XLVII du concile III de Carthage, qui constamment est de ce siècle-là, et où les mêmes livres, sans en excepter aucun, reçus dans le concile de Trente, sont reconnus comme livres « qu'on lit dans l'Eglise sous le nom de divines Ecritures et d'Ecritures canoniques : » *Sub nomine Scripturarum*, etc., *canonicæ Scripturæ*, etc. [1]

Cinquième fait : c'est un fait qui n'est pas moins constant que les mêmes livres sont mis au rang des saintes Ecritures, avec le *Pentateuque*, avec l'Evangile, avec tous les autres les plus canoniques, dans la réponse du Pape Innocent Ier à la consultation du saint évêque Exupère de Toulouse (cap. 7), en l'an 405 de Notre-Seigneur. Le décret du concile romain, tenu par le Pape saint Gélase, fait le même dénombrement au Ve siècle, et c'est là le dernier canon de l'Eglise romaine sur ce sujet, sans que ces décrets aient jamais varié. Tout l'Occident a suivi l'Eglise romaine en ce point, et le concile de Trente n'a fait que marcher sur ses pas.

Sixième fait : il y a des Eglises que, dès le temps de saint Augustin, on a regardées comme plus savantes et plus exactes que toutes les autres, *doctiores ac diligentiores Ecclesiæ*. On ne peut dénier ces titres à l'Eglise d'Afrique, ni à l'Eglise romaine, qui avait outre cela la principauté ou la primauté de la chaire apostolique, comme parle saint Augustin : *In qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus*, et dans laquelle on convenait, dès le temps de saint Irénée, que la tradition des apôtres s'était toujours conservée avec plus de soin.

Septième fait : saint Augustin a pris séance dans ce concile, du moins il était de ce temps-là, et il en a suivi la tradition dans le livre *De la doctrine chrétienne*, où nous lisons ces paroles : « Tout le canon des Ecritures contient ces livres, cinq de Moïse, » etc... où sont nommés en même rang : « *Tobie, Judith*, deux des *Machabées*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, quatorze Epîtres de saint Paul, et notamment celle *aux Hébreux*, » ainsi qu'elles sont comptées, tant dans le canon de Carthage que dans saint Augustin; « deux lettres de saint Pierre, trois de saint Jean, et l'*Apocalypse* [1]. »

Huitième fait : ces anciens canons n'ont pas été une nouveauté introduite par ces conciles et par ces Papes; mais une déclaration de la tradition ancienne, comme il est expressément porté dans le canon déjà cité du concile III de Carthage : « Ce sont les livres, » dit-il, « que nos Pères nous ont appris à lire dans l'Eglise, sous le titre d'Écritures divines et canoniques, » comme marque le commencement du canon.

Neuvième fait : la preuve en est bien constante par les remarques suivantes. Saint Augustin avait cité, contre les pélagiens, ce passage du *Livre de la Sagesse* [2] : « Il a été enlevé de la vie, « de crainte que la malice ne corrompît son « esprit. » Les semi-pélagiens avaient contesté l'autorité de ce livre, comme n'étant point canonique; et saint Augustin [3] répond « qu'il ne fallait point rejeter le livre de la Sagesse, qui a été jugé digne depuis une si longue antiquité, *tam longa annositate*, d'être lu dans la place des lecteurs, et d'être ouï par tous les Chrétiens, depuis les évêques jusqu'aux derniers des laïques, fidèles, catéchumènes et pénitents, avec la vénération qui est due à l'autorité divine. » A quoi il ajoute « que ce livre doit être préféré à tous les docteurs particuliers, parce que les docteurs particuliers les plus excellents et les plus proches du temps des apôtres se le sont eux-mêmes préféré, et que, produisant ce livre à témoin, ils ont cru ne rien alléguer de moins qu'un témoignage divin : *Nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt*; » répétant encore à la fin

[1] *Conc. Carth.*, c. XLVII.

[1] *De doct. Christ.*, l. II, c. 8, n. 13. — [2] L. IV, 11. — [3] *De Prædest. SS.*, c. 14, n. 27.

le grand nombre d'années, *tanta annorum numerositate*, où ce livre a eu cette autorité. On pourrait montrer à peu près la même chose des autres livres, qui ne sont ni plus ni moins contestés que celui-là, et en faire remonter l'autorité jusqu'aux temps les plus voisins des apôtres, sans qu'on en puisse montrer le commencement.

Dixième fait : en effet, si l'on voulait encore pousser la tradition plus loin, et nommer ces excellents docteurs et si voisins du temps des apôtres, qui sont marqués dans saint Augustin, on peut assurer qu'il avait en vue le livre des *Témoignages* de saint Cyprien, qui est un recueil des passages de l'Ecriture, où, à l'ouverture du livre, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique* et les *Machabées* se trouveront cités en plusieurs endroits, avec la même autorité que les livres les plus divins, et après avoir promis deux et trois fois très-expressément, dans les préfaces, de ne citer dans ce livre que des Ecritures prophétiques et apostoliques.

Onzième fait : l'Afrique et l'Occident n'étaient pas les seuls à reconnaître pour canoniques les livres que les Hébreux n'avaient pas mis dans leur canon. On trouve partout dans saint Clément d'Alexandrie et dans Origène, pour ne point parler des autres Pères plus nouveaux, les livres de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique* cités avec la même autorité que ceux de Salomon, et même ordinairement sous le nom de Salomon même ; afin que le nom d'un écrivain canonique ne leur manquât pas, et à cause aussi, dit saint Augustin, qu'ils en avaient pris l'esprit.

Douzième fait : quand Julius Africanus rejeta dans le prophète Daniel l'histoire de Susanne, et voulut défendre les Hébreux contre les Chrétiens, on sait comme il fut repris par Origène. Lorsqu'il s'agira de l'autorité et du savoir, je ne crois pas qu'on balance entre Origène et Julius Africanus. Personne n'a mieux connu l'autorité de l'hébreu qu'Origène, qui l'a fait connaître aux Eglises chrétiennes ; et sans plus de discussion, sa lettre à Africanus, dont on nous a depuis peu donné le grec, établit le fait constant que ces livres, que les Hébreux ne lisaient point dans leurs synagogues, étaient lus dans les églises chrétiennes, sans aucune distinction d'avec les autres livres divins.

Treizième fait : il faut pourtant avouer que plusieurs Eglises ne les mettaient point dans leur canon, parce que, dans les livres du vieux Testament, elles ne voulaient que copier le canon des Hébreux, et compter simplement les livres que personne ne contestait, ni Juif ni Chrétien. Il faut aussi avouer que plusieurs savants, comme saint Jérôme et quelques autres grands critiques, ne voulaient point recevoir ces livres pour établir les dogmes ; mais leur avis particulier n'était pas suivi, et n'empêchait pas que les plus sublimes et les plus solides théologiens de l'Eglise ne citassent ces livres en autorité, même contre les hérétiques, comme l'exemple de saint Augustin vient de le faire voir, pour ne point entrer ici dans la discussion inutile des autres auteurs. D'autres ont remarqué, avant moi, que saint Jérôme lui-même a souvent cité ces livres en autorité avec les autres Ecritures, et qu'ainsi les opinions particulières des docteurs étaient, dans leurs propres livres, souvent emportées par l'esprit de la tradition et par l'autorité des Eglises.

Quatorzième fait : je n'ai pas besoin de m'étendre ici sur le canon des Hébreux, ni sur les diverses significations du mot d'apocryphe, qui, comme on sait, n'est pas toujours également désavantageux. Je ne dirai pas non plus quelle autorité parmi les Juifs, après leur canon pas Esdras, pouvaient avoir, sous un autre titre que celui de canonique, ces livres qu'on ne trouve point dans l'hébreu. Je laisserai encore à part l'autorité que leur peuvent concilier les allusions secrètes qu'on remarque aux sentences de ces livres, non-seulement dans les auteurs profanes, mais encore dans l'Evangile. Il me semble que le savant évêque d'Avranches [1], dont le nom est si honorable dans la littérature, n'a rien laissé à dire sur cette matière ; et pour moi, Monsieur, je me contente d'avoir démontré, si je ne me trompe, que la définition du concile de Trente sur la canonicité des Ecritures, loin de nous obliger à reconnaître de nouvelles révélations, fait voir au contraire que l'Eglise catholique demeure toujours inviolablement attachée à la tradition ancienne, venue jusqu'à nous de main en main.

Quinzième fait : que si enfin vous m'objectez que du moins cette tradition n'était pas universelle, puisque de très-grands docteurs et des Eglises entières ne l'ont pas connue : c'est, Monsieur, une objection que vous avez à résoudre avec moi. La démonstration en est évidente : nous convenons tous ensemble, protestants ou Catholiques, également des mêmes livres du Nouveau Testament ; car je ne crois pas que personne voulût suivre encore les emportements de Luther contre l'*Epître de saint Jacques*. Passons donc une même canonicité à tous ces livres, contestés autrefois ou non contestés : après cela, Monsieur, permettez-moi de vous demander si vous voulez affaiblir l'autorité ou de l'*Epître aux Hébreux*, si haute, si théologique, si divine ; ou

[1] Huet.

celle de l'*Apocalypse*, où reluit l'esprit prophétique avec autant de magnificence que dans Isaïe ou dans Daniel. Ou bien dira-t-on peut-être que c'est une nouvelle revélation qui les a fait reconnaître? Vous êtes trop ferme dans les bons principes pour les abandonner aujourd'hui. Nous dirons donc, s'il vous plaît, tous deux ensemble, qu'une nouvelle reconnaissance de quelque livre canonique, dont quelques-uns auront douté, ne déroge point à la perpétuité de la tradition, que vous voulez bien avouer pour marque de la vérité catholique. Pour être constante et perpétuelle, la vérité catholique ne laisse pas d'avoir ses progrès : elle est connue en un lieu plus qu'en un autre, en un temps plus qu'en un autre, plus clairement, plus distinctement, plus universellement. Il suffit, pour établir la succession et la perpétuité de la foi d'un livre saint, comme de toute autre vérité, qu'elle soit toujours reconnue; qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison; qu'elle le soit dans les Eglises les plus éminentes, les plus autorisées et les plus révérées; qu'elle s'y soutienne, qu'elle gagne ou qu'elle se répande d'elle-même, jusqu'à tant que le Saint-Esprit, la force de la tradition, et le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Eglise, la fasse enfin prévaloir, comme elle a fait au concile de Trente.

Seizième fait : ajoutons, si vous l'avez agréable, que la foi qu'on a en ces livres nouvellement reconnus, a toujours eu dans les Eglises un témoignage authentique, dans la lecture qu'on en a faite dès le commencement du christianisme, sans aucune marque de distinction d'avec les livres reconnus divins : ajoutons l'autorité qu'on leur donne partout naturellement dans la pratique, comme nous l'avons remarqué : ajoutons enfin que le terme de *canonique* n'ayant pas toujours une signification uniforme, nier qu'un livre soit canonique en un sens, ce n'est pas nier qu'il ne le soit en un autre ; nier qu'il soit, ce qui est très-vrai, dans le canon des Hébreux, ou reçu sans contradiction parmi les Chrétiens, n'empêche pas qu'il ne soit au fond dans le canon de l'Eglise, par l'autorité que lui donne la lecture presque générale, et par l'usage qu'on en faisait par tout l'univers. C'est ainsi qu'il faut concilier, plutôt que commettre ensemble les Eglises et les auteurs ecclésiastiques, par des principes communs à tous les divers sentiments, et par le retranchement de toute ambiguïté.

Dix-septième fait : il ne faut pas oublier le fait que saint Jérôme raconte à tout l'univers, sans que personne l'en ait démenti, qui est que le livre de Judith avait reçu un grand témoignage par le concile de Nicée. On n'aura point de peine à croire que cet infatigable lecteur de tous les livres et de tous les actes ecclésiastiques ait pu voir par ses curieuses et laborieuses recherches, auxquelles rien n'échappait, quelque mémoire de ce concile, qui se soit perdu depuis. Ainsi, ce savant critique, qui ne voulait pas admettre le livre dont nous parlons, ne laisse pas de lui donner le plus grand témoignage qu'il pût jamais recevoir, et de nous montrer en même temps que, sans le mettre dans le canon, les Pères et les conciles les plus vénérables s'en servaient dans l'occasion, comme nous venons de le dire, et le consacraient par la pratique.

Dix-huitième fait : quoique je commence à sentir la longueur de cette lettre, qui devient un petit livre, contre mon attente, le plaisir de m'entretenir, par votre entremise avec un prince qui aime si fort la religion, qu'il daigne même m'ordonner de lui en parler de si loin, me fera encore ajouter un fait qu'il approuvera. C'est, Monsieur, que la diversité des canons de l'Ecriture, dont on usait dans les Eglises, ne les empêchait pas de concourir dans la même théologie, dans les mêmes dogmes, dans la même condamnation de toutes les erreurs, et non-seulement de celles qui attaquaient les grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la grâce ; mais encore de celles qui blessaient les autres vérités révélées de Dieu, comme faisaient les montanistes, les novatiens, les donatistes, et ainsi du reste. Par exemple, la province de Phrygie, qui, assemblée dans le concile de Laodicée, ne recevait point en autorité, et semblait même ne vouloir pas lire dans l'Eglise quelques-uns des livres dont il s'agit, contre la coutume presque universelle des autres Eglises, entre autres de celle d'Occident, n'en condamnait pas moins, avec elles, toutes les erreurs qu'on vient de marquer ; de sorte qu'en vérité il ne leur manquait aucun dogme, encore qu'il manquât dans leur canon quelques-uns des livres qui servaient à les convaincre.

Dix-neuvième fait : c'est pour cela qu'on se laissait les uns aux autres une grande liberté, sans se presser d'obliger toutes les Eglises au même canon ; parce qu'on ne voyait naître de là aucune diversité, ni dans la foi, ni dans les mœurs : et la raison en était que les fidèles, qui ne cherchaient pas les dogmes de foi dans ces livres non canonisés en quelques endroits, les trouvaient suffisamment dans ceux qui n'avaient jamais été révoqués en doute ; et que, même ce qu'on ne trouvait pas dans les Ecritures en général, on le recouvrait dans les traditions perpétuelles et universelles.

Vingtième fait: sur cela même nous lisons dans saint Augustin, et dans l'un de ses plus savants écrits, cette sentence mémorable [1]: « L'homme qui est affermi dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, et qui est inébranlable à les conserver, n'a besoin des Ecritures que pour instruire les autres; ce qui fait aussi que plusieurs vivent sans aucun livre dans les solitudes. » On sait d'ailleurs qu'il y a eu des peuples qui, sans avoir l'Ecriture, qu'on n'avait pu encore traduire en leurs langues barbares et irrégulières n'en étaient pas moins Chrétiens que les autres : par où aussi l'on peut entendre que la concorde dans la foi, loin de dépendre de la réception de quelques livres de l'Ecriture, ne dépend pas même de toute l'Ecriture en général; ce qui pourrait se prouver encore par Tertullien et par tous les autres auteurs, si cette discussion ne nous jetait trop loin de notre sujet.

Vingt-unième fait: que si enfin on demande pourquoi donc le concile de Trente n'a pas laissé sur ce point la même liberté que l'on avait autrefois, et défend, sous peine d'anathème, de recevoir un autre canon que celui qu'il propose, sess. 4; sans vouloir rien dire d'amer, je laisserai seulement à examiner aux protestants modérés si l'Eglise Romaine a dû laisser ébranler par les protestants le canon dont, comme on a vu, elle était en possession avec tout l'Occident, non-seulement dès le VI[e] siècle, mais encore dès l'origine du christianisme: canon qui s'était affermi depuis par l'usage de douze cents ans, sans aucune contradiction : canon enfin dont on prenait occasion de la calomnier, comme falsifiant les Ecritures; ce qui faisait remonter l'accusation jusqu'aux siècles les plus purs: je laisse, dis-je, à examiner si l'Eglise a dû tolérer ce soulèvement, ou bien le réprimer par ses anathèmes.

Vingt-deuxième fait: il n'est donc rien arrivé ici que ce que l'on a vu arriver à toutes les autres vérités, qui est d'être déclarées plus expressément, plus authentiquement, plus fortement, par le jugement de l'Eglise Catholique, lorsqu'elles ont été plus ouvertement, et, s'il est permis de dire une fois, ce mot, plus opiniâtrément contredites; en sorte qu'après ce décret, le doute ne soit plus permis.

Vingt-troisième fait: je n'ai point ici à rendre raison pourquoi nous donnons le nom d'Eglise Catholique à la communion romaine, ni le nom de concile œcuménique à celui qu'elle reconnaît pour tel. C'est une dispute à part, où l'on ne doit pas entrer ici ; et il me suffit d'avoir remarqué les faits constants, d'où résultent l'antiquité et la perpétuité du canon dont nous usons.

Vingt-quatrième fait: après tout, quelque inviolable que soit la certitude que nous y trouvons, il sera toujours véritable que les livres qui n'ont jamais été contestés ont dès là une force particulière pour la conviction ; parce qu'encore que nul esprit raisonnable ne doive douter des autres, après la décision de l'Eglise, les premiers ont cela de particulier , que procédant *ad hominem et ex concessis*, comme l'on parle, ils sont plus propres à fermer la bouche aux contredisants.

Voilà, Monsieur, un long discours, encore que je n'aie fait que proposer les principes. C'est à Dieu à ouvrir les cœurs de ceux qui les liront. Ce dont je vous prie, c'est de le présenter à votre grand prince, de prendre les moments heureux où son oreille sera plus libre, et enfin de le lui faire regarder comme un effet de mon très-humble respect. Le reste se dira une autre fois, et bientôt, s'il plaît à Dieu. Je suis cependant, et serai toujours, avec une estime et une affection cordiale, Monsieur, votre très, etc.

J. BÉNIGNE, *év. de Meaux.*

LETTRE XXXVI.

BOSSUET A LEIBNITZ.

A Versailles, 30 Janv. 1700.

MONSIEUR,

Des deux difficultés que vous m'avez proposées dans votre lettre du 11 décembre 1699, de la part de votre grand et habile prince, la seconde regardait les degrés entre les articles de foi, les uns étant plus importants que les autres, et c'est celle-là sur laquelle il faut tâcher aujourd'hui de le satisfaire.

Vous l'expliquez en ces termes: « Quant au degré de ce qui est de foi, on disputa dans le colloque de Ratisbonne de ce siècle, entre Hunnius, protestant, et le P. Tanner, Jésuite, si les vérités de peu d'importance qui sont dans l'Ecriture sainte, comme par exemple, celle du chien de Tobie, sont des articles de foi, comme le P. Tanner l'assura: ce qui étant posé, il faut reconnaître qu'il y a une infinité d'articles de foi qu'on peut non-seulement ignorer, mais même nier impunément, pourvu qu'on croie qu'ils n'ont point été révélés; comme si quelqu'un croyait que ce passage: *Tres sunt qui testimonium perhibent*, etc. [1], n'est point authentique, puisqu'il manque dans les anciens exemplaires grecs. Il sera question maintenant de savoir s'il y a des articles tellement fondamentaux qu'ils soient

[1] *De doct. Christ.* l. I, n. 43, part. I.

[1] I *Joan.*, v. 7.

nécessaires, *necessitate medii*; en sorte qu'on ne les saurait ignorer ou nier sans exposer son salut, et comment on les peut discerner d'avec les autres. »

Il me semble premièrement, Monsieur, que si j'avais assisté à quelque colloque semblable à celui de Ratisbonne, et qu'il m'eût fallu répondre à la question du chien de Tobie, sans savoir ce que dit alors le P. Tanner, j'aurais cru devoir user de distinction. En prenant le terme d'article de foi selon la signification moins propre et plus étendue, j'aurais dit que toutes les choses révélées de Dieu dans les Ecritures canoniques, importantes ou non importantes, sont en ce sens articles de foi; mais qu'en prenant ce terme d'article de foi dans sa signification étroite et propre, pour des dogmes théologiques immédiatement révélés de Dieu, tous ces faits particuliers ne méritent pas ce titre.

Je n'ai pas besoin de vous dire que je compte ici, parmi les dogmes révélés de Dieu, certaines choses de fait sur lesquelles roule la religion, comme la nativité, la mort et la résurrection de Notre-Seigneur. Les faits dont nous parlons ici sont, comme je viens de le marquer, les faits particuliers. Il y en a de deux sortes : les uns servent à établir les dogmes par des exemples plus ou moins illustres, comme l'histoire d'Esther et les combats de David; les autres, pour ainsi parler, ne font que peindre et décrire uns action, comme seraient, par exemple, la couleur des pavillons qui étaient tendus dans le festin d'Assuérus, et les autres menues circonstances de cette fête royale ; et de ce genre serait aussi le chien de Tobie, aussi bien que le bâton de David, et si l'on veut, la couleur de ses cheveux. Tout cela de soi est tellement indifférent à la religion, qu'on peut le savoir ou l'ignorer sans qu'elle en souffre pour peu que ce soit. Les autres faits qui sont proposés pour appuyer les dogmes divins, comme sont la justice, la miséricorde et la providence divines, quoique bien plus importants, ne sont pas absolument nécessaires, parce qu'on peut savoir d'ailleurs ce qu'ils nous apprennent de Dieu et de la religion.

Pour ce qui est de nier ces faits, la question se réduit à celle de la canonicité des livres dont ils sont tirés. Par exemple, si l'on niait ou le bâton de David, ou la couleur de ses cheveux et les autres choses de cette sorte, la dénégation en pourrait devenir très-importante, parce qu'elle entraînerait celle du livre des Rois, où ces circonstances sont racontées.

Tout cela n'a point de difficulté, et je ne l'ai rapporté que pour toucher tous les points de votre lettre. Mais, pour les difficultés qui regardent les vrais articles de foi, et les dogmes théologiques, immédiatement révélés de Dieu, encore que la discussion en demande plus d'étendue, il est aisé d'en sortir.

Je rappelle tout à trois propositions; la première, qu'il y a des articles fondamentaux et des articles non fondamentaux; c'est-à-dire des articles dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, et des articles dont la connaissance et la foi expresse n'est pas nécessaire au salut.

La seconde, qu'il y a des règles pour les discerner les uns des autres.

La troisième, que les articles révélés de Dieu, quoique non fondamentaux, ne laissent pas d'être importants, et de donner matière de schisme, surtout après que l'Eglise les a définis.

La première proposition, qu'il y a des articles fondamentaux, c'est-à-dire dont la connaissance et la foi expresse est nécessaire au salut, n'est pas disputée entre nous. Nous convenons tous du symbole attribué à saint Athanase, qui est l'un des trois reconnus dans la Confession d'Augsbourg, comme parmi nous, et on y lit à la tête ces paroles : *Quicumque vult salvus esse*, etc., et au milieu : *Qui vult ergo salvus esse*, etc., et à la fin : *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque*, etc... *absque dubio in æternum peribit.*

Savoir maintenant si les articles contenus dans ce symbole y sont reconnus nécessaires, *necessitate medii*, ou *necessitate præcepti*, c'est, à mon avis, en ce lieu une question assez inutile, et il suffira peut-être d'en dire un mot à la fin.

La seconde proposition, qu'il y a des règles pour discerner ces articles, n'est pas difficile entre nous, puisque nous supposons tous qu'il y a des premiers principes de la religion chrétienne qu'il n'est permis à personne d'ignorer; tels que sont, pour descendre dans un plus grand détail, le Symbole des apôtres, l'Oraison dominicale, et le Décalogue avec son abrégé nécessaire dans les deux préceptes de la charité, dans lesquels consiste, selon l'Evangile, toute la loi et les prophètes.

C'est de quoi nous convenons tous, Catholiques et protestants également; et nous convenons encore que le Symbole des apôtres doit être entendu comme il a été exposé dans le Symbole de Nicée, et dans celui qu'on attribue à saint Athanase.

On se peut réduire à un principe plus simple en disant que ce dont la connaissance et la foi expresse sont nécessaires au salut, est cela même sans quoi on ne peut avoir aucune véritable idée du salut qui nous est donné en Jésus-Christ; Dieu voulant nous y amener par la connaissance,

et non par un instinct aveugle, comme on ferait des bêtes brutes.

Dans ce principe, si clair et si simple, tout le monde voit d'abord qu'il faut connaître la personne du Sauveur, qui est Jésus-Christ, Fils de Dieu ; qu'il faut aussi connaître son Père, qui l'a envoyé, avec le Saint-Esprit, de qui il a été conçu, et par lequel il nous sanctifie ; quel est le salut qu'il nous propose, ce qu'il a fait pour nous l'acquérir, et ce qu'il veut que nous fassions pour lui plaire : ce qui ramène naturellement l'un après l'autre les Symboles dont nous avons parlé, l'Oraison dominicale et le Décalogue : et tout cela réduit en peu de paroles, est ce que nous avons nommé les premiers principes de la religion chrétienne.

La troisième proposition a deux parties : la première, que ces articles non fondamentaux, encore que la connaissance et la foi expresse n'en soit pas absolument nécessaire à tout le monde, ne laissent pas d'être importants. C'est ce qu'on ne peut nier, puisqu'on suppose ces articles révélés de Dieu, qui ne révèle rien que d'important à la piété, et dont aussi il est écrit : *Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'enseigne des choses utiles*[1].

Ce fondement supposé, il y a raison et nécessité de noter ceux qui s'opposent à ces dogmes utiles, et qui manquent de docilité à les recevoir, quand l'Eglise les leur propose. La pratique universelle de l'ancienne Eglise confirme cette seconde partie de la proposition. Elle a mis au rang des hérétiques, non-seulement les ariens, les sabelliens, les paulianistes, les macédoniens, les nestoriens, les eutychiens, et ceux en un mot qui rejetaient la Trinité et les autres dogmes également fondamentaux; mais encore les novatiens ou cathares, qui ôtaient aux ministres de l'Eglise le pouvoir de remettre les péchés; les montanistes ou cataphrygiens, qui improuvaient les secondes noces; les ariens, qui niaient l'utilité des oblations pour les morts, avec la distinction de l'épiscopat et de la prêtrise; Jovinien et ses sectateurs, qui, à l'injure du Fils de Dieu, niaient la virginité perpétuelle de sa sainte Mère, et jusqu'aux quartodécimans, qui, aimant mieux célébrer la pâque avec les Juifs qu'avec les Chrétiens, tâchaient de rétablir le judaïsme et ses observances, contre l'ordonnance des apôtres. Les auteurs opiniâtres de ces dogmes pervers ont été frappés par les Pères, par les conciles, quelques-uns même par le grand concile de Nicée, le premier et le plus vénérable des œcuméniques; parce qu'encore que les articles qu'ils combattaient ne fussent pas de ce premier rang, qu'on appelle fondamentaux, l'Eglise ne devait pas souffrir qu'on méprisât aucune partie de la doctrine céleste que Jésus-Christ et les apôtres avaient enseignée.

Si messieurs de la Confession d'Augsbourg ne convenaient pas de ce principe, ils n'auraient pas mis au nombre des hérétiques, sous le nom de sacramentaires, Bérenger et ses sectateurs, puisque la présence réelle, qui fait leur erreur, n'est pas comptée parmi les articles fondamentaux.

L'Eglise fait néanmoins une grande différence entre ceux qui ont combattu ces dogmes utiles et nécessaires à leur manière, quoique d'une nécessité inférieure et seconde, avant ou depuis ses définitions. Avant qu'elle eût déclaré la vérité et l'antiquité, ou plutôt la perpétuité de ces dogmes, par un jugement authentique, elle tolérait les errants, et ne craignait point d'en mettre même quelques-uns au rang de ses saints : mais depuis sa décision, elle ne les a plus soufferts; et, sans hésiter, elle les a rangés au nombre des hérétiques. C'est, Monsieur, comme vous savez, ce qui est arrivé à saint Cyprien et aux donatistes. Ceux-ci convenaient, avec ce saint martyr, dans le dogme pervers qui rejetait le baptême administré par les hérétiques : mais leur sort a été bien différent, puisque saint Cyprien est demeuré parmi les saints, et les autres sont rangés parmi les hérétiques : ce qui fait dire au docte Vincent de Lérins, dans ce livre tout d'or, qu'il a intitulé *Commonitorium*, ou Mémoire sur l'antiquité de la foi : « O changement étonnant! Les auteurs d'une opinion sont Catholiques, les sectateurs sont condamnés comme hérétiques : les maîtres sont absous, les disciples sont réprouvés : ceux qui ont écrit les livres erronés sont les enfants du royaume, pendant que leurs défenseurs sont précipités dans l'enfer. » Voilà des paroles bien terribles pour la damnation de ceux qui avaient opiniâtrément soutenu les dogmes que les saints avaient proposés de bonne foi, dont on voit bien que la différence consiste précisément à avoir erré avant que l'Eglise se fût expliquée, ce qui se pouvait innocemment ; et avoir erré contre ses décrets solennels, ce qui ne peut plus être imputé qu'à orgueil et irrévérence.

C'est aussi ce que saint Augustin ne nous laisse point ignorer, lorsque, comparant saint Cyprien avec les donatistes : « Nous-mêmes, dit-il, nous n'oserions pas enseigner une telle chose » contre un aussi grand docteur que saint Cyprien; c'est-à-dire la sainteté et la validité du baptême administré par les hérétiques, « si nous n'étions appuyés sur l'autorité de l'Eglise universelle, à laquelle il aurait très-certainement

[1] *Isa.*, XLVIII, 17.

cédé lui-même, si la vérité éclaircie avait été confirmée dès lors par un concile universel : *Cui et ille procul dubio cederet, si quæstionis ejus veritas, eliquata et declarata per plenarium concilium, solidaretur* [1]. »

Telle est donc la différence qu'on a toujours mise entre les dogmes non encore entièrement autorisés par le jugement de l'Eglise, et ceux qu'elle a déclarés authentiquement véritables : et cela est fondé sur ce que la soumission à l'autorité de l'Eglise étant la dernière épreuve où Jésus-Christ a voulu mettre la docilité de la foi, on n'a plus, quand on méprise cette autorité, à attendre que cette sentence : *S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il vous soit comme un païen et un publicain* [2].

Il ne s'agit pas ici de prouver cette doctrine, mais seulement d'exposer à votre grand prince la méthode de l'Eglise catholique, pour distinguer, parmi les articles non fondamentaux, les erreurs où l'on peut tomber innocemment, d'avec les autres. La racine et l'effet de la distinction se tirent principalement de la décision de l'Eglise. Nous n'avançons rien de nouveau en cet endroit, non plus que dans toutes les autres parties de notre doctrine. Les plus célèbres docteurs du IV[e] siècle parlaient et pensaient comme nous. Il n'est pas permis de mépriser des autorités si révérées dans tous les siècles suivants : et d'ailleurs, quand saint Augustin assure que saint Cyprien aurait cédé à l'autorité de l'Eglise universelle, si sa foi s'était déclarée de son temps par un concile de toute la terre, il n'a parlé de cette sorte que sur les paroles expresses de ce saint martyr, qui, interrogé par Antonien, son collègue dans l'épiscopat, quelles étaient les erreurs de Novatien : « Sachez premièrement, lui disait-il [3], que nous ne devons pas même être curieux de ce qu'il enseigne, puisqu'il est hors de l'Eglise : quel qu'il soit, et quelque autorité qu'il s'attribue, il n'est pas Chrétien, puisqu'il n'est pas dans l'Eglise de Jésus-Christ : *Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est*. » Saint Augustin n'a pas tort de dire qu'un homme qui ne souffre pas qu'on juge digne d'examen une doctrine qu'on enseigne hors de l'Eglise, mais qui veut qu'on la rejette à ce seul titre, n'aurait eu garde de se soustraire lui-même à une autorité si inviolable [4].

Il n'est pas même toujours nécessaire, pour mériter d'être condamné, d'avoir contre soi une expresse décision de l'Eglise, pourvu que d'ailleurs sa doctrine soit bien connue et constante. C'est aussi pour cette raison que le même saint Augustin, en parlant du baptême des petits enfants, a prononcé ces paroles : « Il faut, » dit-il, « souffrir les contredisants dans les questions qui ne sont pas encore bien examinées, ni pleinement décidées par l'autorité de l'Eglise : *In quæstionibus nondum plena Ecclesiæ auctoritate firmatis* [1]. » — « C'est là, continue ce Père, que l'erreur se peut tolérer ; mais elle ne doit pas entreprendre d'ébranler le fondement de l'Eglise : *Ibi ferendus est error, non usque adeo progredi debet, ut fundamentum ipsum Ecclesiæ quatere moliatur*. »

On n'avait encore tenu aucun concile pour y traiter expressément la question du baptême des petits enfants ; mais parce que la pratique en était constante et universelle, en sorte qu'il n'y avait aucun moyen de la contester, loin de permettre de la révoquer en doute, saint Augustin la prêche hautement comme une vérité toujours établie, et dit que ce doute seul emporte le renversement du fondement de l'Eglise.

C'est à cause que ceux qui nient cette autorité sont proprement ces *esprits contentieux* que l'Apôtre ne souffre pas dans les Eglises [2]. Ce sont ces frères qui *marchent désordonnément*, et non pas selon la règle qu'il leur a donnée, dont le même Apôtre veut qu'on *se retire* [3]. On ne se doit retirer d'eux qu'à cause qu'ils se retirent les premiers de l'autorité de l'Eglise et de ses décrets, et se rangent au nombre de ceux que *se séparent eux-mêmes* [4] : d'où l'on doit conclure qu'encore que la matière de leur dispute ne soit peut-être pas fondamentale, et du rang de celles dont la connaissance est absolument nécessaire à chaque particulier, ils ne laissent pas, par un autre endroit, d'ébranler le fondement de la foi, en se soulevant contre l'Eglise, et en attaquant directement un article du Symbole aussi important que celui-ci : *Je crois l'Eglise catholique*.

S'il faut maintenant venir à la connaissance nécessaire, *necessitate medii*, la principale de ce genre est celle de Jésus-Christ ; puisqu'il est établi de Dieu comme l'unique moyen du salut, sans la foi duquel on est déjà jugé [5], et la colère de Dieu demeure sur nous. Il n'est pas dit qu'elle y tombe, mais qu'elle y demeure ; parce qu'étant, comme nous le sommes, dans une juste damnation par notre naissance, Dieu ne fait point d'injustice à ceux qu'il y laisse. C'est peut-être à cet égard qu'il est écrit : « Qui ignore « sera ignoré [6] : » et, quoi qu'il en soit, qui ne

[1] *Aug.*, *De bapt.*, lib. II, c. 4. n. 5. t. IX. — [2] *Matth.*, XVIII. 17. — [3] *Cyp.* epist. 52. — [4] *Aug.*, *tract. in Joan.* I, l. II, c. 2, t. XI, et alibi passim.

[1] *Aug.*, serm. 14, *de verb. Apost.*, nunc serm. 294, n. 20. — [2] I *Cor.*, XI, 16. — [3] II. Thess., III, 6. — [4] *Jud.* 19. — [5] Joan., III, 18, 36. — [6] I *Cor.*, XIV, 38.

connaît pas Jésus-Christ n'en est pas connu : et il est de ceux à qui il sera dit au jugement : « Je ne vous connais pas [1]. »

On pourrait ici considérer cette parole de Notre-Seigneur : « La vie éternelle est de vous « connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et « Jésus-Christ que vous avez envoyé [2]. » Cependant, à parler correctement, il semble qu'on ne doit pas dire que la connaissance de Dieu soit nécessaire, *necessitate medii*, mais plutôt d'une nécessité d'un plus haut rang, *necessitate finis;* parce que Dieu est la fin unique de la vie humaine, le terme de notre amour, et l'objet où consiste le salut : mais ce serait inutilement que nous nous étendrions ici sur cette expression, puisqu'elle ne fait aucune sorte de controverse parmi nous.

Pour le livre intitulé *Secretio*, etc., il est très-bon dans le fond. On en pourrait retrancher encore quelques articles : il y en aurait quelques autres à éclaircir un peu davantage. Pour entrer dans un plus grand détail, il faudrait traiter tous les articles de controverse ; ce que je pense avoir assez fait, et avec toutes les marques d'approbation de l'Eglise, dans mon livre de l'*Exposition*.

Je me suis aussi expliqué sur cette matière dans ma réponse latine à M. l'abbé de Lokkum. Si néanmoins votre sage et habile prince souhaite que je m'explique plus précisément, j'embrasserai avec joie toutes les occasions d'obéir à Son Altesse Sérénissime.

Rien n'est plus digne de lui que de travailler à guérir la plaie qu'a faite au christianisme le schisme du dernier siècle. Il trouvera en vous un digne instrument de ses intentions; et ce que nous avons tous à faire, dans ce beau travail, est, en fermant cette plaie, de ne donner pas occasion au temps à venir d'en rouvrir une plus grande.

J'avoue au reste, Monsieur, ce que vous dites des anciens exemplaires grecs sur le passage : *Tres sunt*, etc. ; mais vous savez aussi bien que moi que l'article contenu dans ce passage ne doit pas être pour cela révoqué en doute, étant d'ailleurs établi non-seulement par la tradition des Eglises, mais encore par l'Ecriture très-évidemment. Vous savez aussi, sans doute, que ce passage se trouve reçu dans tout l'Occident ; ce qui paraît manifeste, sans même remonter plus haut, par la production qu'en fait saint Fulgence dans ses écrits, et même dans une excellente confession de foi présentée unanimement au roi Hunéric par toute l'Eglise d'Afrique. Ce témoignage produit par un aussi grand théologien, et par cette savante Eglise, n'ayant point été reproché par les hérétiques, et au contraire étant confirmé par le sang de tant de martyrs, et encore par tant de miracles dont cette confession de la foi fut suivie, est une démonstration de la tradition, du moins de toute l'Eglise d'Afrique, l'une des plus illustres du monde. On trouve même dans saint Cyprien une allusion manifeste à ce passage, qui a passé naturellement dans notre Vulgate, et confirme la tradition de tout l'Occident. Je suis, etc.

J. BÉNIGNE, *év. de Meaux.*

LETTRE XXXVII.

LEIBNITZ A BOSSUET.

De Wolfenbutel, 30 avril 1700.

MONSEIGNEUR,

Il y a plus de deux mois que j'ai écrit deux lettres très-amples pour répondre distinctement à deux des vôtres, que j'avais eu l'honneur de recevoir, sur ce qui est de foi en général, et sur l'application des principes généraux à la question particulière des livres canoniques de la Bible. J'avais laissé le tout alors à Wolfenbutel, pour être mis au net et expédié ; mais j'ai trouvé, en y arrivant présentement, que la personne qui s'en était chargée ne s'est point acquittée de sa promesse. C'est ce qui me fait prendre la plume pour vous écrire ceci par avance, et pour m'excuser de ce délai, que j'aurai soin de réparer.

Je suis fâché cependant de ne pouvoir pas vous donner cause gagnée, Monseigneur, sans blesser ma conscience ; car, après avoir examiné la matière avec attention, il me paraît incontestable que le sentiment de saint Jérôme a été celui de toute l'Eglise, jusqu'aux innovations modernes qui se sont faites dans votre parti, principalement à Trente ; et que les Papes Innocent et Gélase, le concile de Carthage et saint Augustin ont pris le terme d'Ecriture canonique et divine largement, pour ce que l'Eglise a autorisé comme conforme aux Ecritures inspirées ou immédiatement divines ; et qu'on ne saurait les expliquer autrement, sans les faire aller contre le torrent de toute l'antiquité chrétienne ; outre que saint Augustin favorise lui-même avec d'autres cette interprétation. Ainsi, à moins qu'on ne donne encore avec quelques-uns une interprétation de pareille nature aux paroles du concile de Trente, que je voudrais bien le pouvoir souffrir, la conciliation par voie d'exposition cesse ici ; et je ne vois pas moyen d'excuser ceux qui ont dominé dans cette assemblée, du blâme d'avoir osé prononcer anathème contre la doctrine de toute l'ancienne Eglise. Je suis bien trompé si cela

[1] *Matth.*, VII, 23. — [2] *Joan.*, XVII, 3.

passe jamais, à moins que par un étrange renversement on ne retombe dans la barbarie, ou qu'un terrible jugement de Dieu ne fasse régner dans l'Eglise quelque chose de pire que l'ignorance ; car la vérité me semble ici trop claire, je l'avoue. Il me paraît fort supportable qu'on se trompe en cela à Trente ou à Rome, pourvu qu'on raie les anathématismes, qui sont la plus étrange chose du monde. dans un cas où il me paraît impossible que ceux qui ne sont point prévenus très-fortement se puissent rendre de bonne foi.

C'est avec cette bonne foi et ouverture de cœur que je parle ici, Monseigneur, suivant ma conscience. Si l'affaire était d'une autre nature, je ferais gloire de vous rendre les armes; cela me serait honorable et avantageux de toutes les manières. Je continuerai d'entrer dans le détail avec toute la sincérité, application et docilité possibles : mais en cas que, procédant avec soin et ordre, nous ne trouvions pas le moyen de convenir sur cet article, quand même il n'y en aurait point d'autre, quoiqu'il n'y en ait que trop, il faudra ou renoncer aux pensées *iréniques* là-dessus, ou recourir à la voie de l'exemple que je vous ai allégué autrefois, auquel vous n'avez jamais satisfait, et où vous n'avez voulu venir qu'après avoir épuisé les autres moyens; j'entends ceux de douceur : car quant aux voies de fait et guerres, je suppose que, suivant le véritable esprit du christianisme, vous ne les conseillerez pas; et que l'espérance qu'on peut avoir dans votre parti de réussir un jour par ces voies, laquelle, quelque spécieuse qu'elle soit, peut tromper, ne sera pas ce qui vous empêchera de donner les mains à tout ce qui paraîtra le plus propre à refermer la plaie de l'Eglise.

Monseigneur le duc a pris garde à un endroit de votre lettre, où vous dites que cela ne se doit point faire d'une manière où il y ait danger que cette plaie se pourrait rouvrir davantage, et devenir pire : mais il n'a pas compris en quoi consiste ce danger, et il a souhaité de le pouvoir comprendre; car, non plus que vous, nous ne voulons pas des cures palliatives, qui fassent empirer le mal. Je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

LEIBNITZ.

LETTRE XXXVIII.

DE BOSSUET A LEIBNITZ.

Versailles, ce 1er Juin 1700.

MONSIEUR,

Votre lettre du 30 avril m'a tiré de peine sur les deux miennes, en m'apprenant non-seulement que vous les avez reçues, mais encore que vous avez pris la peine d'y répondre, et que je puis espérer bientôt cette réponse. Il ne servirait de rien de la prévenir; et encore que dès à présent je pusse peut-être vous expliquer l'équivoque du mot de *canonique*, qui à la fin se tournera contre vous, il vaut mieux attendre que vous ayez traité à fond ce que vous n'avez dit encore qu'en passant. Mais je ne puis tarder à vous expliquer l'endroit de ma lettre sur lequel Monseigneur le duc veut être éclairci. J'ai donc dit que l'on tenterait vainement des pacifications sur les controverses, en présupposant qu'il fallût changer quelque chose dans aucun des jugements portés par l'Eglise. Car comme nos successeurs croiraient avoir le même droit de changer ce que nous ferions, que nous aurions eu de changer ce que nos ancêtres auraient fait, il arriverait nécessairement qu'en pensant fermer une plaie, nous en rouvririons une plus grande. Ainsi la religion n'aurait rien de ferme; et tous ceux qui en aiment la stabilité doivent poser avec nous, pour fondement, que les décisions de l'Eglise, une fois données, sont infaillibles et inaltérables. Voilà, Monsieur, ce que j'ai dit, et ce qui est très-véritable. Au reste, à Dieu ne plaise que je sois capable de compter la guerre parmi les moyens de finir le schisme : à Dieu ne plaise, encore un coup, qu'une telle pensée ait pu m'entrer dans l'esprit, et je ne sais à quel propos vous m'en parlez.

Quant à l'endroit où vous dites que je n'ai pas répondu, que j'ai différé de répondre, j'avoue que je ne l'entends pas. Je soupçonne seulement que vous voulez parler d'un acte du concile de Bâle, que vous m'avez autrefois envoyé. Mais assurément j'y ai répondu si démonstrativement dans mon écrit à M. l'abbé de Lokkum, que je n'ai rien à y ajouter. Je vous supplie donc, Monsieur, encore un coup, comme je crois l'avoir déjà fait, de repasser sur cette réponse, si vous l'avez, et de marquer les endroits où vous croyez que je n'aie pas répondu, afin que je tâche de vous satisfaire, ne désirant rien tant au monde que de contenter ceux qui cherchent le royaume de Dieu.

Permettez-moi de vous prier encore une fois, en finissant cette lettre, d'examiner sérieusement devant Dieu, si vous avez quelque bon moyen d'empêcher l'Eglise de devenir éternellement variable, en présupposant qu'elle peut errer, et changer ses décrets sur la foi. Trouvez bon que je vous envoie une Instruction pastorale que je viens de publier sur ce sujet-là[1]; et si vous la

[1] Première instr. pastorale sur les promesses de l'Egl. Tome v, p. 173.

jugez digne d'être représentée à votre grand et habile prince, je me donnerai l'honneur de lui en faire le présent dans les formes, avec tout le respect qui lui est dû. J'espère que la lecture ne lui en sera pas désagréable, ni à vous aussi; puisque cet écrit comprend la plus pure tradition du christianisme sur les promesses de l'Eglise. Continuez-moi l'honneur de votre amitié, comme je suis de mon côté, avec toute sorte d'estime, Monsieur, votre très-humble serviteur.

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

LETTRE XXXVIX.

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Wolfenbutel, ce 14 Mai 1700.

Monseigneur,

Vos deux grandes et belles lettres n'étant pas tant pour moi que pour Monseigneur le duc Antoine Ulric, je n'ai point manqué d'en faire rapport à son Altesse Sérénissime, qui même a eu la satisfaction de les lire. Il vous en est fort obligé; et comme il honore extrêmement votre mérite éminent, il en attend aussi beaucoup pour le bien de la chrétienté; jugeant, sur ce qu'il a appris de votre réputation et autorité, que vous y pourriez le plus contribuer. Il serait fâché de vous avoir donné de la peine, s'il ne se félicitait de vous avoir donné en même temps l'occasion d'employer de nouveau vos grands talents à ce qu'il croit le plus utile, et même très-conforme à la volonté du roi, suivant ce que M. le marquis de Torcy avait fait connaître.

I. Comme vous entrez dans le détail, j'avais supplié ce prince de charger un théologien de la discussion des points qui le demandent : mais il a eu ses raisons pour vouloir que je continuasse de vous proposer les considérations qui se présenteraient, et dont une bonne partie a été fournie par son Altesse même; et pour moi, j'ai tâché d'expliquer et de fortifier ses sentiments par des autorités incontestables.

II. Il trouve fort bon que vous ayez choisi une controverse particulière, agitée entre les tridentins et les protestants : car s'il se trouve un seul point, tel que celui dont il s'agit ici, où il est visible que nous avons contre certains anathématismes prononcés chez vous, des raisons qui, après un examen fait avec soin et avec sincérité, nous paraissent invincibles; on est obligé, chez vous, suivant le droit, et suivant les exemples pratiqués autrefois, de les suspendre à l'égard de ceux qui ne s'éloignent point pour cela de l'obéissance due à l'Eglise catholique.

III. Mais pour venir au détail de vos lettres, dont la première donne les principes qui peuvent servir à distinguer ce qui est de foi de ce qui n'est pas et dont la seconde explique les degrés de ce qui est de foi; je m'arrêterai principalement à la première, où vous accordez d'abord, Monseigneur, que Dieu ne révèle point de nouvelles vérités qui appartiennent à la foi catholique; que la règle de la perpétuité est aussi celle de la catholicité; que les conciles œcuméniques ne proposent point de nouveaux dogmes; enfin, que la règle infaillible des vérités de la foi est le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise. J'avais dit que les protestants ne reconnaissent pour un article de la foi chrétienne, que ce que Dieu a révélé d'abord par Jésus-Christ et ses apôtres; et je suis bien aise d'apprendre, par votre déclaration, que ce sentiment est encore ou doit être celui de votre communion.

IV. J'avoue cependant que l'opinion contraire, ce semble, d'une infinité de vos docteurs, me fait de la peine : car on voit que, selon eux, l'analyse de la foi revient à l'assistance du Saint-Esprit, qui autorise les décisions de l'Eglise universelle; ce qui étant posé, l'ancienneté n'est point nécessaire, et encore moins la perpétuité.

V. Le concile de Trente ne dit pas aussi qu'elles sont nécessaires, quoiqu'il dise, sur quelques dogmes particuliers, que l'Eglise l'a toujours entendu ainsi; car cela ne tire point à conséquence pour tous les autres dogmes.

VI. Encore depuis peu, Georges Bullus, savant prêtre de l'Eglise anglicane, ayant accusé le P. Pétau d'avoir attribué aux Pères de la primitive Eglise des erreurs sur la sainte Trinité, pour autoriser davantage les conciles à pouvoir établir et manifester, *constituere et patefacere*, de nouveaux dogmes; le curateur de la dernière édition des *Dogmes théologiques* de ce Père, qui est apparemment de la même société, répond dans la préface : *Est quidem hoc dogma catholicæ rationis, ab Ecclesia constitui fidei capita; sed propterea minime sequitur Petavium malis artibus, ad id confirmandum, usum.*

VII. Ainsi le P. Grégoire de Valentia a bien des approbateurs de son Analyse de la foi; et je ne sais si le sentiment du cardinal du Perron, que vous lui opposez, prévaudra à celui de tant d'autres docteurs. Le cardinal d'ailleurs n'est pas toujours bien sûr; et je doute que l'Eglise de France d'aujourd'hui approuve la harangue qu'il prononça dans l'assemblée des états, un peu après la mort de Henri IV, et qu'il n'aurait osé prononcer dans un autre temps que celui d'une minorité; car il passe pour un peu politique en matière de foi.

VIII. De plus, suivant votre maxime, il ne serait pas dans le pouvoir du Pape ni de toute

l'Eglise, de décider la question de la conception immaculée de la sainte Vierge. Cependant le concile de Bâle entreprit de le faire; et il n'y a pas encore longtemps qu'un roi d'Espagne envoya exprès au Pape, pour le solliciter à donner une décision là-dessus; ce qu'on entendait sans doute sous anathème. On croyait donc en Espagne que cela n'excède point le pouvoir de l'Eglise. Le refus aussi, ou le délai du Pape, n'était pas fondé sur son impuissance d'établir de nouveaux articles de foi.

IX. J'en dirai autant de la question *de auxiliis gratiæ*, qu'on dit que le pape Clément VIII avait dessein de décider pour les thomistes contre les molinistes; mais la mort l'en ayant empêché, ses successeurs trouvèrent plus à propos de laisser la chose en suspens.

X. Il semble que vous-même, Monseigneur, laissez quelque porte de derrière ouverte, en disant que les conciles œcuméniques, lorsqu'ils décident quelque vérité, ne proposent point de nouveaux dogmes; mais ne font que déclarer ceux qui ont toujours été crus, et les expliquer seulement en termes plus clairs et plus précis. Car si la déclaration contient quelque proposition qui ne peut pas être tirée, par une conséquence légitime et certaine, de ce qui était déjà reçu auparavant, et par conséquent n'y est point comprise virtuellement; il faudra avouer que la décision nouvelle établit un article nouveau, quoiqu'on veuille couvrir la chose sous le nom de déclaration.

XI. C'est ainsi que la décision contre les monothélites établissait en effet un article nouveau, comme je crois l'avoir marqué autrefois; et c'est ainsi que la transsubstantiation a été décidée bien tard dans l'Eglise d'Occident, quoique cette manière de la présence réelle et du changement ne fût pas une conséquence nécessaire de ce que l'Eglise avait toujours cru auparavant.

XII. Il y encore une autre difficulté, sur ce que c'est que d'avoir été cru auparavant. Car voulez-vous, Monseigneur, qu'il suffise que le dogme que l'Eglise déclare être véritable et de bonne foi ait été cru en un temps par quelques-uns, quels qu'ils puissent être, c'est-à-dire, par un petit nombre de personnes, et par des gens peu considérés; ou bien faut-il qu'il ait toujours été cru par le plus grand nombre, ou par les plus accrédités? Si vous voulez le premier, il n'y aura guère d'opinion qui n'ait toujours eu quelques sectateurs, et qui ne puisse ainsi s'attribuer une manière d'ancienneté et de perpétuité; et par conséquent cette marque de la vérité, qu'on fait tant valoir chez vous, sera fort affaiblie.

XIII. Mais si vous voulez que l'Eglise ne manque jamais de prononcer pour l'opinion qui a toujours été la plus commune ou la plus accréditée, vous aurez de la peine à justifier ce sentiment par les exemples. Car outre qu'il y a *opiniones communes contra communes*, et que souvent le grand nombre et les personnes les plus accréditées ne s'accordent pas; le mal est que des opinions qui étaient communes et accréditées cessent de l'être avec le temps; et celles qui ne l'étaient pas, le deviennent. Ainsi, quoiqu'il arrive naturellement qu'on prononce pour l'opinion qui est la plus en vogue, lorsqu'on prononce; néanmoins il arrive ordinairement que ce qui est *eudoxe* dans un temps était *paradoxe* auparavant, *et vice versa*.

XIV. Comme, par exemple, le règne de mille ans était en vogue dans la primitive Eglise, et maintenant il est rebuté. On croit maintenant que les anges sont sans corps, au lieu que les anciens Pères leur donnaient des corps animés, mais plus parfaits que les nôtres. On ne croyait pas que les âmes qui doivent être sauvées parviennent si tôt à la parfaite béatitude; sans parler de quantité d'autres exemples.

XV. D'où il s'ensuit que l'Eglise ne saurait prononcer en faveur de l'incorporalité des anges, ou de quelque autre opinion semblable; ou, si elle le faisait, cela ne s'accorderait pas avec la règle de la perpétuité, ni avec celle de Vincens de Lérins, du *semper et ubique*, ni avec votre règle des vérités de foi, que vous dites être le consentement unanime et perpétuel de toute l'Eglise, soit assemblée en concile, soit dispersée par toute la terre. En effet, cela est beau et magnifique à dire, tant qu'on demeure en termes généraux; mais quand on vient au fait, on se trouve loin de son compte, comme il paraîtra dans l'exemple de la controverse des livres canoniques.

XVI. Enfin, on peut demander si, pour décider qu'une doctrine est de foi, il suffit qu'elle ait été simplement crue ou reçue auparavant, et s'il ne faut pas aussi qu'elle ait été reçue comme de foi? Car à moins qu'on ne veuille se fonder sur de nouvelles révélations, il semble que, pour faire qu'une doctrine soit un article de foi, il faut que Dieu l'ait révélée comme telle, et que l'Eglise, dépositaire de ses révélations, l'ait toujours reçue comme étant partie de la foi, puisqu'on ne pourrait savoir que par révélation si une doctrine est de foi ou non.

XVII. Ainsi il ne semble pas qu'une opinion qui a passé pour philosophique auparavant, quelque reçue qu'elle ait été, puisse être proposée légitimement sous anathème; comme par

exemple, si quelque concile s'avisait de prononcer pour le repos de la terre contre Copernic, il semble qu'on aurait droit de ne lui point obéir.

XVIII. Et il paraît encore moins qu'une opinion, qui a passé longtemps pour problématique, puisse enfin devenir un article de foi par la seule autorité de l'Eglise : à moins qu'on ne lui attribue une nouvelle révélation, en vertu de l'assistance infaillible du Saint-Esprit; autrement, l'Eglise aurait d'elle-même un pouvoir sur ce qui est de droit divin.

XIX. Mais si nous refusons à l'Eglise la faculté de changer en article de foi ce qui passait pour philosophique ou problématique auparavant, plusieurs décisions de Trente doivent tomber, quand même on accorderait que ce concile est tel qu'il faut; ce qui va paraître particulièrement, à mon avis, à l'égard des livres que ce concile a déclarés canoniques, contre le sentiment de l'ancienne Eglise.

XX. Venons donc maintenant à l'examen de la question de ces livres de la Bible, contredits de tout temps, à qui le concile de Trente donne une autorité divine, comme s'ils avaient été dictés mot à mot par le Saint-Esprit, à l'égal du *Pentateuque*, des Evangiles, et autres livres reconnus pour canoniques du premier rang, ou *protocanoniques*; au lieu que les protestants tiennent ces livres contestés pour bons et utiles, mais pour ecclésiastiques seulement : c'est-à-dire dont l'autorité est purement humaine, et nullement infaillible.

XXI. J'étais surpris, Monseigneur, de vous voir dire que je verrais cette question clairement résolue par des faits incontestables, en faveur de votre doctrine; et je fus encore plus surpris, en lisant la suite de votre lettre : car j'étais comme enchanté pendant la lecture; et vos expressions et manières belles, fortes et plausibles, s'emparaient de mon esprit. Mais quand le charme de la lecture était passé, et quand je comparais de sang-froid les raisons et autorités de part et d'autre, il me semble que je voyais clair comme le jour, non-seulement que la canonicité des livres en question n'a jamais passé pour article de foi; mais plutôt que l'opinion commune, et celle encore des plus habiles, a été toujours à l'encontre.

XXII. Il y a même peu de dogmes si approuvés de tout temps dans l'Eglise, que celui des protestants sur ce point; et on pourrait écrire en sa faveur un livre de la perpétuité de la foi à cet égard, qui serait surtout incontestable par rapport à l'Eglise grecque, depuis l'Eglise primitive jusqu'au temps présent : mais on la peut encore prouver dans l'Eglise latine.

XXIII. J'avoue que cette évidence me fait de la peine; car il me serait véritablement glorieux d'être vaincu, Monseigneur, par une personne comme vous êtes. Ainsi, si j'avais les vues du monde, et cette vanité qui y est jointe, je profiterais d'une défaite qui me serait avantageuse de toutes les manières; et on ne me dirait pas pour la troisième fois : *Æneæ magni dextra cadis*. Mais le moyen de le faire ici sans blesser sa conscience? outre que je suis interprète en partie des sentiments d'un grand prince. Je suivrai donc les vingt-quatre paragraphes de votre première lettre, qui regardent ce sujet, et puis j'y ajouterai quelque chose du mien; quoique je ne me fonde que sur des autorités que Chemnice, Gérard, Calixte, Rainold, et autres théologiens protestants, ont déjà apportées, dont j'ai choisi celles que j'ai crues les plus efficaces.

XXIV. Comme il ne s'agit que des livres de l'Ancien Testament, qu'on n'a point en langue originale hébraïque, et qui ne se sont jamais trouvés dans le canon des Hébreux, je ne parlerai point des livres reçus également chez vous et chez nous. J'accorde donc que, suivant votre § 1, les livres en question ne sont point nouveaux, et qu'ils ont toujours été connus et lus dans l'Eglise chrétienne, suivant les titres qu'ils portent : et § 2, que particulièrement la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Judith*, *Tobie* et les *Machabées* ont précédé la naissance de Notre-Seigneur.

XXV. Mais je n'accorde pas ce qui est dans le § 4, que le concile de Trente les a trouvés dans le canon, ce mot pris en rigueur, depuis douze cents ans. Et quant à la preuve contenue dans le § 3, je crois que je ferai voir clairement ci-dessous, que dans le concile III de Carthage, saint Augustin qui y a été présent, à ce qu'on croit, et quelques autres qui ont parlé quelquefois comme eux, et après eux, se sont servis des mots *canonique et divin* d'une manière plus générale, et dans une signification fort inférieure; prenant *canonique* pour ce que les canons de l'Eglise autorisent, et qui est opposé à l'*apocryphe* ou caché, pris dans un mauvais sens; et *divin*, pour ce qui contient des instructions excellentes sur les choses divines, et qui est reconnu conforme aux livres immédiatement divins.

XXVI. Et puisque le même saint Augustin s'explique fort nettement en d'autres endroits, où il marque précisément, après tant d'autres, l'infériorité de ces livres, je crois que les règles de la bonne interprétation demandent que les passages où l'on parle d'une manière plus vague, soient expliqués par ceux où l'auteur s'explique avec distinction.

XXVII. On doit donner la même interpréta-

tion, § 5, à la lettre du pape Innocent I, écrite à Exupère, évêque de Toulouse, en 405, et au décret du pape Gélase; leur but ayant été de marquer les livres autorisés ou canoniques, pris largement, ou opposés aux apocryphes, pris en mauvais sens; puisque ces livres autorisés se trouvaient joints aux livres véritablement divins, et se lisaient aussi avec eux.

XXVIII. Cependant ces auteurs ou canons n'ont point marqué ni pu marquer en aucune manière, contre le sentiment reçu alors dans l'Eglise, que les livres contestés sont égaux à ceux qui sont incontestablement canoniques, ou du premier degré, et ils n'ont point parlé de cette infaillibilité de l'inspiration divine, que les Pères de Trente se sont hasardés d'attribuer à tous les livres de la Bible, en haine seulement des protestants, et contre la doctrine constante de l'Eglise.

XXIX. On voit en cela, par un bel échantillon, comment les erreurs prennent racine, et se glissent dans les esprits. On change premièrement les termes par une facilité innocente en elle-même, mais dangereuse par la suite; et enfin on abuse de ces termes pour changer même les sentiments, lorsque les erreurs favorisent les penchants populaires, et que d'autres passions y conspirent.

XXX. Je ne sais si avec le § 6, on peut dire que les Eglises de Rome et d'Afrique, favorables en apparence, comme on vient d'entendre, aux livres contestés, étaient censés, du temps de saint Augustin, *doctiores et diligentiores Ecclesiæ,* et que saint Augustin les a eues en vue, livre II, chapitre XV, *De doctrina Christiana,* en disant que lorsqu'il s'agit d'estimer l'autorité des livres sacrés, il faut préférer ceux qui sont approuvés par les Eglises où il y a plus de doctrine et plus d'exactitude.

XXXI. Car les Africains étaient à l'extrémité de l'empire, et n'avaient leur doctrine ou érudition que des Latins, qui ne l'avaient eux-mêmes que des Grecs. Ainsi on peut bien assurer que *doctiores Ecclesiæ* n'étaient pas la Romaine ni les autres Eglises occidentales, et encore moins celles d'Afrique.

XXXII. L'on sait que les Pères latins de ce temps n'étaient ordinairement que des copistes des auteurs grecs, surtout quand il s'agissait de la sainte Ecriture. Il n'y a eu que saint Jérôme et saint Augustin, à la fin, qui aient mérité d'être exceptés de la règle; l'un par son érudition, l'autre par son esprit pénétrant.

XXXIII. Ainsi l'Eglise grecque l'emportait sans doute du côté de l'érudition; et je ne crois pas non plus que l'Eglise romaine de ce temps-là puisse être comptée *inter Ecclesias diligentiores.* Le faste mondain, *typhus sæculi,* le luxe et la vanité y ont régné de bonne heure, comme l'on voit par le témoignage d'Ammien Marcellin, païen, qui, en blâmant ce qui se faisait alors à Rome, rend en même temps un témoignage aux Eglises éloignées des grandes villes; ce qui marque son équité sur ce point.

XXXIV. Cette vanité, jointe au mépris des études, excepté celle de l'éloquence, n'était guère propre à rendre les gens diligents et industrieux. Il n'y a presque point d'auteur latin d'alors qui ait écrit quelque chose de tolérable sur les sciences, surtout de son chef. La jurisprudence même, qui était la véritable science des Romains, et presque la seule, avec celle de la guerre, où ils aient excellé, suivant le bon mot de Virgile :

> Tu regere imperio populos, Romane, momento;
> Hæ tibi erunt artes,
>
> (*Æneid.*, lib. VI, vers. 851, 852.)

était tombée, aussi bien que l'art militaire, avec la translation du siége de l'empire. On négligeait à Rome l'histoire ecclésiastique et les anciens monuments de l'Eglise; et, sans Eusèbe et quelques autres Grecs, nous n'en aurions presque rien. Ainsi avant l'irruption des Barbares, la barbarie était à demi formée dans l'Occident.

XXXV. Cette ignorance, jointe à la vanité, faisait que la superstition, vice des femmes et des riches ignorants, aussi bien que la vanité, prenait peu à peu le dessus; et qu'on donna par après, en Italie principalement, dans les excès sur le culte surtout des images, lorsque la Grèce balançait encore, et que les Gaules, la Germanie et la Grande-Bretagne étaient plus exemptes de cette corruption. On reçut la mauvaise marchandise d'un Isidorus Mercator; et on tomba enfin en Occident dans une barbarie de théologie, pire que la barbarie qui était déjà à l'égard des mœurs et des arts.

XXXVI. Encore présentement, s'il s'agissait de marquer dans votre communion, *Ecclesias doctiores et diligentiores,* il faudrait nommer sans doute celles de France et des Pays-Bas, et non pas celles d'Italie : tant il est vrai qu'on s'était relâché depuis longtemps à Rome et aux environs à l'égard de l'érudition et de l'application aux vérités solides. Ce défaut des Romains n'empêche point cependant que cette capitale n'ait eu la primatie et la direction dans l'Eglise, après celle qu'elle avait eue dans l'empire. L'érudition et l'autorité sont des choses qui ne se trouvent pas toujours jointes, non plus que la fortune et le mérite.

XXXVII. Mais quand on accorderait que saint Augustin avait voulu parler des Eglises de Rome et d'Afrique, j'ai déjà fait voir que ces Eglises ne nous étaient pas contraires; et de plus, saint Augustin ne parlait pas alors des livres véritablement canoniques, dont l'autorité ne dépend pas de si faibles preuves.

XXXVIII. Pour ce qui est dit de l'autorité de saint Augustin, § 7, j'y ai déjà répondu, comme aussi au texte du concile de Carthage, § : mais je le ferai encore plus distinctement en son lieu, c'est-à-dire dans la lettre suivante. Il est vrai aussi, § 9, que saint Augustin ayant cité contre les pélagiens ce passage de la *Sagesse : Il a été enlevé de la vie, de crainte que la malice ne corrompît son esprit;* et que des prêtres de Marseille ayant trouvé étrange qu'il eût employé un livre non canonique dans une matière de controverse, il défendit sa citation; mais je ferai voir plus bas que son sentiment n'était pas éloigné du nôtre dans le fond.

XXXIX. Et quant aux citations de ces livres qui se trouvent chez Clément Alexandrin, Origène, saint Cyprien et autres, §§ 10 et 11, elles ne prouvent point ce qui est en question : les protestants en usent de même bien souvent. Saint Cyprien, saint Ambroise, et le canon de la Messe, ont cité le quatrième livre d'Esdras, qui n'est pas même dans votre canon; et le livre du *Pasteur* a été cité par Origène et par le grand concile de Nicée, sans parler d'autres : et s'il y a des allusions secrètes que l'Evangile fait aux sentences des livres contestés entre nous, § 11, peut-être en pourra-t-on trouver qui se rapportent encore au quatrième livre d'Esdras, sans parler de la prophétie d'Enoch, citée dans l'Epître de saint Jude.

XL. Il est sûr qu'Origène a mis expressément les livres contestés hors du canon : et s'il a été plus favorable aux fragments de Daniel dans une lettre écrite à Julius Africanus, que vous m'apprenez, § 12, avoir été publiée depuis peu en grec, c'est quelque chose de particulier.

XLI. Vous reconnaissez, Monseigneur, §§ 13, 15, que plusieurs Eglises et plusieurs savants, comme saint Jérôme, par exemple, ne voulaient point recevoir ces livres pour établir ces dogmes; mais vous dites *que leur avis particulier n'a point été suivi.* Je montrerai bientôt que leur doctrine là-dessus était reçue dans l'Eglise : mais quand cela n'aurait point été, il suffirait que des Eglises entières et des Pères très-estimés ont été d'un sentiment, pour en conclure que le contraire ne pouvait être cru de foi, de leur temps, et ne le saurait être encore présentement, à moins qu'on n'accorde à l'Eglise le pouvoir d'en établir de nouveaux articles.

XLII. Mais vous objectez, § 15, que par la même raison on pourrait encore combattre l'autorité de l'*Epître aux Hébreux*, et de l'*Apocalypse de saint Jean;* et qu'ainsi il faudra que je reconnaisse aussi, ou que leur autorité n'est point de foi, ou qu'il y a des articles de foi qui ne l'ont pas été toujours. Il y a plusieurs choses à répondre. Car premièrement les protestants ne demandent pas que les vérités de foi aient toujours prévalu, ou qu'elles aient toujours été reçues généralement : et puis il y a bien de la différence aussi entre la doctrine constante de l'Eglise ancienne, contraire à la pleine autorité des livres de l'Ancien Testament, qui sont hors du canon des Hébreux, et entre les doutes particuliers que quelques-uns ont formés contre l'*Epître aux Hébreux* ou contre l'*Apocalypse;* outre qu'on peut nier qu'elles sont de saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles sont divines.

XLIII. Mais quand on accorderait chez nous qu'on n'est pas obligé, sous peine d'anathème, de reconnaître ces deux livres pour divins et infaillibles, il n'y aurait pas ce grand mal. Le moins d'anathèmes qu'on peut, c'est le meilleur.

XLIV. Vous essayez dans le même endroit, § 15, de donner une solution conforme à vos principes; mais il semble qu'elle les renverse en partie. Après avoir dit, par forme d'objection contre vous-même, « que du moins cette tradition n'était pas universelle, puisque de très-grands docteurs et des Eglises entières ne l'ont pas connue; » vous répondez « qu'une nouvelle reconnaissance de quelques livres canoniques, dont quelques-uns auront douté, ne déroge point à la perpétuité de la tradition, qui doit être la marque de la vérité catholique, laquelle dites-vous, pour être constante et perpétuelle, ne laisse pas d'avoir ses progrès. Elle est connue en un lieu plus qu'en un autre, plus clairement, plus distinctement, plus universellement. Il suffit pour établir la succession et la perpétuité de la foi d'un livre saint, comme de toute autre vérité, qu'elle soit toujours reconnue, qu'elle le soit dans le plus grand nombre sans comparaison, qu'elle le soit dans les Eglises les plus éminentes et les plus autorisées, les plus révérées; qu'elle s'y soutienne, qu'elle gagne et qu'elle se répande d'elle-même jusqu'au temps que le Saint-Esprit, la force de la tradition, le goût, non celui des particuliers, mais l'universel de l'Eglise, la fasse enfin prévaloir, comme elle a fait au concile de Trente. »

XLV. J'ai été bien aise, Monseigneur, de répéter tout au long vos propres paroles. Il n'était pas possible de donner un meilleur tour à la chose. Cependant où demeurent maintenant ces grandes et magnifiques promesses qu'on a coutume de faire du *toujours et partout*, SEMPER ET UBIQUE, des vérités qu'on appelle catholiques, et ce que vous aviez dit vous-même ci-dessus, que la règle infaillible des vérités de la foi est le consentement *unanime* et *perpétuel* de toute l'Eglise? Le *toujours* ou la *perpétuité* se peut sauver en quelque façon et à moitié, comme je vais dire; mais le *partout* ou *l'unanime* ne saurait subsister, suivant votre propre aveu.

XLVI. Je ne parle pas d'une unanimité parfaite; car j'avoue que l'exception des sentiments extraordinaires de quelques particuliers ne déroge point à celle dont il s'agit: mais je parle d'une unanimité d'autorité, à laquelle déroge le combat d'autorité contre autorité, quand on peut opposer Eglises à Eglises, et des docteurs accrédités les uns aux autres; surtout lorsque ces Eglises et ces docteurs ne se blâmaient point pour être de différente opinion, et ne contestaient et ne disputaient pas même : ce qui paraît une marque certaine, ou qu'on tenait la question pour problématique et nullement de foi, ou qu'on était dans le fond du même sentiment : comme en effet saint Augustin, à mon avis, n'était point d'un autre sentiment que saint Jérôme.

XLVII. Or, ce que nous venons de dire étant vrai, la perpétuité même reçoit une atteinte. Car elle subsiste, à la vérité, à l'égard du dogme considéré comme une doctrine humaine; mais non pas à l'égard de sa qualité, pour être cru un article de la foi divine. Et il n'est pas possible de concevoir comment la tradition continuelle sur un dogme de foi puisse être plus claire, onze ou douze siècles après, qu'elle ne l'était dans le IIIe ou IVe siècle de l'Eglise; puisqu'un siècle ne la peut recevoir que de tous les siècles précédents.

XLVIII. Il se peut, je l'avoue, que quelquefois elle se conserve tacitement, sans qu'on s'avise d'y prendre garde, ou d'en parler: mais quand une question est traitée expressément, en simple problème, entre les Eglises et entre les principaux docteurs, il n'est plus soutenable qu'elle ait été enseignée alors comme un article de foi, connu par une tradition apostolique. Une doctrine peut avoir pour elle plus d'Eglises et plus de docteurs, ou des Eglises plus réservées et des docteurs plus estimés; cela la rendra plus considérable : mais l'opinion contraire ne laissera pas que d'être considérable aussi, et elle sera hors d'atteinte, au moins pour lors, et selon la mesure de la révélation qu'il y a alors dans l'Eglise; et même absolument, si l'on exclut les nouvelles révélations ou inspirations en matière de foi. Car toutes ces Eglises, quoique partagées sur la question, convenaient alors qu'il n'y a aucune révélation divine là-dessus; puisque même les Eglises qui étaient les plus révérées, et que vous faites contraires à d'autres, non-seulement n'exerçaient point de censures contre les autres, et ne les blâmaient point; mais ne travaillaient pas même à les désabuser, quoiqu'elles sussent bien leur sentiment, qui était public et notoire.

XLIX. De sorte que si une doctrine combattue par des autorités si considérables, et reconnue dans un temps pour n'être pas de foi, se soutient pourtant, se répand et gagne enfin le dessus, de telle sorte que le Saint-Esprit et le goût présent universel de l'Eglise la font prévaloir, jusqu'à être déclarée enfin article de foi par une décision légitime: il faut dire que c'est par une révélation nouvelle du Saint-Esprit, dont l'assistance infaillible fait naître et gouverne ce goût universel, et les décisions des conciles œcuméniques; ce qui est contre votre système.

L. J'ai parlé ici suivant votre supposition, que les livres en question ont eu pour eux la plus grande partie des Chrétiens, et les plus considérables Eglises et docteurs: mais en effet je crois que c'était tout le contraire, ce qui ne s'accommode pas avec le principe du grand nombre, sur lequel certains auteurs ont voulu fonder depuis peu la perpétuité de leur croyance, contre le sentiment des antérieurs, tel qu'Alphonsus Tostatus, qui a dit [1] : *Manet Ecclesia universalis in partibus illis quæ non erant, sive illæ sint plures numero quam errantes, sive non*; où il suppose que le plus grand nombre peut tomber dans l'erreur.

LI. Mais il y a plus ici, et nous verrons par après, dans la lettre suivante, que non-seulement la plupart et les plus considérables, mais tous en effet, étaient du sentiment des protestants, qui pouvait passer alors pour œcuménique.

LII. Il est vrai, suivant votre § 16, que ces livres ont toujours été lus dans les Eglises, tout comme les livres véritablement divins : mais cela ne prouve pas qu'ils étaient du même rang. On lit des prières et on chante des hymnes dans l'Eglise, sans égaler ces prières et ces hymnes aux Evangiles et aux Epîtres. Cependant j'avoue que ces livres que vous recevez ont eu ce grand avantage sur quelques autres livres, comme sur celui du *Pasteur*, et sur les Epîtres de Clément aux Corinthiens et autres, qu'ils ont été lus dans toutes les Eglises; au lieu que ceux-ci n'ont été

[1] *Prol. in Matt.* II, quæst. 1.

lus que dans quelques-unes : et c'est ce qui paraît avoir été entendu et considéré par ces anciens, qui ont enfin canonisé ces livres, qu'ils trouvaient autorisés universellement; et c'est à quoi saint Augustin paraît avoir butté, en voulant qu'on estime davantage les livres reçus *apud Ecclesias doctiores et diligentiores.*

LIII. Peut-être pourrait-on encore dire qu'il en est, en quelque façon, comme de la version Vulgate, que votre Eglise tient pour authentique, et pour ainsi dire, pour canonique, c'est-à-dire autorisée par vos canons : mais je ne crois pas qu'on puisse lui donner une autorité divine infaillible, à l'égard de l'original, comme si elle avait été inspirée. En la faisant authentique, on déclare que c'est un livre sûr et utile; mais non pas qu'elle est d'une autorité infaillible, pour la preuve des dogmes, non plus que les livres qu'on avait mêlés parmi ceux de la sainte Ecriture divinement inspirée.

LIV. Il ne paraît pas qu'on puisse concilier les anciens, qui semblent se contrarier sur notre question, en disant, avec le § 16, que ceux qui mettent les livres de *Judith*, de *Tobie*, des *Machabées*, etc., hors du canon, l'entendent seulement du canon des Hébreux, et non pas du canon des Chrétiens. Car ces auteurs marquent, en termes formels, que l'Eglise chrétienne ne reçoit rien du Vieux Testament dans son canon, que l'Eglise du Vieux Testament n'ait déjà reçu dans le sien. J'en apporterai les passages dans la lettre suivante.

LV. Il faut donc recourir à la conciliation expliquée ci-dessus, savoir, que ceux qui ont reçu ces livres dans le canon, l'ont entendu d'un degré inférieur de canonicité : et cette conciliation, outre qu'elle peut seule avoir lieu, et est fondée en raison, est encore rendue incontestable ; parce que quelques-uns de ces mêmes auteurs s'expliquent ainsi, comme je le ferai encore voir.

LVI. Je croirai volontiers, sur la foi de saint Jérôme, que le grand concile de Nicée a parlé avantageusement du livre de *Judith* : mais dans le même concile on a encore cité le *Livre du Pasteur* d'Hermas [1], qui n'était guère moins estimé par plusieurs que celui de Judith. Le cardinal Baronius, trompé par le passage de saint Jérôme, crut que le concile de Nicée avait dressé un canon pour le dénombrement des saintes Ecritures, où le livre de Judith s'était trouvé : mais il se rétracta dans une autre édition, et reconnut que ce ne devait avoir été qu'une citation de ce livre.

LVII. Au reste, vous soutenez vous-même, Monseigneur, § 18, que les Eglises de ces siècles reculés étaient partagées sur l'autorité des livres de la Bible, *sans que cela les empêchât de concourir dans la même théologie ;* et vous jugez bien que *cette remarque plaira à Monseigneur le duc*, comme en effet rien ne lui saurait plaire davantage que ce qui marque de la modération. Ils avaient raison aussi; puisqu'ils reconnaissaient, comme vous le remarquez, § 19, que cette diversité du canon, mais qui, à mon avis, n'était qu'apparente, ne faisait naître aucune diversité dans la foi ni dans les mœurs. Or, je crois qu'on peut dire qu'encore à présent la diversité du canon de vos Eglises et de la nôtre ne fait aucune diversité des dogmes. Et comme nous nous servirions de vos versions et vous des nôtres en un besoin, nous pourrions bien en user de même, sans rien hasarder, à l'égard des livres apocryphes que vous avez canonisés. Donc il semble que l'assemblée de Trente aurait bien fait d'imiter cette sagesse et cette modération des anciens, que vous recommandez.

LVIII. J'avoue aussi, suivant ce qui est dit § 20, que non-seulement la connaissance du canon, mais même de toute l'Ecriture sainte, n'est point nécessaire absolument, qu'il y a des peuples sans Ecriture, et que l'enseignement oral ou la tradition peut suppléer à son défaut. Mais il faut avouer aussi que, sans une assistance toute particulière de Dieu, les traditions de bouche ne sauraient aller dans des siècles éloignés sans se perdre, ou sans se corrompre étrangement, comme les exemples de toutes les traditions qui regardent l'histoire profane et les lois et coutumes des peuples, et même les arts et sciences le montrent incontestablement.

LIX. Ainsi la Providence, se servant ordinairement des moyens naturels et n'augmentant pas les miracles sans raison, n'a pas manqué de se servir de l'Ecriture sainte, comme du moyen plus propre à garantir la pureté de la religion contre la corruption des temps : et les anathèmes prononcés dans l'Ecriture même contre ceux qui y ajoutent ou qui en retranchent, en font encore voir l'importance, et le soin qu'on doit prendre à ne rien admettre dans le canon principal, qui n'y ait été d'abord. C'est pourquoi, s'il y avait des anathèmes à prononcer sur cette matière, il semble que ce serait à nous de le faire, avec bien plus de raison que les Grecs n'en avaient de censurer les Latins, pour avoir ajouté leur *Filioque* dans le Symbole.

LX. Mais comme nous sommes plus modérés, au lieu d'imiter ceux qui portent tout aux extrémités, nous les blâmons; et par conséquent nous sommes en droit de demander, comme

[1] *Epis. pro Nicæn. syn. decret.*

vous faites enfin vous-même, § 21, « pourquoi le concile de Trente n'a pas laissé sur ce point la même liberté que l'on avait autrefois, et pourquoi il a défendu, sous peine d'anathème, de recevoir un autre canon que celui qu'il propose [1]. » Nous pourrions même demander comment cette assemblée a osé condamner la doctrine constante de l'antiquité chrétienne. Mais voyons ce que vous direz au moins à votre propre demande.

LXI. La réponse est, § 21, que l'Eglise romaine, avec tout l'Occident, était en possession du canon approuvé à Trente depuis douze cents ans, et même depuis l'origine du christianisme, et ne devait point se laisser troubler dans sa possession, sans se maintenir par des anathèmes. Il n'y aurait rien à répliquer, à cette réponse, si cette même Eglise avait été depuis tant de temps en possession de ce canon, comme certain et de foi ; mais c'était tout le contraire : et si, selon votre propre sentiment, l'Eglise était autrefois en liberté là-dessus, comme en effet rien ne lui avait encore fait perdre cette liberté ; les protestants étaient en droit de s'y maintenir avec l'Eglise, et d'interrompre une manière d'usurpation contraire, qui enfin pouvait dégénérer en servitude, et faire oublier l'ancienne doctrine, comme il n'est arrivé que trop. Mais, qui plus est, il y avait non-seulement une faculté libre, mais même une obligation ou nécessité de séparer les livres ecclésiastiques des livres divinement inspirés : et ce que les protestants faisaient, n'était pas seulement pour maintenir la liberté et le droit de faire une distinction juste et légitime entre ces livres ; mais encore pour maintenir ce qui est du devoir, et pour empêcher une confusion illégitime.

LXII. Mais vous ajoutez, § 22, qu'il n'est rien arrivé ici que ce que l'on a vu arriver à toutes les autres vérités, qui est d'être déclarées plus expressément, plus authentiquement, plus fortement par le jugement de l'Eglise catholique, lorsqu'elles ont été plus ouvertement, et plus opiniâtrément contredites. Mais les protestants ont-ils marqué leur sentiment plus ouvertement, ou plutôt est-il possible de le marquer plus ouvertement et plus fortement que de la manière que l'ont fait saint Méliton, évêque de Sardes, et Origène et Eusèbe, qui rapporte et approuve les autorités de ces deux ; et saint Athanase, et saint Cyrille de Jérusalem, et saint Epiphane, et saint Chrysostome, et le synode de Laodicée, et Amphilochius, et Rufin, et saint Jérôme, qui a mis un gardien ou suisse armé d'un casque à la tête des livres canoniques ; c'est son *Prologus Galeatus*, à qui il dit avoir donné ce nom exprès pour empêcher les livres apocryphes et les ecclésiastiques de se fourrer parmi eux : et après cela, est-il possible d'accuser les protestants d'opiniâtreté et de quelque chose de pis ceux qui, à la faveur de quelques termes équivoques de certains anciens, ont eu la hardiesse d'établir dans l'Eglise une doctrine nouvelle et entièrement contraire à la sacrée antiquité, et de prononcer le même anathème contre ceux qui maintiennent la pureté de la vérité catholique ? Si nous ne connaissions pas la force de la prévention et du parti, nous ne comprendrions point comment des personnes éclairées et bien intentionnées peuvent soutenir une telle entreprise.

L XIII. Mais si nous ne pouvons pas nous empêcher d'en être surpris, nous ne le sommes nullement de ce qu'on donne chez vous à votre communion le nom d'Eglise catholique : et je demeure d'accord de ce qui est dit, § 23, que ce n'est pas ici le lieu d'en rendre raison. Les protestants en donnent autant à leur communion. On connaît la Confession catholique de notre Gérard, et Catholique orthodoxe de Morton, Anglais. Et il est clair au moins que notre sentiment, sur le canon des livres divinement inspirés, a toutes les marques d'une doctrine catholique ; au lieu que la nouveauté introduite par l'assemblée de Trente a toutes les marques ici d'un soulèvement schismatique. Car, que des novateurs prononcent anathème contre la doctrine constante de l'Eglise catholique, c'est la plus grande marque de rébellion et de schisme qu'on puisse donner. Je vous demande pardon, Monseigneur, de ces expressions indispensables, que vous connaissez mieux que personne ne pouvoir point passer pour téméraires, ni pour injurieuses dans une telle occasion.

LXIV. Je ne vois donc pas moyen d'excuser la décision de Trente, à moins que vous ne vouliez, Monseigneur, approuver l'explication de quelques-uns qui croient pouvoir encore la concilier avec la doctrine des protestants ; et qui, malgré les paroles du concile, prétendent qu'on peut encore les expliquer comme saint Augustin a expliqué les siennes. En ce cas, il ne faudrait pas seulement donner aux livres incontestablement canoniques un avantage *ad hominem*, comme vous faites, § 24 ; mais absolument, en disant que le canon de Trente, comme celui d'Afrique, comprend également les livres infaillibles, ou divinement inspirés et les livres ecclésiastiques aussi, c'est-à-dire ceux que l'Eglise a déclarés authentiques, et conformes aux livres divins. Je n'ose point me flatter que vous approuviez une

[1] Sess. 4.

explication qui paraît si contraire à ce que vous venez de soutenir avec tant d'esprit et d'érudition. Cependant il ne paraît pas qu'il y ait moyen de sauver autrement l'honneur des canons de Trente sur cet article.

Me voilà maintenant au bout de votre lettre, Monseigneur, dont je n'ai pu faire une exacte analyse, qu'en m'étendant bien plus qu'elle. Je suis bien fâché de cette prolixité, mais je n'y vois point de remède ; et cependant je ne suis pas encore au bout de ma carrière : car j'ai promis plus d'une fois de montrer en abrégé, autant qu'il sera possible, la perpétuité de la foi catholique conforme à la doctrine des protestants sur ce sujet. C'est ce que je ferai, avec votre permission, dans la lettre suivante, que je me donnerai l'honneur de vous écrire ; et cependant je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur. LEIBNITZ.

LETTRE XL.

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Wolfenbuttel, ce 21 mai 1700.

MONSEIGNEUR,

Vous aurez reçu ma lettre précédente, laquelle, tout ample qu'elle est, n'est que la moitié de ce que je dois faire. J'ai tâché d'approfondir l'éclaircissement que vous avez bien voulu donner sur ce que c'est d'être de foi, et surtout sur la question, si l'Eglise en peut faire de nouveaux articles : et comme j'avais douté s'il était possible de concilier avec l'antiquité tout ce qu'on a voulu définir dans votre communion depuis la réformation, et que j'avais proposé particulièrement l'exemple de la question de la canonicité de certains livres de la Bible, ce qui vous avait engagé à examiner cette matière; j'étais entré, avec toute la sincérité et docilité possibles, dans tout ce que vous aviez allégué en faveur du sentiment moderne de votre parti. Mais ayant examiné non-seulement les passages qui vous paraissaient favorables, mais encore ceux qui vous sont opposés, j'ai été surpris de me voir dans l'impossibilité de me soumettre à votre sentiment ; et après avoir répondu à vos preuves dans ma précédente, j'ai voulu maintenant représenter, selon l'ordre des temps, un abrégé de la perpétuité de la doctrine catholique sur le canon des livres du Vieux Testament, conforme entièrement au canon des Hébreux. C'est ce qui fera le sujet de cette seconde lettre, qui aurait pu être bien plus ample, si je n'avais eu peur de faire un livre; outre que je ne puis presque rien dire ici, qui n'ait déjà été dit. Mais j'ai tâché de le mettre en vue, pour voir s'il n'y a pas moyen de faire en sorte que des personnes appliquées et bien intentionnées puissent vider entre eux un point de fait, où il ne s'agit ni de mystère ni de philosophie, soit en s'accordant, ou en reconnaissant au moins qu'on doit s'abstenir de prononcer anathème là-dessus.

LXII [1]. Je commence par l'antiquité de l'Eglise judaïque. Rien ne me paraît plus solide que la remarque que fit d'abord Monseigneur le duc, que nous ne pouvons avoir les livres divins de l'Ancien Testament, que par le témoignage et la tradition de l'Eglise de l'Ancien Testament. Car il n'y a pas la moindre trace ni apparence que Jésus-Christ ait donné un nouveau canon là-dessus à ses disciples ; et plusieurs anciens ont dit en termes formels, que l'Eglise chrétienne se tient à l'égard du Vieux Testament au canon des Hébreux.

LXIII. Or cela posé, nous avons le témoignage incontestable de Josèphe, auteur très-digne de foi sur ce point, qui dit, dans son premier livre *Contre Appion*, que les Hébreux n'ont que vingt-deux livres de pleine autorité, savoir : les cinq livres de Moïse, qui contiennent l'histoire et les lois; les treize livres qui contiennent ce qui s'est passé depuis la mort de Moïse jusqu'à Artaxerxès, où il comprend Job et les prophètes, et quatre livres d'hymnes et admonitions, qui sont sans doute les Psaumes de David, et les trois livres canoniques de Salomon, le *Cantique*, les *Paraboles*, et l'*Ecclésiaste*.

LXIV. Josèphe ajoute que personne n'y a rien osé ajouter ni retrancher ou changer, et que ce qui a été écrit depuis Artaxerxès n'est pas si digne de foi. Et c'est dans le même sens qu'Eusèbe dit [2] que « depuis le temps de Zorobabel jusqu'au Sauveur, il n'y a aucun volume sacré. »

LXV. C'est aussi ce que confessent unanimement les Juifs, que depuis l'auteur du *Ier Livre des Machabées* jusqu'aux modernes, l'inspiration divine ou l'esprit prophétique a cessé alors : Car il est dit, dans le *Ier Livre des Machabées* [3], qu'*il n'y a jamais eu une telle tribulation depuis qu'on n'a plus vu de prophète en Israël.* Le *Seder Olam*, ou la *Chronique des Juifs*, avoue que la prophétie a cessé depuis l'an 52 des Mèdes et des Perses; et Aben-Ezra, sur Malachie, dit que, dans la mort de ce prophète, la prophétie a quitté le peuple d'Israël. Cela a passé jusqu'à saint Augustin, qui

[1] Leibnitz a voulu suivre les numéros de sa lettre précédente, mais il s'est trompé ; car ce numéro devait être 65, au lieu de 72. De même, plus bas, du nombre 85 il passe au nombre 88. Comme ces erreurs sont peu importantes, nous laissons les numéros tels qu'ils sont dans son manuscrit original, parce que Bossuet les cite ainsi dans sa *Réponse. (Edit. de Paris.)*

[2] *Demonst. evang.*, l. VIII. — [3] *Mach*, IX, 27.

dit « qu'il n'y a point eu de prophète depuis Malachie jusqu'à l'avénement de Notre-Seigneur[1]. » Et conférant ces témoignages avec celui de Josèphe et d'Eusèbe, on voit bien que ces auteurs entendent toute inspiration divine, dont aussi l'esprit prophétique est la plus évidente preuve.

LXVI. On a remarqué que ce nombre de vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament, que nous avons tous dans la langue originale des Hébreux, se rapportait au nombre des lettres de la langue hébraïque. L'allusion est de peu de considération; mais elle prouve pourtant que les Chrétiens, qui s'en sont servis, étaient entièrement dans le sentiment des protestants sur le canon, comme Origène, saint Cyrille de Jérusalem, et saint Grégoire de Nazianze, dont il y a des vers, où le sens d'un des distiques est :

Fœderis antiqui duo sunt librique viginti.
Hebræa quot habent nomina litterulæ.

LXVII. Ces vingt-deux livres se comptent ainsi chez les Juifs, suivant ce que rapporte déjà saint Jérôme, dans son *Prologus Galeatus* : cinq de Moïse, huit prophétiques, qui sont *Josué*, *Juges* avec *Ruth*, *Samuel*, *Rois*, *Isaïe*, *Jérémie*, *Ezéchiel*, et les douze petits prophètes; et neuf agiographes, qui sont : *Psaumes*, *Paraboles*, *Ecclésiaste*, et *Cantique de Salomon*, *Job*, *Daniel*, *Esdras* et *Néhémie* pris ensemble; enfin, *Esther* et les *Chroniques*. Et l'on croit que les mots de Notre-Seigneur, chez saint Luc, se rapportent à cette division : car il y a : *Il faut que tout ce qui est écrit dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes s'accomplisse* [2].

LXVIII. Il est vrai que d'autres ont compté vingt-quatre livres ; mais ce n'était qu'en séparant en deux ce que les autres avaient pris ensemble. Ceux qui ont fait ce dénombrement l'ont encore voulu justifier par des allusions, soit aux six ailes des quatre animaux d'Ezéchiel, comme Tertullien : soit aux vingt-quatre anciens de l'*Apocalypse*, comme le rapporte saint Jérôme, dans le même *Prologue*, disant: *Nonnulli Ruth et Cynoth* (Les *Lamentations de Jérémie* détachées de sa prophétie) *inter hagiographa putant esse computandos, ac hos esse priscos legis libros viginti quatuor, quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Joannes inducit adorantes Agnum*. Quelques Juifs devaient compter de même, puisque saint Jérôme dit, dans son Prologue sur Daniel : *In tres partes a Judæis omnis Scriptura dividitur : in legem, in prophetas et in hagiographa ; hoc est in quinque, et in octo, et in undecim libros*. Ainsi il paraît que l'allusion aux six ailes des quatre animaux venait des Juifs, qui avaient coutume de chercher leurs plus grands mystères cabalistiques dans les animaux d'Ezéchiel, comme l'on voit dans Maimonide.

[1] *De civit. Dei*, l. XVIII, c. 45, n. 1. — [2] *Luc.*, XXIV, 44.

LXIX. Venons maintenant de l'Eglise du Vieux Testament à celle du Nouveau, quoiqu'on voie déjà que les Chrétiens ont suivi le canon des Hébreux ; mais il sera bon de le montrer plus distinctement. Le plus ancien dénombrement des livres divins qu'on ait est celui de Méliton, évêques de Sardes, qui a vécu du temps de Marc-Aurèle, qu'Eusèbe nous a conservé dans son *Histoire ecclésiastique* [1]. Cet évêque, en écrivant à Onésimus, dit qu'il lui envoie les livres de la sainte Ecriture ; et il ne nomme que ceux qui sont reçus par les protestants, savoir, ces mêmes vingt-deux livres, le *Livre d'Esther* paraissant avoir été omis par mégarde et par la négligence des copistes.

LXX. Le même Eusèbe nous a conservé, au même endroit, un passage du grand Origène, qui est de la préface qu'il avait mise devant son *Commentaire sur les Psaumes*, où il fait le même dénombrement : le livre des douze petits prophètes ne pouvant avoir été omis que par une faute contraire à l'intention de l'auteur ; puisqu'il dit qu'il y a vingt-deux livres ; savoir, autant que les Hébreux ont de lettres.

LXXI. On ne peut point douter que l'Eglise latine des premiers siècles n'ait été du même sentiment. Car Tertullien, qui était d'Afrique et vivait à Rome, en parle ainsi dans ses *Vers* [2] *contre Marcion* :

Ast quater alæ sex veteris præconia verbi
Testificantis ea quæ postea facta docemur
His alis volitant cœlestia verba per orbem.
. . . .
Alarum numerus antiqua volumina signat, etc.

LXXII. On ne trouve pas que, dans ces siècles d'or de l'Eglise, qui ont précédé le grand Constantin, on ait compté autrement. Plusieurs mettent le synode de Laodicée avant celui de Nicée; et, quoiqu'il paraisse postérieur, néanmoins il en a été assez proche pour que son jugement soit cru celui de cette primitive Eglise. Or, vous avez remarqué vous-même, Monseigneur, § 18, que ce synode de Laodicée, dont l'autorité a été reçue généralement dans le code des canons de l'Eglise universelle, et ne doit pas être prise pour un sentiment particulier des Eglises de Phrygie, ne compte qu'avec les protestants, c'est-à-dire les vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament.

LXXIII. De cela, il est aisé de juger que les Pères du concile de Nicée ne pouvaient avoir été d'un autre sentiment que les protestants, sur le

[1] *Euseb.*, *Hist. eccle.*, l. IV c. 5.
[2] Ces vers ne sont point de Tertullien, mais d'un écrivain bien inférieur à ce grand génie. *Voy.* les *Remarques* de Rigault. (*Ed. de Deforis.*)

nombre des livres canoniques; quoiqu'on y ait cité, comme les protestants font souvent aussi, le *Livre de Judith*, de même que le *Livre du Pasteur*. Les évêques, assemblés à Laodicée, ne se seraient jamais écartés du sentiment de ce grand concile; et, s'ils avaient osé le faire, jamais leur canon n'aurait été reçu dans le code des canons de l'Eglise universelle. Mais cela se confirme encore davantage par les témoignages de saint Athanase, le meilleur témoin sans doute qu'on puisse nommer à l'égard de ce temps-là.

LXXIV. Il y a dans ses œuvres une synopse, ou abrégé de la sainte Ecriture, qui ne nomme aussi que vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament : mais l'auteur de cet ouvrage n'étant pas trop assuré, il nous peut suffire d'y ajouter le fragment d'une lettre circulaire aux Eglises, qui est sans doute de saint Athanase, où il y a le même catalogue que celui de la synopse, qu'il obsigne, s'il m'est permis de me servir de ce terme, par ces mots : *Nemo his addat, nec his auferat quidquam*. Et que cette opinion était également des orthodoxes ou homoousiens, et de ceux qu'on ne croyait pas être de ce nombre; cela paraît par Eusèbe, dans l'endroit cité ci-dessus, de son *Histoire ecclésiastique*, où il rapporte et approuve les autorités des plus anciens.

LXXV. Ceux qui sont venus bientôt après ont dit uniformément la même chose. L'ouvrage catéchitique de saint Cyrille de Jérusalum a toujours passé pour très-considérable. Or il spécifie justement les mêmes livres que nous, et ajoute qu'on doit lire les divines Ecritures, savoir les vingt-deux livres du Vieux Testament, que les soixante-douze interprètes ont traduits.

LXXVI. On a déjà cité [1] un distique tiré du poëme que saint Grégoire de Nazianze a fait exprès sur le dénombrement des véritables livres de l'Ecriture divinement inspirée : Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς. Ce dénombrement ne rapporte que les livres que les protestants reconnaissent, et dit expressément qu'ils sont au nombre de vingt-deux.

LXXVII. Saint Amphiloche, évêque d'Iconie, était du même temps et de pareille autorité. Il a aussi fait des vers, mais iambiques, sur le même sujet, adressés à un Séleucus. Outre qu'il nomme les mêmes livres, il parle encore fort distinctement de la différence des livres qu'on faisait passer sous le nom de la sainte Ecriture. Il dit qu'il y en a d'adultérins, qu'on doit éviter, et qu'il compare avec la fausse monnaie; qu'il en a de moyens, ἐμμέσους et comme il dit, approchant de la parole de la vérité, γείτονας, voisins; mais qu'il y en a aussi de divinement inspirés, dont il

[1] Sup., n. 66.

dit vouloir nommer chacun, pour les discerner des autres :

Ego Theopneustos singulos dicam tibi.

Et là-dessus il ne nomme du Vieux Testament que ceux qui sont reçus par les Hébreux; ce qu'il dit être le plus assuré canon des livres inspirés.

LXXVIII. Saint Epiphane, évêque de Salamine dans l'île de Chypre, a fait un livre des poids et des mesures, où il y a encore un dénombrement tout semblable des livres divins du Vieux Testament, qu'il dit être vingt-deux en nombre; et il pousse la comparaison avec les lettres de l'alphabet si loin, qu'il dit que, comme il y a des lettres doubles de l'alphabet, il y a aussi des livres de la sainte Ecriture du Vieux Testament, qui sont partagés en d'autres livres. On trouve la même conformité avec le canon des Hébreux, dans ses *Hérésies* [1].

LXXIX. Saint Chrysostome n'était guère de ses amis : cependant il était du même sentiment; et il dit, dans sa quatrième *Homélie sur la Genèse*, que « tous les livres divins, πᾶσαι αἱ θεῖαι βίβλοι, du Vieux Testament ont été écrits originairement en langue hébraïque; et tout le monde, ajoute-t-il, le confesse avec nous : » marque que c'était le sentiment unanime et incontestable de l'Eglise de ce temps-là.

LXXX. Et afin qu'on ne s'imagine point que c'était seulement le sentiment des Eglises d'Orient, voici un témoignage de saint Hilaire, qui, dans la préface de ses *Explications des Psaumes*, où il paraît avoir suivi Origène, comme ailleurs, dit que le Vieux Testament consiste en vingt-deux livres.

LXXXI. Jusqu'ici, c'est-à-dire jusqu'au commencement du V[e] siècle, pas un auteur d'autorité ne s'est avisé de faire un autre dénombrement. Car bien que saint Cyprien et le concile de Nicée, et quelques autres, aient cité quelques-uns des livres ecclésiastiques parmi les livres divins, l'on sait que ces manières de parler confusément, en passant, *et in sensu laxiore*, sont assez en usage, et ne sauraient être opposées à tant de passages formels et précis, qui distinguent les choses.

LXXXII. Je ne pense pas aussi que personne veuille appuyer sur le passage d'un recueil des coutumes et doctrines de l'ancienne Eglise, fait par un auteur inconnu, sous le nom de Canons des Apôtres, qui met les trois livres des *Machabées* parmi les livres du Vieux Testament, et les deux Epîtres de Clément, écrites aux Corinthiens, parmi ceux du Nouveau. Car, outre qu'il peut parler largement, on voit qu'il flotte entre deux, comme un homme mal instruit; excluant

[1] Hæres. 5 et 76.

du canon, *Sapientiam eruditissimi Siracidis*, qu'il dit être *extra hos ;* mais dont il recommande la lecture à la jeunesse.

LXXXIII. Voici maintenant le premier auteur connu et d'autorité, qui, traitant expressément cette matière, semble s'éloigner de la doctrine constante que l'Eglise avait eue jusqu'ici sur le canon du Vieux Testament. C'est le pape Innocent Ier, qui, répondant à la consultation d'Exupère, évêque de Toulouse, l'an 405, paraît avoir été du sentiment catholique dans le fond : mais son expression équivoque et peu exacte a contribué à la confusion de quelques autres après lui, et enfin à l'erreur des Latins modernes ; tant il est important d'éviter le relâchement, même dans les manières de parler.

LXXXIV. Ce Pape est le premier auteur qui ait nommé canoniques les livres que l'Eglise romaine d'aujourd'hui tient pour divinement inspirés, et que les protestants comme les anciens, ne tiennent que pour ecclésiastiques. Mais en considérant ses paroles, on voit clairement son but, qui est de faire un canon des livres que l'Eglise reconnaît pour authentiques, et qu'elle fait lire publiquement comme faisant partie de la Bible. Ainsi, ce canon devait comprendre, tant les livres théopneustes ou divinement inspirés, que les livres ecclésiastiques, pour les distinguer tous ensemble des livres apocryphes plus spécialement nommés ainsi ; c'est-à-dire de ceux qui doivent être cachés et défendus comme suspects. Ce but paraît par les paroles expresses, où il dit : *Si qua sunt alia, non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnada.*

LXXXV. Non-seulement l'appellation de canoniques, mais encore de saintes et divines Ecritures, était alors employée abusivement : et c'était l'usage de ces temps-là, de donner dans un excès étrange sur les titres et sur les épithètes. Un évêque était traité de *Votre Sainteté* par ceux qui l'accusaient, et parlaient de le déposer. Un empereur chrétien disait : *Nostrum numen*, et ne laissait presque rien à Dieu, pas même l'éternité. Il ne faut donc pas s'étonner des termes du concile III de Carthage, que d'autres croient avoir été le cinquième, ni les prendre à la rigueur, lorsque ce concile dit : *Placuit, ut præter scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum.*

LXXXVIII. Cela fait voir que l'on avait accoutumé déjà d'appeler abusivement du nom d'Ecritures divines tous les livres qui se lisaient dans l'Eglise, parmi lesquels étaient le livre du *Pasteur*, et je ne sais quelle doctrine des apôtres, *διδαχή καλουμένη τῶν ἀποστόλων*, dont parle saint Athanase, dans l'Epître citée ci-dessus : *item*, les Epîtres de saint Clément aux Corinthiens, qu'on lisait dans plusieurs Eglises, et particulièrement dans celle de Corinthe, surtout la première, suivant Eusèbe, et suivant Denis, évêque de Corinthe, chez Eusèbe [1]. C'est pourquoi elle se trouvait aussi jointe aux livres sacrés, dans l'ancien exemplaire de l'Eglise d'Alexandrie, que le patriarche Cyrille Lucaris envoya au roi de la Grande-Bretagne, Charles Ier, sur lequel elle a été ressuscitée et publiée.

LXXXIX. Tout cela fait voir qu'on se servait quelquefois de ces termes d'une manière peu exacte ; et même Origène compte, en quelque endroit, le livre du *Pasteur* parmi les livres divins : ce qu'il n'entendait pas sans doute dans le sens excellent et rigoureux. C'est sur le chapitre XVI, verset 14, *aux Romains*, où il dit : « Je crois que cet Hermas est l'auteur du livre qu'on appelle *le Pasteur*, qui est fort utile, et me semble divinement inspiré. »

XC. On peut encore moins nous opposer la liste des livres de l'Ecriture, qu'on dit que le pape Gélase a faite dans un synode romain, au commencement du Ve siècle, où il en fait aussi le dénombrement d'une manière large, qui comprend les ecclésiastiques, aussi bien que les livres canoniques par excellence : et l'on voit clairement que ces deux Papes, et ces synodes de Carthage et de Rome, voulaient nommer tout ce qu'on lisait publiquement dans toute l'Eglise, et tout ce qui passait pour être de la Bible, et qui n'était pas suspect ou apocryphe, pris dans le mauvais sens.

XCI. Cependant il est remarquable que le pape Gélase et son synode n'ont mis dans leur liste que le premier des *Machabées*, qu'on sait avoir été toujours plus estimé que l'autre ; saint Jérôme ayant remarqué que le style même trahit le second des *Machabées* et le livre de la *Sagesse*, et fait connaître qu'ils sont originairement grecs.

XCII. Je ne vois pas qu'il soit possible qu'une personne équitable et non prévenue puisse douter du sens que je donne au canon des deux Papes et du concile de Carthage. Car autrement il faudrait dire qu'ils se sont séparés ouvertement de la doctrine constante de l'Eglise universelle, du concile de Laodicée et de tous ces grands et saints docteurs de l'Orient et de l'Occident que je viens de citer ; en quoi il n'y a point d'apparence. Les erreurs ordinairement se glissent insensiblement dans les esprits, et elles n'entrent guère ouvertement par la grande porte. Ce divorce aurait été fait très-mal à propos, et aurait fait du bruit et fait naître des contestations.

[1] *Euseb.*, *Hist. eccle.*, lib. III, c. 12 ; lib. IV, c. 22.

XCIII. Mais rien ne prouve mieux le sens de la lettre du pape Innocent I[er] et de l'Eglise romaine de ce temps, que la doctrine expresse, précise et constante de saint Jérôme, qui fleurissait à Rome en ce temps-là même, et qui cependant a toujours soutenu que les livres proprement divins et canoniques du Vieux Testament ne sont que ceux du canon des Hébreux. Est-il possible de s'imaginer que ce grand homme aurait osé s'opposer à la doctrine de l'Eglise de son temps, et que personne ne l'en aurait repris, pas même Rufin, qui était aussi du même sentiment que lui, et tant d'autres adversaires qu'il avait; et qu'il n'eût jamais fait l'apologie de son procédé, comme il fait pourtant en tant d'autres rencontres de moindre importance. Il est sûr que l'ancienne Eglise latine n'a jamais eu de Père plus savant que lui, ni de meilleur interprète critique ou littéral de la sainte Ecriture, surtout du Vieux Testament, dont il connaissait la langue originale : ce qui a fait dire à Alphonse Tostatus qu'en cas de conflit, il faut plutôt croire à saint Jérôme qu'à saint Augustin, surtout quand il s'agit du Vieux Testament et de l'Histoire, en quoi il a surpassé tous les docteurs de l'Eglise.

XCIV. C'est pourquoi, bien que j'aie déjà parlé plus d'une fois des passages de saint Jérôme, entièrement conformes au sentiment des protestants, il sera bon d'en parler encore ici. J'ai déjà cité son *Prologus Galeatus*, qui est la préface des *Livres des Rois;* mais qu'on met, suivant l'intention de l'auteur, au devant des livres véritablement canoniques du Vieux Testament, comme une espèce de sentinelle pour défendre l'entrée aux autres. Voici les paroles de l'auteur : *Hic Prologus Scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebræo vertimus in Latinum, convenire potest.* Il semble que ce grand homme prévoyait que l'ignorance des temps et le torrent populaire forceraient la digue du véritable canon, et qu'il travailla à s'y opposer. Mais la sentinelle qu'il y mit avec son casque, n'a pas été capable d'éloigner la hardiesse de ceux qui ont travaillé à rompre cette digue, qui séparait le divin de l'humain.

XCV. Or, comme j'ai dit ci-dessus [1], il comptait tantôt vingt-deux, tantôt vingt-quatre livres du Vieux Testament; mais en effet toujours les mêmes. Et ce qu'il écrit dans une lettre à Paulin, qu'on avait coutume de mettre au-devant des Bibles avec le *Prologus Galeatus,* marque toujours le même sentiment. Il s'explique encore particulièrement dans ses préfaces sur *Tobie,* sur *Judith,* et ailleurs : *Quod talium auctoritas ad roboranda ea quæ in contentionem veniunt minus idonea judicatur* [1]. Et parlant du livre de Jésus, fils de Sirach, et du livre nommé faussement la *Sagesse* de Salomon, il dit [2] : *Sicut Judith et Tobiæ et Machabæorum libros legit quidem Ecclesia, sed eos in canonicas Scripturas non recipit; sic et hæc duo volumina legit ad ædificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam.*

[1] Num. 67, 68.

XCVI. Rien ne saurait être plus précis; et il est remarquable qu'il ne parle pas ici de son sentiment particulier, ni de celui de quelques savants, mais de celui de l'Eglise; *Ecclesia,* dit-il, *non recipit.* Pouvait-il ignorer le sentiment de l'Eglise de son temps? ou pouvait-il mentir si ouvertement et si impudemment, comme il aurait fait sans doute, si elle avait été d'un autre sentiment que lui? Il s'explique encore plus fortement dans la *Préface sur Esdras et Néhémie : Qua non habentur apud Hebræos, nec de viginti quatuor senioribus sunt* (on a expliqué cela) [3], *procul abjiciantur;* c'est-à-dire loin du canon des livres véritablement divins et infaillibles.

XCVII. Je crois qu'après cela on peut être persuadé du sentiment de saint Jérôme et de l'Eglise de son temps; mais on le sera encore davantage, quand on considérera que Rufin, son grand adversaire, homme savant, et qui cherchait occasion à le contredire, n'aurait point manqué de se servir de celle-ci, s'il avait cru que saint Jérôme s'éloignait du sentiment de l'Eglise. Mais bien loin de cela, il témoigne d'être lui-même du même sentiment, lorsqu'il parle ainsi dans son exposition du Symbole, après avoir fait le dénombrement des livres divins ou canoniques, tout comme saint Jérôme : « Il faut savoir, » dit-il, « qu'il y a des livres que nos anciens ont appelés, non pas canoniques, mais ecclésiastiques, comme la Sagesse de Salomon, et cette autre Sagesse du fils de Sirach, qu'il semble que les Latins ont appelée pour cela même du nom général d'Ecclésiastique ; en quoi on n'a pas voulu marquer l'auteur, mais la qualité du livre. *Tobie* encore, *Judith* et les *Machabées* sont du même ordre ou rang : et dans le Nouveau Testament, le *Livre pastoral* d'Hermas, appelé les deux Voies et le Jugement de Pierre *:* livres qu'on a voulu faire lire dans l'Eglise, mais qu'on n'a pas voulu laisser employer pour confirmer l'autorité de la foi. Les autres Ecritures ont été appelées apocryphes, dont on n'a pas voulu permettre la lecture publique dans les églises. »

XCVIII. Ce passage est fort précis et instructif; et il faut le conférer avec celui d'Amphilochius cité ci-dessus [4], afin de mieux distinguer les trois espèces d'Ecritures, savoir : les divines ou

[1] *Præf. in Judith.*—[2] *Præf. in lib. Salo.*—[3] Sup., n. 68.—[4] N. 78.

les canoniques, de la première espèce; les moyennes ou ecclésiastiques qui sont canoniques, selon le style de quelques-uns, de la seconde espèce, ou bien apocryphes selon le sens le plus doux; et enfin les apocryphes dans le mauvais sens, c'est-à-dire, comme dit saint Athanase ou l'auteur de la *Synopse*, qui sont plus dignes d'être cachées, ἀποκρυφῆς que d'être lues, et desquelles saint Jérôme dit [1] : *Caveat apocrypha;* et sur *Isaïe*, LIV, 4 : *Apocryphorum deliramenta conficiant.*

Voici la représentation de ces degrés ou espèces :

Canoniques.		
Proprement ou du premier rang.	Improprement, ou d'un rang inférieur.	
Divins, ou infaillibles.	*Ecclésiastiques*, ou moyens.	*Défendus*, quant à la lecture publique.
	Apocryphes.	
	Improprement, ou dans le sens plus doux.	Plus proprement ou dans le mauvais sens.

XCIX. Mais on achèvera d'être persuadé que la doctrine de l'Eglise de ce temps était celle des protestants d'aujourd'hui, quand on verra que saint Augustin, qui parle aussi comme le pape Innocent I[er], et le synode III de Carthage, où l'on croit qu'il a été, s'explique pourtant fort précisément, en d'autres endroits, tout comme saint Jérôme et tous les autres. En voici quelques passages : « Cette Ecriture, » dit-il [2], « qu'on appelle des *Machabées*, n'est pas chez les Juifs comme la Loi, les Prophètes et les *Psaumes*, à qui Notre-Seigneur a rendu témoignage comme à ses témoins. Cependant l'Eglise l'a reçue avec utilité, pourvu qu'on la lise sobrement; ce qu'on a fait principalement à cause de ces Machabées qui ont souffert en vrais martyrs pour la loi de Dieu, » etc.

C. Et dans la *Cité de Dieu* [3] : « Les trois livres de Salomon ont été reçus dans l'autorité canonique; savoir : les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, et le *Cantique des cantiques*. Mais les deux autres, qu'on appelle la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique*, et qui, à cause de quelque ressemblance du style, ont été attribués à Salomon (quoique les savants ne doutent point qu'ils ne soient point de lui), ont pourtant été reçus anciennement dans l'autorité par l'Eglise occidentale principalement... Mais ce qui n'est pas dans le canon des Hébreux n'a pas cette force contre les contredisants, que ce qui y est. » On voit par là qu'il y a, selon lui, des degrés dans l'autorité ; qu'il y a une autorité canonique dans le sens plus noble, qui n'appartient qu'aux véritables livres de Salomon, compris dans le canon des Hébreux; mais qu'il y a aussi une autorité inférieure, que l'Eglise occidentale surtout avait accordée aux livres qui ne sont pas dans le canon hébraïque, et qui consiste dans la lecture publique pour l'édification du peuple ; mais non pas dans l'infaillibilité, qui est nécessaire pour prouver les dogmes de la foi contre les contredisants.

CI. Et encore dans le même ouvrage [1] : « La supputation du temps, depuis la restitution du temple, ne se trouve pas dans les saintes Ecritures qu'on appelle canoniques ; mais dans quelques autres, que, non les Juifs, mais l'Eglise, tient pour canoniques, à cause des admirables souffrances des martyrs, » etc. On voit combien saint Augustin est flottant dans ses expressions ; mais c'est toujours le même sens. Il dit que les *Machabées* ne se trouvent pas dans les saintes Ecritures qu'on appelle canoniques; et puis il dit que l'Eglise les tient pour canoniques. C'est donc dans un autre sens inférieur, que la raison qu'il ajoute fait connaître : car les admirables exemples de la souffrance des martyrs, propres à fortifier les Chrétiens durant les persécutions, faisaient juger que la lecture de ces livres serait très-utile. C'est pour cela que l'Eglise les a reçus dans l'autorité, et dans une manière de canon, c'est-à-dire comme ecclésiastiques ou utiles, mais non pas comme divins ou infaillibles; car cela ne dépend pas de l'Eglise; mais de la révélation de Dieu, faite par la bouche de ses prophètes ou apôtres.

CII. Enfin saint Augustin, dans son livre *De la doctrine chrétienne*, raisonne sur les livres canoniques dans un sens fort ample et général, entendant tout ce qui était autorisé dans l'Eglise. C'est pourquoi il dit que, pour en juger, il faut en faire estime selon le nombre et l'autorité des Eglises : puis il vient au dénombrement [2] : *Totus autem canon Scripturarum in quo istam considerationem versandam dicimus, his libris continetur*, etc.; et il nomme les mêmes que le pape Innocent I[er] : ce qui fait visiblement connaître qu'en parlant du canon, il n'entendait pas seulement les livres divins incontestables; mais encore ceux qu'on regardait diversement, et qui avaient leur autorité de l'Eglise seulement, ou des Eglises, et nullement d'une révélation divine.

CIII. Après cela, le passage de saint Augustin où, dans la chaleur de l'apologie de sa citation, il semble aller plus loin, ne saurait faire de la peine. Vous aviez remarqué, Monseigneur, § 9,

[1] Epist. 7, *ad Lætam*. — [2] *Cont. Gaudent.*, lib. I, cap. 31, n. 38, tom. IX. — [3] *De civit. Dei*, l. XVII, c. 20, tom. VII.

[1] *De civit. Dei*, l. XVIII, c. 36. — [2] *De Doct. Christ.*, lib. II, c. 8, n. 13, tom. III, part. I.

qu'il avait cité contre les pélagiens ce passage de la *Sagesse* [1] : *Raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus*. Quelques savants gaulois avaient trouvé mauvais qu'il eût employé ce livre, lorsqu'il s'agissait de prouver des dogmes de foi : *Tanquam non canonicum definiebant omittendum*. Saint Augustin se défend dans son livre *De la Prédestination des Saints* [2]. Il ne dit pas que la *Sagesse* est égale en autorité aux autres ; ce qu'il aurait fallu dire, s'il avait été dans les sentiments tridentins : mais il répond que quand elle ne dirait rien de semblable, la chose est assez claire en elle-même ; qu'elle doit cependant être préférée à tous les auteurs particuliers, *omnibus tractatoribus debere anteponi* ; parce que tous ces auteurs, même les plus proches des temps des apôtres, avaient eu cette déférence pour ce livre. *Qui eum testem adhibentes, nihil se adhibere nisi divinum testimonium crediderunt.* Et un peu auparavant : *Meruisse in Ecclesia Christi tam longa annositate recitari, et ab omnibus Christianis cum veneratione divinæ auctoritatis audiri.*

CIV. Ces paroles de saint Augustin paraîtraient étranges d'autant qu'elles semblent contraires à la doctrine reçue dans l'Eglise, si l'on n'était déjà instruit de son langage par tous les passages précédents. Donc, puisque aussi il n'est pas croyable que ce grand homme ait voulu s'opposer à lui-même et à tant d'autres, il faut conclure que cette autorité divine dont il parle ne peut être autre chose que le témoignage que l'Eglise a rendu au *Livre de la Sagesse* ; qu'il n'y a rien là que de conforme aux Ecritures immédiatement divines ou inspirées ; puisqu'il avait reconnu lui-même, dans son livre de la *Cité de Dieu* [3] ; que ce livre n'a reçu son autorité que par l'Eglise, surtout en Occident ; mais qu'il n'a pas assez de force contre les contredisants, parce qu'il n'est pas dans le canon originaire du Vieux Testament. Et le même saint Augustin, citant un livre de pareille nature [4], qui est celui du fils de Sirach, n'y insiste point, et se contente de dire que si on contredit à ce livre parce qu'il n'est pas dans le canon des Hébreux, il faudra au moins croire au *Deutéronome* et à l'Evangile, qu'il cite après.

CV. Ce qu'on a dit du sens de saint Augustin, doit être encore entendu de ceux qui ont copié ses expressions par après, comme Isidore et Rabanus et Maurus, et autres, lorsqu'ils parlaient d'une manière plus confuse. Mais quand ils parlaient distinctement, et traitaient la question de l'égalité ou inégalité des livres de la Bible, ils continuaient à parler comme l'Eglise avait toujours parlé ; en quoi l'Eglise grecque n'a jamais biaisé. Et l'autorité de saint Jérôme a toujours servi de préservatif dans l'Eglise d'Occident, malgré la barbarie qui s'en était emparée. On a toujours été accoutumé de mettre son *Prologus Galeatus*, et sa *Lettre à Paulin*, à la tête de la sainte Ecriture, et ses autres préfaces devant les livres de la Bible qu'elles regardent ; où il s'explique aussi nettement qu'on a vu, sans que personne ait jamais osé, je ne dis pas condamner, mais critiquer même cette doctrine, jusqu'au concile de Trente, qui l'a frappée d'anathème par une entreprise des plus étonnantes.

CVI. Il sera à propos de particulariser tant soit peu cette conservation de la sainte doctrine ; car pour rapporter tout ce qui se pourrait dire, il faudrait un ample volume. Cassiodore, dans ses Institutions, a donné les deux catalogues, tant le plus étroit de saint Jérôme et de l'Eglise universelle, qui n'est que des livres immédiatement divins, que la liste plus large de saint Augustin et des Eglises de Rome et d'Afrique, qui comprend aussi les livres ecclésiastiques.

CVII. Junilius, évêque d'Afrique, fait parler un maître avec son disciple [1]. Ce maître s'explique fort nettement, et sert très-bien à faire voir qu'on donnait abusivement le titre de livres divins à ceux qui, à parler proprement, ne le devaient point avoir. DISCIPULI. *Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas?* MAGISTER. *Quia quidam perfectæ auctoritatis sunt, quidam mediæ, quidam nullius.* Après cela on ne s'étonnera pas si quelques-uns, surtout les Africains, ont donné le nom de *divines Ecritures* aux livres qui dans la vérité n'étaient qu'ecclésiastiques.

CVIII. Grégoire le Grand, quoique Pape du siége de Rome, et successeur d'Innocent Ier et de Gélase, n'a pas laissé de parler comme saint Jérôme ; et il a montré par là que les sentiments de ses prédécesseurs devaient être expliqués de même. Car il dit positivement que les livres des *Machabées* ne sont point canoniques, *licet non canonicos* [2] ; mais qu'ils servent à l'édification de l'Eglise.

CIX. Il sera bon de revoir un peu les Grecs, avant que de venir aux Latins postérieurs. Léontius, auteur du VIe siècle, parle comme les plus anciens. Il dit qu'il y a vingt-deux livres du Vieux Testament, et que l'Eglise n'a reçu dans le canon que ceux qui sont reçus chez les Hébreux [3].

CX. Mais sans s'amuser à beaucoup d'autres, on peut se contenter de l'autorité de Jean de

[1] IV, 11. — [2] *De præd. SS.*, c. 14, n. 27, 28, tom. X. — [3] *De civit. Dei*, l. XVII, c. 20. — [4] *De cura pro mortuis*, c. 15, tom. VI.

[1] *De part. div. legis*, c. 7. — [2] *Moral.*, l. XIX, c. 21, n. 34, *tom.* I. — [3] *De sect.*, act. 2.

Damas, premier auteur d'un système de théologie, qui a écrit dans le VIII[e] siècle, et que les Grecs plus modernes, et même les scolastiques latins, ont suivi. Cet auteur, dans son livre IV, *De la foi orthodoxe* [1], imitant, comme il semble, le passage allégué ci-dessus du livre d'Epiphane des poids et des mesures, ne nomme que vingt-deux livres canoniques du Vieux Testament; et il ajoute que les livres des deux *Sagesses*, de celle qu'on attribue à Salomon, et de celle du fils de Sirach, quoique beaux et bons, ne sont pas du nombre des canoniques, et n'ont pas été gardés dans l'arche, où il croit que les livres canoniques ont été enfermés.

CXI. Pour retourner aux Latins, Strabus, auteur de la Glose ordinaire, qui a écrit dans le IX[e] siècle, venant à la préface de saint Jérôme, mise devant le *Livre de Tobie*, où il y a ces paroles : *Librum Tobiæ Hebræi de catalogo divinarum Scripturarum secantes, iis quæ hagiographa memorant, manciparunt*, remarque ceci : *Potius et verius dixisset apocrypha, vel large accepit hagiographa, quasi sanctorum scripta, et non de numero illorum novem*, etc.

CXII. Radulphus Flaviacensis, bénédictin du X[e] siècle, dit au commencement de son livre XIV sur le *Lévitique*: « Quoiqu'on lise *Tobie, Judith* et les *Machabées* pour l'instruction, ils n'ont pas pourtant une parfaite autorité. »

CXIII. Rupert, abbé de Tuits, parlant de la *Sagesse*: « Ce livre, » dit-il [2], « n'est pas dans le canon, et ce qui en est pris n'est pas tiré de l'Ecriture canonique. »

CXIV. Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, écrivant une lettre contre certains, nommés pétrobrusiens, qu'on disait ne recevoir de l'Ecriture que les seuls Evangiles, leur prouve, en supposant l'autorité des Evangiles, qu'il faut donc recevoir encore les autres livres canoniques.

Sa preuve ne s'étend qu'à ceux que les protestants reconnaissent aussi. Et quant aux ecclésiastiques, il en parle ainsi : « Après les livres authentiques de la sainte Ecriture, restent encore six qui ne sont pas à oublier, la *Sagesse*, Jésus, fils de Sirach, *Tobie, Judith* et les deux des *Machabées*, qui n'arrivent pas à la sublime autorité des précédents; mais qui, à cause de leur doctrine louable et nécessaire, ont mérité d'être reçus par l'Eglise. Je n'ai pas besoin de vous les recommander; car si vous avez quelque considération pour l'Eglise, vous recevrez quelque chose sur son autorité. » Ce qui fait voir que cet auteur ne considère ces livres que comme seulement ecclésiastiques.

[1] Cap. 18. — [2] Lib. III *in Gen.*, c. 31.

CXV. Hugues de Saint-Victor, auteur du commencement du XII[e] siècle, dans son livre des Ecritures et écrivains sacrés [1], fait le dénombrement des vingt-deux livres du Vieux Testament, et puis il ajoute : Il y a encore d'autres livres, comme la *Sagesse* de Salomon, le livre de Jésus, fils de Sirach, , *Judith, Tobie* et les *Machabées* qu'on lit, mais qu'on ne met pas dans le canon ; » et ayant parlé des écrits des Pères, comme de saint Jérôme, saint Augustin, etc., il dit que ces livres des Pères ne sont pas du texte de l'Ecriture sainte, « de même qu'il y a des livres du vieux Testament qu'on lit, mais qu'on ne met pas dans le canon, comme la *Sagesse* et quelques autres. »

CXVI. Pierre Comestor, auteur de l'histoire scolastique, contemporain de Pierre Lombard, fondateur de la théologie scolastique, va jusqu'à corriger en critique le texte du passage de saint Jérôme, dans sa *préface* de Judith, où il y a que Judith est entre les *hagiographes* chez les Hébreux, et que son autorité n'est pas suffisante pour décider des controverses. Pierre Comestor veut qu'au lieu d'*hagiographa*, on lise *apocrypha*, croyant que les copistes, prenant les apocryphes en mauvais sens, ont corrompu le texte de saint Jérôme : *apocrypha horrentes, eo rejecto, hagiographa scripsere*. Il semble que le passage de Strabus sur Tobie a donné occasion à cette doctrine.

CXVII. Dans le XIII[e] siècle florissait un autre Hugo, Dominicain, premier auteur des *Concordances* sur la sainte Ecriture, c'est-à-dire des allégations marginales des passages parallèles, fait cardinal par Innocent IV. On a de lui des vers où, après le dénombrement des livres canoniques, suivant l'antiquité et les protestants, on trouve ceci :

> Lex vetus his libris perfecte tota tenetur,
> Restant apocrypha : Jésus, *Sapientia*, *Pastor*,
> Et *Machabeorum* libri, *Judith* atque *Tobias*.
> Hi quia sunt dubii sub canone non numerantur,
> Sed quia vera canunt, Ecclesia suscipit illos.

CXVIII. Nicolas de Lyre, fameux commentateur de la sainte Ecriture du XIV[e] siècle, commençant d'écrire sur les livres non canoniques, débute ainsi dans sa *Préface sur Tobie :* « Jusqu'ici j'ai écrit, avec l'aide de Dieu, sur les livres canoniques ; maintenant je veux écrire sur ceux qui ne sont plus dans le canon. » Et puis : « Bien que la vérité écrite dans les livres canoniques précède ce qui est dans les autres, à l'égard du temps dans la plupart, et à l'égard de la dignité en tous ; néanmoins la vérité écrite dans les livres non canoniques est utile pour nous di-

[1] Cap. 6.

riger dans le même chemin des bonnes œuvres, qui mène au royaume des cieux. »

CXIX. Dans le même siècle le glossateur du Décret, qu'on croit être Jean Semeca, dit le Teutonique, parle ainsi [1] : « La *Sagesse* de Salomon, et le livre de Jésus, fils de Sirach, *Judith*, *Tobie* et le *Livre des Machabées*, sont apocryphes. On les lit, mais peut-être n'est-ce pas généralement.

CXX. Dans le XV[e] siècle, Antonin, archevêque de Florence, que Rome a mis au nombre des saints, dans sa *Somme de Théologie* [2], après avoir dit que la *Sagesse, l'Ecclésiastique, Judith, Tobie*, et les *Machabées* sont apocryphes chez les Hébreux, et que saint Jérôme ne les juge point propres à décider des controverses, ajoute que « saint Thomas, *in secunda secundæ*, et Nicolas de Lyre sur Tobie, en disent autant ; savoir, qu'on n'en peut pas tirer des arguments efficaces en ce qui est de la foi, comme des autres livres de la sainte Ecriture. Et peut-être, ajoute Antonin, qu'ils ont la même autorité que les paroles des saints, approuvées par l'Eglise. »

CXXI. Alphonse Tostat, grand commentateur du siècle qui a précédé celui de la réformation, dit, dans son *Defensorium* [3], « que la distinction des livres du Vieux Testament en trois classes, faite par saint Jérôme dans son *Prologus galeatus*, est celle de l'Eglise universelle ; qu'on l'a eue des Hébreux avant Jésus-Christ, et qu'elle a été continuée dans l'Eglise. » Il parle en quelques endroits comme saint Augustin, disant dans son *Commentaire sur le Prologus galeatus*, que l'Eglise reçoit ces livres, exclus par les Hébreux, pour authentiques et compris au nombre des saintes Ecritures. Mais il s'explique lui même sur saint Matthieu : « Il y a , » dit-il [4], « d'autres livres que l'Eglise ne met pas dans le canon, et ne leur ajoute pas autant de foi qu'aux autres : *Non recipientes non judicat inobediente, aut infideles* ; elle ignore s'ils sont inspirés : » et puis il nomme expressément à ce propos la *Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées, Judith* et *Tobie*, disant : *Quod probatio ex illis sumpta sit aliqualiter efficax*. En parlant des apocryphes, dont il n'est pas certain qu'ils ont été écrits par les auteurs inspirés, il dit [5], « qu'il suffit qu'il n'y a rien qui ne soit manifestement faux ou suspect ; qu'ainsi l'Eglise ne les met pas dans son canon, et ne force personne à les croire : cependant elle les lit, » etc. ; et puis il dit expressément au même endroit, qu'il n'est pas assuré que les cinq livres susdits soient inspirés : *De auctoribus horum non constat Ecclesiæ an Spiritu sancto dictante scripserint : non tamen reperit in illis aliquid falsum aut valde suspectum de falsitate.*

CXXII. Enfin, dans le XVI[e] siècle, immédiatement avant la réformation, dans la préface de la Bible du cardinal Ximénès, dédiée à Léon X, il est dit que les livres du Vieux Testament, qu'on n'a qu'en grec, sont hors du canon, et sont plutôt reçus pour l'édification du peuple, que pour établir les dogmes.

CXXIII. Et le cardinal Cajetan, écrivant après la réformation commencée, mais avant le concile de Trente, dit à la fin de son *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, de Salomon, publié à Rome en 1534 : « C'est ainsi que finit l'*Ecclésiaste*, avec les livres de Salomon et de la *Sagesse*. Mais quant aux autres livres à qui on donne ce nom, *qui vocantur libri sapientiales* ; puisque saint Jérôme les met hors du canon qui a l'autorité de la foi, nous les omettrons, et nous nous hâterons d'aller aux oracles des prophètes. »

CXXIV. Après ce détail de l'autorité de tant de grands hommes de tous ces siècles, qui ont parlé formellement comme l'ancienne Eglise et comme les protestants, on ne saurait douter, ce semble, que l'Eglise a toujours fait une grande différence entre les livres canoniques ou immédiatement divins, et entre d'autres compris dans la Bible, mais qui ne sont qu'ecclésiastiques : de sorte que la condamnation de ce dogme, que le concile de Trente a publiée, est une des plus visibles et des plus étranges nouveautés qu'on ait jamais introduites dans l'Eglise.

Il est temps, Monseigneur, que je revienne à vous, et même que je finisse ; car votre seconde lettre n'a rien qui nous doive arrêter, excepté ce que j'ai touché au commencement de ma première réponse. Au reste, j'y trouve presque tout assez conforme au sens des protestants : car je n'insiste point sur quelques choses incidentes ; et il suffit de remarquer que ce que vous dites si bien de l'autorité et de la doctrine constante de l'Eglise catholique est entièrement favorable aux protestants, et absolument contraire à des novateurs aussi grands que ceux qui étaient de la faction si désapprouvée en France, qui nous a produit les anathèmes inexcusables de Trente.

Je ne doute point que la postérité au moins n'ouvre les yeux là-dessus, et j'ai meilleure opinion de l'Eglise catholique et de l'assistance du Saint-Esprit, que de pouvoir croire qu'un concile de si mauvis aloi soit jamais reçu pour œcuménique par l'Eglise universelle. Ce serait faire une trop grande brèche à l'autorité de l'Eglise

[1] Can. 10, dist. 16. — [2] Part. III, tit. 18, c. 6, § 2. — [3] Pag. 11, c. 23. — [4] Quæst. 2. — [5] Quæst. 3.

et du christianisme même, et ceux qui aiment sincèrement son véritable intérêt, s'y doivent opposer. C'est ce que la France a fait autrefois avec un zèle digne de louange, dont elle ne devrait pas se relâcher maintenant qu'elle a été enrichie de tant de nouvelles lumières, parmi lesquelles on vous voit briller.

En tout cas, je suis persuadé que vous et tout ce qu'il y a de personnes éclairées dans votre parti, qui ne sauraient pas encore surmonter les préventions où ils sont engagés, rendront assez de justice aux protestants pour reconnaître qu'il ne leur est pas moins impossible d'effacer l'impression de tant de raisons invincibles, qu'ils croient avoir contre un concile dont la matière et la forme paraissent également insoutenables. Il n'y a que la force, ou bien une indifférence peu éloignée d'une irréligion déclarée, qui ne se fait que trop remarquer dans le monde, qui puisse le faire triompher. J'espère que Dieu préservera son Eglise d'un si grand mal, et je le prie de vous conserver longtemps, et de vous donner les pensées qu'il faut avoir, pour contribuer à sa gloire, autant que les talents extraordinaires qu'il vous a confiés vous donnent moyen de le faire. Et je suis avec zèle, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur

Leibnitz.

LETTRE XLI.

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Brunswick, ce 3 septembre 1700.

Monseigneur,

Votre lettre du 1er juin ne m'a été rendue qu'à mon retour de Berlin, où j'ai été plus de trois mois, parce que Monseigneur l'électeur de Brandebourg m'y a fait appeler, pour contribuer à la fondation d'une nouvelle société pour les sciences, dont Son Altesse Electorale veut que j'aie soin. J'avais laissé ordre qu'on ne m'envoyât pas les paquets un peu gros: et comme il y avait un livre dans le vôtre, on l'a fait attendre plus que je n'eusse voulu. C'est de la communication de ce livre encore, que je vous remercie bien fort; et je trouve que, par les choses et par le bon tour qu'il leur donne, il est merveilleusement propre pour le but où il est destiné, c'est-à-dire pour achever ceux qui sont dans une autre assiette d'esprit, et qui opposent à vos préjugés de belle prestance d'autres préjugés qui ne le sont pas moins, et la discussion même, qui vaut mieux que tous les préjugés. Cependant il semble, Monseigneur, que l'habitude que vous avez de vaincre vous fait toujours prendre des expressions qui y conviennent. Vous me prédisez que l'équivoque de canonique se tournera enfin contre moi. Vous me demandez à quel propos je vous parle de la force, comme d'un moyen de finir le schisme. Vous supposez toujours qu'on reconnaît que l'Eglise a décidé; et après cela vous inférez qu'on ne doit point toucher à de telles décisions.

Mais quant aux livres canoniques, il faudra se remettre à la discussion où nous sommes; et quant à l'usage de la force des armes, ce n'est pas la première fois que je vous ai dit, Monseigneur, que si vous voulez que toutes les opinions qu'on autorise chez vous soient reçues partout comme des jugements de l'Eglise, dictés par le Saint-Esprit, il faudra joindre la force à la raison.

En disputant, je ne sais si on ne pourrait pas distinguer entre ce qui se dit *ad populum*, et entre ce dont pourraient convenir des personnes qui font profession d'exactitude. Il faut *ad populum, phaleras*. J'y accorderais les ornements, et je pardonnerais même les suppositions et pétitions de principe : c'est assez qu'on persuade. Mais quand il s'agit d'approfondir les choses, et de parvenir à la vérité, ne vaudrait-il pas mieux convenir d'une autre méthode, qui approche un peu de celle des géomètres, et ne prendre pour accordé que ce que l'adversaire accorde effectivement, ou ce qu'on peut dire déjà prouvé par un raisonnement exact? C'est de cette méthode que je souhaiterais de me pouvoir servir. Elle retranche d'abord tout ce qui est choquant : elle dissipe les nuages du beau tour, et fait cesser les supériorités que l'éloquence et l'autorité donnent aux grands hommes, pour ne faire triompher que la vérité.

Suivant ce style, on dirait qu'un tel concile a décidé ceci, ou cela; mais on ne dira pas que c'est le jugement de l'Eglise, avant que d'avoir montré qu'on a observé, en donnant ce jugement, les conditions d'un concile légitime e œcuménique, ou que l'Eglise universelle s'est expliquée par d'autres marques, ou bien, au lieu de dire l'Eglise on dirait l'Eglise romaine.

Pour ce qui est de la réponse que vous nous avez donnée autrefois, Monseigneur, voici de quoi je me souviens. Vous aviez pris la question comme si nous voulions que vous deviez renoncer vous-même aux conciles que vous reconnaissez, et c'est sur ce pied-là que vous répondîtes à M. l'abbé de Lokkum. Mais je vous remontrai fort distinctement qu'il ne s'agissait pas de cela, et que les conciles, suivant vos propres maximes, n'obligent point là où de grandes raisons empêchent qu'on ne les reçoive ou reconnaisse; et c'est ce que je vous prouvai par

un exemple très-considérable. Avant que d'y répondre, vous demandâtes, Monseigneur, que je vous envoyasse l'acte public qui justifiait la vérité de cet exemple. Je le fis, et après cela le droit du jeu était que vous répondissiez conformément à l'état de la question qu'on venait de former. Mais vous ne le fîtes jamais; et maintenant, par oubli sans doute, vous me renvoyez à la première réponse, dont il ne s'agissait plus.

Vous avez raison de me sommer d'examiner sérieusement devant Dieu, s'il y a quelque bon moyen d'empêcher l'état de l'Eglise de devenir éternellement variable : mais je l'entends, en supposant qu'on peut, non pas changer ses décrets sur la foi, et les reconnaître pour des erreurs, comme vous le prenez, mais suspendre ou tenir pour suspendue la force de ses décisions, en certains cas et à certains égards; en sorte que la suspension ait lieu, non pas entre ceux qui les croient émanées de l'Eglise, mais à l'égard d'autres, afin qu'on ne prononce point anathème contre ceux à qui, sur des raisons très-apparentes, cela ne paraît point croyable, surtout lorsque plusieurs grandes nations sont dans ce cas, et qu'il est difficile de parvenir autrement à l'union sans des bouleversements qui entraînent, non-seulement une terrible effusion de sang, mais encore la perte d'une infinité d'âmes.

Eh bien! Monseigneur, employez-y plutôt vous-même vos méditations, et ce grand esprit dont Dieu vous a doué : rien ne le mérite mieux. A mon avis, le bon moyen d'empêcher les variations est tout trouvé chez vous, pourvu qu'on le veuille employer mieux qu'on n'a fait, comme personne ne le peut faire mieux que vous-même. C'est qu'il faut être circonspect, et on ne saurait l'être trop, pour ne faire passer pour le jugement de l'Eglise que ce qui en a les caractères indubitables; de peur qu'en recevant trop légèrement certaines décisions, on n'expose et on n'affaiblisse par là l'autorité de l'Eglise universelle, plus sans doute incomparablement que si on les rejetait comme non prononcées; ce qui ferait tout demander sauf et en son entier : d'où il est manifeste qu'il vaut mieux être trop réservé là-dessus que trop peu. Tôt ou tard la vérité se fera jour, et il faut craindre que lorsqu'on croira d'avoir tout gagné, quand c'est par de mauvais moyens, on aura tout gâté, et fait au christianisme même un tort difficile à réparer. Car il ne faut pas se dissimuler ce que tout le monde en France et ailleurs pense et dit sans se contraindre, tant dans les livres que dans le public. Ceux qui sont véritablement Catholiques et Chrétiens en doivent être touchés, et doivent encore souhaiter qu'on ménage extrêmement le nom et l'autorité de l'Eglise, en ne lui attribuant que des décisions bien avérées, afin que ce beau moyen qu'elle nous fournit d'apprendre la vérité, garde sans falsification toute sa pureté et toute sa force, comme le cachet du prince, ou comme la monnaie dans un Etat bien policé : et ils doivent compter pour un grand bonheur, et pour un coup de la Providence, que la nation gallicane ne s'est pas encore précipitée par aucun acte authentique, et qu'il y a tant de peuples qui s'opposent à certaines décisions de mauvais aloi.

Jugez vous-même, Monseigneur, je vous en conjure, lesquels sont les meilleurs Catholiques, ou ceux qui ont soin de la réputation solide et pureté de l'Eglise et de la conservation du christianisme, ou ceux qui en abandonnent l'honneur, pour maintenir, au péril de l'Eglise même et de tant de millions d'âmes, les thèses qu'on a épousées dans le parti. Il me semble encore temps de sauver cet honneur, et personne n'y peut plus que vous. Aussi ne crois-je pas qu'il y ait personne qui y soit plus engagé par des liens de conscience, puisque un jour on vous reprochera peut-être qu'il n'a tenu qu'à vous qu'un des plus grands biens ait été obtenu. Car vous pouvez beaucoup auprès du roi dans ces matières, et l'on sait ce que le roi peut dans le monde. Je ne sais si ce n'est pas encore l'intérêt de Rome même : toujours est-ce celui de la vérité.

Pourquoi porter tout aux extrémités, et pourquoi récuser les voies qui paraissent seules conciliables avec les propres et grands principes de la catholicité, et dont il y a même des exemples? Est-ce qu'on espère que son parti l'emportera de haute lutte? Mais Dieu sait quelle blessure cela fera au christianisme. Est-ce qu'on craint de se faire des affaires? Mais, outre que la conscience passe toutes choses, il semble que vous avez des voies sûres et solides pour faire entrer les puissances dans les intérêts de la vérité. Enfin, je crains de dire trop quand je considère vos lumières, et pas assez quand je considère l'importance de la matière. Il faut donc abandonner le soin et l'effet à la Providence, et ce qu'elle fera sera le meilleur quand ce serait de faire durer et augmenter nos maux encore pour longtemps. Cependant il faut que nous n'ayons rien à nous reprocher. Je fais tout ce que je puis, et quand je ne réussis pas, je ne laisse pas d'être très-content. Dieu fera sa sainte volonté, et moi j'aurai fait mon devoir. Je prie la divine bonté de vous conserver encore lontemps, et de vous donner les occasions, aussi bien que la pensée, de contribuer à sa gloire, autant qu'il vous en a donné les moyens. Et je suis avec zèle, Monsei-

gneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur. LEIBNITZ.

P. S. Mon zèle et ma bonne intention ayant fait que je me suis émancipé un peu dans cette lettre, j'ai cru que je ne ménagerais pas assez ce que je vous dois, si je la faisais passer sous d'autres yeux en la laissant ouverte. J'ajoute encore seulement que toutes nos ouvertures ou propositions viennnent de votre parti même. Nous n'en sommes pas les inventeurs. Je le dis, afin qu'on ne croie point qu'un point d'honneur ou de gloire m'intéresse à les pousser. C'est la raison, c'est le devoir.

LETTTE XLII.

LEIBNITZ A BOSSUET.

A Wolfenbutel, ce 21 juin 1701.

MONSEIGNEUR,

J'ai eu l'honneur d'apprendre de Monseigneur le prince héritier de Wolfenbutel, que vous aviez témoigné de souhaiter quelque communication ave un théologien de ce pays-ci. Son Altesse Sérénissime y a pensé, et m'a fait la grâce de vouloir aussi écouter mon sentiment là-dessus : mais on y a trouvé de la difficulté, puisque M. l'abbé de Lokkum même paraissait ne vous pas revenir, que nous savons être sans contredit celui de tous ces pays-ci qui a le plus d'autorité, et dont la doctrine et la modération ne sont guère moins hors du pair chez nous. Les autres qui seront le mieux disposés n'oseront pas s'expliquer de leur chef d'une manière où il y ait autant d'avances qu'on en peut remarquer dans ce qu'il vous a écrit. Et comme ils communiqueront avec lui auparavant, et peut-être encore avec moi, il n'y a point d'apparence que vous en tiriez quelque chose de plus avantageux que ce qu'on vous a mandé. La plupart même en seront bien éloignés et diront des choses qui vous accommoderont encore moins incomparablement, car il faut bien préparer les esprits pour leur faire goûter les voies de modération, outre qu'il faut, Monseigneur, que vous fassiez aussi des avances qui marquent votre équité ; d'autant qu'il ne s'agit pas proprement, dans notre communication, que vous quittiez à présent vos doctrines, mais que vous nous rendiez la justice de reconnaître que nous avons de notre côté des apparences assez fortes pour nous exempter d'opiniâtreté, lorsque nous ne saurions passer l'autorité de quelques-unes de vos décisions. Car si vous voulez exiger comme articles de foi des opinions dont le contraire était reçu notoirement par toute l'antiquité, et tenu encore du temps du cardinal Cajetan, immédiatement avant le concile de Trente, comme est l'opinion, que vous paraissiez vouloir soutenir, d'une parfaite et entière égalité de tous les livres de la Bible, qui me paraît détruite absolument et sans réplique par les passages que je vous ai envoyés, il est impossible qu'on vienne au but; car vous avez trop de lumières et trop de bonnes intentions, pour conseiller des voies obliques et peu théologiques, et nos théologiens sont trop honnêtes gens pour y donner. Ainsi je vous laisse à penser à ce que vous pourrez juger faisable; et si vous croyez pouvoir me le communiquer, j'y contribuerai sincèrement en tout ce qui dépendra de moi. Car, bien loin de me vouloir approprier cette négociation, je voudrais la pouvoir étendre bien avant à d'autres, et je doute qu'on retrouve sitôt des occasions si favorables du côté des princes et des théologiens.

Vous m'aviez témoigné autrefois, Monseigneur, d'avoir pris en bonne part que j'avais conseillé qu'on y joignît de votre côté quelque personne des conseils du roi, versée dans les lois et droits du royaume de France, qui eût toutes les connaissances et qualités requises, et qui pourrait prêter l'oreille à des tempéraments et ouvertures où votre caractère ne vous permet pas d'entrer, quand même vous les trouveriez raisonnables; mais qui ne feraient point de peine à une personne semblable à feu M. Pellisson, ou au président Miron, qui parla pour le tiers-état en 1614. Car ces ouvertures pourraient être réconciliables avec les anciens principes et priviléges de l'Eglise et de la nation française, appuyés sur l'autorité royale, et soutenus dans les assemblées nationales et ailleurs, mais que votre clergé a tâché de renverser par une entreprise contraire à l'autorité du roi, qui ne serait point souffert aujourd'hui. Ainsi je suis très-content, Monseigneur, que vous demandiez des théologiens, comme j'ai demandé des jurisconsultes. La différence qu'il y a est que votre demande ne sert point à faciliter les choses, comme faisait la mienne, et que vous avez en effet ce que vous demandez. Car ce que je vous ai mandé a été communiqué avec M. de Lokkum, et en substance encore avec d'autres. Je suis avec tout le zèle et toute la déférence possible, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur

LEIBNITZ.

LETTRE XLIII.

BOSSUET A LEIBNITZ.

A Germigny, ce 12 août 1701

MONSIEUR,

Je vois, dans la lettre dont vous m'honorez, du 21 juin de cette année, qu'on avait dit à Monsei-

gneur le prince héritier de Wolfenbutel, « que « j'avais témoigné souhaiter quelque communi- « cation avec un théologien du pays où vous « êtes, » et qu'on y trouvait d'autant plus de difficultés, *que M. l'abbé de Lokkum ne semblait pas me revenir*. C'est sur quoi je suis obligé de vous satisfaire : et puisque la chose a été portée à Messeigneurs vos princes, dans la bienveillance desquels j'ai tant d'intérêt de me conserver quelque part, en reconnaissance des bontés qu'ils m'ont souvent fait l'honneur de me témoigner par vous-même, je vous supplie que cette réponse ne soit pas seulement pour vous, mais encore pour leurs Altesses Sérénissimes.

Je vous dirai donc, Monsieur, premièrement, que je n'ai jamais proposé de communication que je désirasse avec qui que ce soit de delà, me contentant d'être prêt à exposer mes sentiments, sans affectation de qui que ce soit, à tous ceux qui voudraient bien entrer avec moi dans les moyens de fermer la plaie de la chrétienté. Secondement, quand quelqu'un de vos pays, catholique ou protestant, m'a parlé des voies qu'on pourrait tenter pour un ouvrage si désirable, j'ai toujours dit que cette affaire devait être principalement traitée avec des théologiens de la *Confession d'Augsbourg*, parmi lesquels j'ai toujours mis au premier rang M. l'abbé de Lokkum, comme un homme dont le savoir, la candeur et la modération le rendaient un des plus capables que je connusse pour avancer ce beau dessein.

J'ai, Monsieur, de ce savant homme, la même opinion que vous en avez, et j'avoue, selon les termes de votre lettre, « que de tous ceux qui seront le mieux disposés à s'expliquer de leur chef, aucun n'a proposé une manière où il y ait autant d'avances qu'on en peut remarquer dans ce qu'il m'a écrit. »

Cela, Monsieur, est si véritable, que j'ai cru devoir assurer ce docte abbé, dans la réponse que je lui fis, il y a déjà plusieurs années, par M. le comte Balati, que s'il pouvait faire passer ce qu'il appelle ses *pensées particulières*, COGITATIONES PRIVATÆ, à un consentement suffisant, je me promettais qu'en y joignant les *Remarques* que je lui envoyais sur la *Confession d'Augsbourg* et les autres écrits symboliques des protestants, l'ouvrage de la réunion serait achevé dans ses parties les plus difficiles et les plus essentielles, en sorte qu'il ne faudrait, à des personnes bien disposées, que très-peu de temps pour le conclure.

Vous voyez par là, Monsieur, combien est éloigné de la vérité ce qu'on a dit comme en mon nom à Monseigneur le principe héritier, puisque, bien loin de récuser M. l'abbé de Lokkum, comme on m'en accuse, j'en ai dit ce que vous venez d'entendre, et ce que je vous supplie de lire à vos princes, aux premiers moments de leur commodité que vous trouverez.

Quand j'ai parlé des théologiens nécessaires principalement dans cette affaire, ce n'a pas été pour en exclure les laïques ; puisqu'au contraire un concours de tous les ordres y sera utile, et notamment le vôtre.

En effet, quand vous proposâtes, ainsi que vous le remarquez dans votre lettre, de nommer ici des jurisconsultes pour travailler avec les théologiens, vous pouvez vous souvenir avec quelle facilité on y donna les mains : et cela étant, permettez-moi de vous témoigner mon étonnement sur la fin de votre lettre, où vous dites « que ma demande ne sert point à faciliter « les choses, comme faisait la vôtre. » Vous semblez par là m'accuser de chercher des longueurs ; à quoi vous voyez bien, par mon procédé, tel que je viens de vous l'expliquer, sous les yeux de Dieu, que je n'ai seulement pas pensé.

Quant à ce que vous ajoutez que j'ai déjà ce que je propose sans rien demander, c'est-à-dire un théologien, cela serait vrai, si M. l'abbé de Lokkum paraissait encore dans les dernières communications que nous avons eues ensemble, au lieu qu'il me semble que nous l'avons tout à fait perdu de vue.

Vous voyez donc, ce me semble, assez clairement, que cette proposition tend plutôt à abréger qu'à prolonger les affaires, et ma disposition est toujours, tant qu'il restera la moindre lueur d'espérance dans ce grand ouvrage, de m'appliquer sans relâche à le faciliter, autant qu'il pourra dépendre de ma bonne volonté et de mes soins.

Il faudrait maintenant vous dire un mot sur les avances que vous désireriez que je fisse, *qui*, dites-vous, *marquent de l'équité et de la modération*. On peut faire deux sortes d'avances : les unes sur la discipline, et sur cela on peut entrer en composition. Je ne crois pas avoir rien omis de ce côté-là, comme il paraît par ma réponse à M. l'abbé de Lokkum. S'il y a pourtant quelque chose qu'on y puisse encore ajouter, je suis prêt à y suppléer par d'autres ouvertures, aussitôt qu'on se sera expliqué sur les premières, ce qui n'a pas encore été fait. Quant aux avances que vous semblez attendre de notre part sur les dogmes de la foi, je vous ai répondu souvent que la constitution de l'Eglise romaine n'en souffre aucune, que par voie expositoire et déclaratoire. J'ai fait sur cela, Monsieur, toutes les avances dont je me suis avisé, pour lever les difficultés

qu'on trouve dans notre doctrine, en l'exposant telle qu'elle est, les autres expositions que l'on pourrait encore attendre, dépendant des nouvelles difficultés qu'on nous pourrait proposer. Les affaires de la religion ne se traitent pas comme les affaires temporelles, que l'on compose souvent en se relâchant de part et d'autre, parce que ce sont des affaires dont les hommes sont les maîtres. Mais les affaires de la foi dépendent de la révélation, sur laquelle on peut s'expliquer mutuellement pour se bien entendre; mais c'est là aussi la seule méthode qui peut réussir de notre côté. Il ne servirait de rien à la chose que j'entrasse dans les autres voies, et ce serait faire le modéré mal à propos. La véritable modération qu'il faut garder en de telles choses, c'est de dire au vrai l'état où elles sont, puisque toute autre facilité qu'on pourrait chercher ne servirait qu'à perdre le temps, et à faire naître dans la suite des difficultés encore plus grandes.

La grande difficulté à laquelle je vous ai souvent représenté qu'il fallait chercher un remède, c'est, en parlant de réunion, d'en proposer des moyens qui ne nous fissent point tomber dans un schisme plus dangereux et plus irrémédiable que celui que nous tâcherons de guérir. La voie déclaratoire que je vous propose évite cet inconvénient, et au contraire, la suspension que vous proposez nous y jette jusqu'au fond, sans qu'on s'en puisse tirer.

Vous vous attachez, Monsieur, à nous proposer pour préliminaire la suspension du concile de Trente, sous prétexte qu'il n'est pas reçu en France. J'ai eu l'honneur de vous dire, et je vous le répéterai sans cesse, que sans ici regarder la discipline, il était reçu pour le dogme. Tous tant que nous sommes d'évêques, et tout ce qu'il y a d'ecclésiastiques dans l'Eglise catholique, nous avons souscrit la foi de ce concile. Il n'y a dans toute la communion romaine aucun théologien qui réponde aux décrets de foi qu'on en tire, qu'il n'est pas reçu dans cette partie : tous au contraire, en France ou en Allemagne, comme en Italie, reconnaissent d'un commun accord que c'est là une autorité dont aucun auteur catholique ne se donne la liberté de se départir. Lorsqu'on veut noter ou qualifier, comme on appelle, des propositions censurables, une des notes des plus ordinaires est qu'elle est contraire à la doctrine du concile de Trente : toutes les facultés de théologie, et la Sorbonne comme les autres, se servent tous les jours de cette censure : tous les évêques l'emploient, et en particulier, et dans les assemblées générales du clergé; ce que a dernière a encore solennellement pratiqué. Il ne faut point chercher d'autre acceptation de ce concile, quant au dogme, que des actes si authentiques et si souvent réitérés.

Mais, dites-vous, « vous ne proposez que de « suspendre les anathèmes de ce concile à l'égard « de ceux qui ne sont pas persuadés qu'il soit « légitime. » C'est votre réponse dans votre lettre du 3 septembre 1700.

Mais, au fond, et quoi qu'il en soit, on laissera libre de croire, ou de ne croire pas ses décisions, ce qui n'est rien moins, bien qu'on adoucisse les termes, que de lui ôter toute autorité. Et après tout, que servira cette expédient, puisqu'il n'en faudrait pas moins croire la transsubstantiation, le sacrifice, la primauté du Pape de droit divin, la prière des saints, et celle pour les morts, qui ont été définies dans les conciles précédents? ou bien il faudra abolir par un seul coup tous les conciles que votre nation, comme les autres, ont tenus ensemble depuis sept à huit cents ans. Ainsi le concile de Constance, où toute la nation germanique a concouru avec une si parfaite unanimité contre Jean Wiclef et Jean Hus, sera le premier à tomber par terre; tout ce qui a été fait, à remonter jusqu'aux décrets contre Bérenger, sera révoqué en doute, quoique reçu par toute l'Eglise d'Occident, et en Allemagne comme partout ailleurs, les conciles que nous avons célébrés avec les Grecs n'auront pas plus de solidité. Le second concile de Nicée, que l'Orient et l'Occident reçoivent d'un commun accord parmi les œcuméniques, tombera comme les autres. Si vous objectez que les Français y ont trouvé de la difficulté pendant quelque temps, M. l'abbé de Lokkum vous répondra que ce fut faute de s'entendre; et cette réponse, contenue dans les écrits que j'ai de lui, est digne de son savoir et de sa bonne foi. Les conciles de l'âge supérieur ne tiendront pas davantage; et vous-même, sans que je puisse entendre pourquoi, vous ôtez toute autorité à la définition du concile VI, sur les deux volontés de Jésus-Christ, encore que ce concile soit reçu en Orient et en Occident sans aucune difficulté. Tout le reste s'évanouira de même, on ne sera appuyé que sur des fondements arbitraires. Trouvez, Monsieur, un remède à ce désordre, ou renoncez à l'expédient que vous proposez.

Mais, nous direz-vous, vous vous faites vous-mêmes l'Eglise, et c'est ce qu'on vous conteste. Il est vrai, mais ceux qui nous le contestent, ou nient l'Eglise infaillible, ou ils l'avouent. S'ils la nient infaillible, qu'ils donnent donc un moyen de conserver le point fixe de la religion. Ils y demeureront courts; et dès la première dispute l'expérience les démentira. Il faudra donc avouer l'Eglise infaillible: mais déjà, sans discussion,

vous ne l'êtes pas, vous qui ôtez constamment cet attribut à l'Eglise. La première chose que fera le concile œcuménique que vous proposez, sans vouloir disputer ici comment on le formera, sera de repasser et comme refondre toutes les professions de foi par un nouvel examen. Laissez-nous donc en place comme vous nous y avez trouvés, et ne forcez pas tout le monde à varier, ni à mettre tout en dispute : laissez sur la terre quelques Chrétiens qui ne rendent pas impossibles les décisions inviolables sur les questions de la foi, qui osent assurer la religion, et attendre de Jésus-Christ, selon sa parole, une assistance infaillible sur ces matières. C'est là l'unique espérance du Christianisme.

Mais, direz-vous, quel droit pensez-vous avoir de nous obliger à changer plutôt que vous? Il est aisé de répondre. C'est que vous agissez selon vos maximes, en offrant un nouvel examen, et nous pouvons accepter l'offre : mais nous, de notre côté, selon nos principes, nous ne pouvons rien de semblable ; et quand quelques particuliers y consentiraient, ils seraient incontinent démentis par tout le reste de l'Eglise.

Tout est donc désespéré, reprendrez-vous, puisque nous voulons entrer en traité avec avantage. C'est, Monsieur, un avantage qu'on ne peut ôter à la communion dont les autres se sont séparés, et avec laquelle on travaille à les réunir. Enfin c'est un avantage qui nous est donné par la constitution de l'Eglise où nous vivons, et, comme on a vu, pour le bien commun de la stabilité du christianisme, dont vous devez être jaloux autant que nous.

A cela, Monsieur, vous opposez la convention, ou, comme on l'appelait, le compact accordé aux Calixtins dans le concile de Bâle, par une suspension du concile de Constance ; et vous dites que, m'en ayant proposé l'objection, je n'y ai jamais fait de réponse. C'est ce qu'on lit dans votre lettre du 3 septembre 1700. Pardonnez-moi, Monsieur, si je vous dis que par là vous me paraissez avoir oublié ce que contenait la réponse que j'envoyai à la cour de Hanovre par le comte M. Balati, sur l'écrit de M. l'abbé de Lokkum et sur les vôtres. Je vous prie de la repasser sous vos yeux ; vous trouverez que j'ai répondu exactement à toutes vos difficultés, et notamment à celle que vous tirez du concile de Bâle. Si mon écrit est égaré, comme il se peut, depuis tant d'années, il est aisé de vous l'envoyer de nouveau, et de vous convaincre par vos yeux de la vérité de tout ce que j'avance aujourd'hui. Pour moi, je puis vous assurer que je n'ai pas perdu un seul papier de ceux qui nous ont été adressés, à feu M. Pellisson et à moi, par l'entremise de cette sainte et religieuse princesse madame l'abbesse de Maubuisson, et que les repassant tous, je vois que j'ai satisfait à tout.

Vous même, en relisant ces réponses, vous verrez en même temps, Monsieur, qu'encore que nous rejetions la voie de suspension comme impraticable, les moyens de la réunion ne manqueront pas à ceux qui la chercheront avec un esprit Chrétien ; puisque bien loin que le concile de Trente y soit un obstacle, c'est au contraire principalement de ce concile que se tireront des éclaircissements qui devront contenter les protestants, et qui à la fois seront dignes d'être approuvés par la chaire de Saint Pierre et par toute l'Eglise catholique.

Vous voyez par là, Monsieur, quel usage nous voulons faire de ce concile. Ce n'est pas d'abord de le faire servir de préjugé aux protestants, puisque ce serait supposer ce qui est en question entre nous. Nous agissons avec plus d'équité. Ce concile nous servira à donner de solides éclaircissements de notre doctrine. La méthode que nous suivrons sera de nous expliquer sur les points où l'on s'impute mutuellement ce qu'on ne croit pas et où l'on dispute faute de s'entendre. Cela se peut pousser si avant que M. de Lokkum a concilié actuellement les points si essentiels de la justification et du sacrifice de l'Eucharistie, et il ne lui manque, de ce côté là, que de se faire avouer. Pourquoi ne pas espérer de finir par le même moyen, des disputes moins difficiles et moins importantes? Pour moi, bien certainement, je n'avance ni je n'avancerai rien dont je ne puisse très-aisément obtenir l'aveu parmi nous. A ces éclaircissements on joindra ceux qui se tireront, non des docteurs particuliers, ce qui serait infini, mais de vos livres symboliques. Vos princes trouveront sans doute qu'il n'y a rien de plus équitable que ce procédé. Si l'on avait fait attention aux solides conciliations que j'ai proposées sur ce fondement, au lieu qu'il ne paraît pas qu'on ait fait semblant de les voir, l'affaire serait peut-être à présent bien avancée. Ainsi ce n'est pas à moi qu'il faut imputer le retardement. Si l'état des affaires survenues rend les choses plus difficiles ; si les difficultés semblent s'augmenter au lieu de décroître, et que Dieu n'ouvre pas encore les cœurs aux propositions de paix si bien commencées, c'est à nous à attendre les moments que notre Père céleste a mis en sa puissance, et à nous tenir toujours prêts, au premier signal, à travailler à son œuvre, qui est celle de la paix.

Je n'avais pas dessein de répondre à vos deux lettres sur le canon des Ecritures, parce que je craignais que cette réponse ne nous jetât dans

des traités de controverses, au lieu que nous n'avions mis la main à la plume que pour donner des principes d'éclaircissements. Mais comme j'ai vu dans la dernière lettre dont vous m'honorez, que vous vous portez jusqu'à dire que vos objections contre le décret de Trente sont sans réplique, je ne dois pas vous laisser dans cette pensée. Vous aurez ma réponse, s'il plaît à Dieu, dès le premier ordinaire; et cependant je demeurerai avec toute l'estime possible, Monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

LETTRE XLIV.

BOSSUET A LEIBNITZ.

Ce 17 août 1701.

Je ne croyais pas avoir à traiter cette matière avec vous, Monsieur, après les principes que j'avais posés car de descendre au détail de cette matière, cela n'est pas de notre dessein, et n'opérerait autre chose qu'une controverse dans les formes ajoutées à toutes les autres. Ne nous jetons donc point dans cette discussion, et voyons par les principes communs, s'il est véritable que le décret du concile de Trente sur la canonisation des livres de la Bible, soit détruit absolument et sans réplique par vos deux lettres du 14 et du 24 Mai 1700, ainsi que vous l'assurez dans votre dernière lettre, qui est du 21 juin 1701. Il ne faut pas vous laisser dans cette erreur, puisqu'il est si aisé de vous donner les moyens de vous en tirer, et qu'il n'y a, en vous remettant devant les yeux les principes que vous posez, qu'à vous faire voir qu'ils sont tous évidemment contraires à la règle de la foi, et, qui plus est, de votre aveu propre.

I. Ce que vous avez remarqué comme le plus convaincant, c'est que « nous exigeons comme « articles de foi des opinions dont le contraire « était reçu notoirement par toute l'antiquité, et « tenu encore du temps du cardinal Cajetan im« médiatement avec le concile de Trente[1].» Vous alléguez sur cela l'opinion de ce cardinal, qui rejette du canon des Ecritures anciennes la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, et les autres livres semblables, que le concile de Trente a reçus. Mais il ne fallait pas dissimuler que le même cardinal exclut du canon des Ecritures l'*Epître* de saint Jacques, celle de saint Jude, deux de saint Jean, et même l'*Epître aux Hébreux*, comme « n'étant ni de saint Paul, ni certainement canonique; en sorte qu'elle ne suffit pas à déterminer les points de la foi par sa seule autorité. »

Il se fonde comme vous sur saint Jérôme, et il pousse si loin sa critique, qu'il ne reçoit pas dans saint Jean l'histoire de la femme adultère, comme tout à fait authentique, ni comme faisant une partie assurée de l'Evangile. Si donc l'opinion de Cajetan était un préjugé en faveur de ses explosions, le concile n'aurait pas pu recevoir ces livres, ce qui est évidemment faux, puisque vous-même vous les recevez.

II. Vous voyez donc, Monsieur, que dans l'argument que vous croyez sans réplique, vous avez posé d'abord ce faux principe, qu'il n'est pas permis de passer pour certainement canonique un livre dont il aurait été autrefois permis de douter.

III. J'ajoute que, dans tous vos autres arguments, vous tombez dans le défaut de prouver trop, qui est le plus grand où puisse tomber un théologien et même un dialecticien et un philosophe, puisqu'il ôte toute la justesse de la preuve, et se tourne contre soi-même. J'ajoute encore que vous ne donnez en effet aucun principe certain pour juger de la canonicité des saints livres. Celui que vous proposez comme constamment reçu par toute l'ancienne Eglise pour les livres de l'Ancien Testament, qui est de ne recevoir que les livres qui sont contenus dans le canon des Hébreux, n'est rien moins que constant et universel; puisque le plus ancien canon que vous proposez, qui est celui de Méliton chez Eusèbe [1], ne contient pas le *Livre d'Esther*, quoique constamment reçu dans le canon des Hébreux.

IV. Après le canon de Méliton, le plus ancien que vous produisiez est celui du concile de Laodicée [2] : mais si vous aviez marqué que ce concile a mis dans son canon *Jérémie* avec *Baruch*, les *Lamentations*, l'Epître de ce prophète, où l'on voit avec les *Lamentations*, qui sont dans l'hébreu, deux livres qui ne se trouvent que dans le grec, on aurait vu que la règle de ce concile n'était pas le canon des Hébreux.

V. Le concile de Laodicée était composé de plusieurs provinces d'Asie. On voit donc par là le principe, non pas seulement de quelques particuliers, mais encore de plusieurs Eglises, et même de plusieurs provinces.

VI. Le même concile ne reçoit pas l'*Apocalypse*, que nous recevons tous également, encore qu'il fût composé de tant d'Eglises d'Asie, et même de l'Eglise de Laodicée, qui était une de celles à qui cette divine révélation était adressée[3]. Nonobstant cette exclusion, la tradition plus universelle l'a emporté. Vous ne prenez donc pas pour règle le canon de Laodicée, et vous ne tirez

[1] *Lettre de Leibnitz du* 21 *juin* 1701.

[1] *Eus.*, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 26. — [2] *Conc. Laod.*, can. 60; *Labb.*, tom. I, col. 151. — [3] *Apoc.*, III, 14.

pas à conséquence cette exclusion de l'*Apocalypse*.

VII. Vous produisez le dénombrement de saint Athanase dans le fragment précieux d'une de ses *Lettres pascales* [1], et l'abrégé ou synopse de l'Ecriture [2], ouvrage excellent attribué au même Père : mais si vous aviez ajouté que dans ce fragment le *Livre d'Esther* ne se trouve pas au rang des canoniques, le défaut de votre preuve eût sauté aux yeux.

VIII. Il est vrai que sur la fin il ajoute que, pour une plus grande exactitude, il remarquera d'autres livres qu'on lit aux catéchumènes par l'ordre des Pères, quoiqu'ils ne soient pas dans le canon, et qu'il compte parmi ces livres celui d'*Esther*. Mais il est vrai aussi qu'il y compte en même temps la *Sagesse* de Salomon, la *Sagesse* de Sirach, *Judith* et *Tobie*. Je ne parle pas de deux autres livres dont il fait encore mention, ni de ce qu'il dit des apocryphes inventés par les hérétiques, en confirmation de leurs erreurs.

IX. Pour la *Synopse*, qui est un ouvrage qu'on ne juge pas indigne de saint Athanase, encore qu'il n'en soit pas, nous y trouvons en premier lieu avec *Jérémie, Baruch*, les *Lamentations* et la lettre qui est à la fin de *Baruch* [3], comme un ouvrage de Jérémie : d'où je tire la même conséquence que du canon de Laodicée.

X. En second lieu, *Esther* y est : mais non pas parmi les vingt-deux livres du canon. L'auteur la met à la tête des livres de *Judith*, de *Tobie*, de la *Sagesse* de Salomon, et de celle de Jésus, fils de Sirach [4]. Quoiqu'il ne compte pas ces livres parmi les vingt-deux livres canoniques, il les range parmi les livres du Vieux Testament qu'on lit aux catéchumènes : sur quoi je vous laisse à faire telle reflexion qu'il vous plaira. Il me suffit de vous faire voir qu'il les compte avec *Esther*, et leur donne la même autorité.

XI. Vous alléguez le dénombrement de saint Grégoire de Nazianze, et l'Iambique III du même saint à Séleucus, que vous attribuez à Amphiloque [5]. Vous deviez encore ajouter que saint Grégoire de Nazianze omet le *Livre d'Esther*, comme avait fait Méliton, avec l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, et laisse parmi les livres douteux ceux qu'il n'a pas dénommés.

XII. L'Iambique que vous donnez à Amphiloque, après le dénombrement des livres de l'Ancien Testament, remarque que quelques-uns y ajoutent le livre d'Esther ; le laissant par ce moyen en termes exprès, parmi les douteux. Quant à l'*Epître aux Hébreux*, il la reçoit, en observant que quelques-uns ne l'admettent pas : mais pour ce qui est de l'*Apocalypse*, il dit que la plupart la rejettent.

XIII. Je vous laisse à juger à vous-même de ce qu'il faut penser de l'omission du *Livre d'Esther*, que vous dites faite par mégarde, et par la négligence des copistes dans le dénombrement de Méliton [1]. Faible dénoûment s'il en fut jamais, puisque les passages de saint Athanase, de la *Synopse*, et de saint Grégoire de Nazianze, avec celui d'Amphiloque, font voir que cette omission avait du dessein, et ne doit pas être imputée à la méprise à laquelle vous avez recours sans fondement. Ainsi le *Livre d'Esther*, que vous recevez pour constamment canonique, demeure, selon vos principes, éternellement douteux, et vous ne laissez aucun moyen de le rétablir.

XIV. Vous répondez, en un autre endroit, que ce qui pouvait faire difficulté sur le livre d'Esther, c'étaient les additions : sans songer que, par la même raison, il aurait fallu laisser hors du canon *Daniel* comme *Esther*.

XV. Vous faites beaucoup valoir le dénombrement de saint Epiphane [2], qui dans les livres des poids et des mesures, et encore dans celui des hérésies, se réduit au canon des Hébreux pour les livres de l'Ancien Testament.

Mais vous oubliez dans cette même hérésie 76, qui est celle des anoméens, l'endroit où ce Père dit nettement à l'hérésiarque Aétius [3], « que, s'il avait lu les vingt-deux livres de l'Ancien Testament, depuis la *Genèse* jusqu'au temps d'*Esther*, les quatre Evangiles, les quatorze Epîtres de saint Paul, avec les sept catholiques et l'*Apocalypse de saint Jean*, ensemble les livres de la *Sagesse* de Salomon, et de *Jésus fils de Sirach*, enfin tous les livres de l'Ecriture, il se condamnerait lui-même » sur le titre qu'il donnait à Dieu pour ôter la divinité à son Fils unique. Il met donc dans le même rang, avec les saints livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, les deux livres de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique* : et encore qu'il ne les compte pas avec les vingt-deux qui composent le canon primitif, qui est celui des Hébreux, il les emploie également, comme les autres livres divins, à convaincre les hérétiques.

XVI. Toutes vos règles sont renversées par ces dénombrements des livres sacrés. Vous les employez à établir que la règle de l'ancienne Eglise pour les livres de l'Ancien Testament, est le canon des Hébreux : mais vous voyez au contraire que ni on ne met dans le canon tous les livres qui sont dans l'hébreu, ni on n'en exclut tous

[1] Num. 74 ; *S. Athan. Fragm.*, t. I, par. II ; *Epist. fest.*, *ibid.* p. 962 et seq. — [2] Tom. II. — [3] *Ibid.*— [4] *Ibid.*— [5] Num. 74; *Greg. Nazianz.*, car. 33, ed. 1630.

[1] *Sap., Lett. du* 24 *mai* 1700.— [2] Num. 78. — [3] *Epiph.*, hæer 76, c. 5, tom I.

ceux qui ne se trouvent que dans le grec; et qu'encore qu'on ne mette pas certains livres dans le canon primitif, on ne laisse pas d'ailleurs de les employer comme livres divinement inspirés, pour établir les vrais dogmes et condamner les mauvais.

XVII. Votre autre règle tombe encore, qui consiste à ne recevoir que les livres qui ont toujours été reçus d'un consentement unanime, puisque vous recevez vous-même des livres que le plus grand nombre en certains pays, et des provinces entières avaient exclus.

XVIII. Je ne répéterai pas ce que j'ai dit d'Origène dans ma lettre du 9 janvier 1700 [1], et que vous avez laissé passer sans contradiction dans votre lettre du 14 mai 1700 [2], en répondant seulement que c'est là quelque chose de particulier. Mais, quoi qu'il en soit, il y a ceci de général dans un auteur si ancien et si savant, que les Hébreux ne sont pas à suivre dans la suppression qu'ils ont faite de ce qui ne se trouve que dans le grec, et qu'en cela il faut préférer l'autorité des Chrétiens; ce qui est décisif pour notre cause.

XIX. Pendant que nous sommes sur Origène, vous m'accusez du même défaut que je vous objecte, qui est celui de prouver trop; et vous soutenez que les citations si fréquentes, dans les ouvrages de ce grand homme, de ces livres contestés, aussi bien que celles de saint Clément Alexandrin, de saint Cyprien et de quelques autres, ne prouvent rien, parce que le même Origène a cité le *Pasteur*, livre si suspect. C'est, Monsieur, ce qui fait contre vous, puisqu'en citant le *Pasteur*, il y ajoute ordinairement cette exception : *Si cui tamen libellus ille suscipiendus videtur*; restriction que je n'ai pas remarqué qu'il ajoutât, lorsqu'il cite *Judith*, *Tobie* et le *Livre de la Sagesse*; comme on le peut remarquer en plusieurs endroits, et notamment dans ses homélies 27 et 33 sur les *Nombres*, où les trois livres qu'on vient de nommer sont allégués sans exception, et en parallèle avec les livres d'*Esther*, du *Lévitique* et des *Nombres*, et même avec l'Evangile et les Epîtres de saint Paul.

XX. Vous aviez comme supposé votre principe, dès votre lettre du 11 décembre 1699; et je vous avais représenté par ma réponse du 9 janvier 1700, nº 55, que cette difficulté vous était commune avec nous; puisque vous receviez pour certainement canoniques l'*Epître aux Hébreux* et les autres, dont vous voyez aussi bien que moi qu'on n'a pas plus été toujours d'accord que de la *Sagesse*, etc.

XXI. Si je voulais dire, Monsieur, que c'est là un raisonnement sans réplique, je le pourrais démontrer par la nullité évidente de vos réponses dans votre lettre du 14 mai 1700.

XXII. Vous en faites deux : la première dans l'endroit de cette lettre [1], où vous parlez en cette sorte : « Il y a plusieurs choses à répondre; car premièrement les protestants ne demandent pas que les vérités de foi aient toujours prévalu, ou qu'elles aient toujours été reçues généralement. » Dites-moi donc, je vous prie, quelle règle se proposent vos Eglises sur la réception des Ecritures canoniques? En savent-elles plus que les autres, pour les discerner? Voudront-elles avoir recours à l'inspiration particulière des prétendus réformés, c'est-à-dire à leur fanatisme? C'est, Monsieur, ce que je vous laisse à considérer, et je vous dirai seulement que votre réponse est un manifeste abandonnement du principe que vous aviez posé comme certain et commun, dans votre lettre du 11 décembre 1699, qui a été le fondement de tout ce que nous avons écrit depuis.

XXIII. Je trouve une autre réponse dans la même lettre du 15 mai 1700 [2], où vous parlez ainsi : « Il y a bien de la différence entre la doctrine constante de l'Eglise ancienne, contraire à la pleine autorité des livres de l'Ancien Testament, qui sont hors du canon des Hébreux, et entre les doutes particuliers que quelques-uns ont formés contre l'*Epître aux Hébreux* et contre l'*Apocalypse*; outre qu'on peut nier qu'elles soient de saint Paul ou de saint Jean, sans nier qu'elles sont divines. »

XXIV. Mais vous voyez bien, en premier lieu, que ceux qui n'admettaient pas l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, ne leur ôtaient pas seulement le nom de saint Paul ou de saint Jean, mais encore leur canonicité; et en second lieu, qu'il ne s'agit point ici d'un doute particulier, mais du doute de plusieurs Eglises, et souvent même de plusieurs provinces.

XXV. Convaincu par ces deux réponses, que vous avez pu aisément prévoir, vous n'en avez plus que de dire [3] : « que quand on accorderait chez les protestants qu'on n'est pas obligé, sous anathème, de reconnaître ces deux livres (l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*) comme divins et infaillibles, il n'y aurait pas grand mal. » Ainsi, plutôt que de conserver les livres de la *Sagesse* et les autres, vous aimez mieux consentir à noyer sans ressource l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, et par la même raison les Epîtres de saint Jacques, de saint Jean et de saint Jude. Le *Livre d'Esther* sera entraîné par la même conséquence. Vous ne ferez point de scrupule de laisser perdre aux enfants de Dieu tant d'oracles de leur Père

[1] Num. 10. — [2] Num. 41.

[1] Num. 43. — [2] *Ibid.* — [3] Num. 44.

céleste, à cause qu'on aura souffert à Cajetan, et à quelques autres, de ne les pas recevoir. On n'osera plus réprimer Luther, qui a blasphémé contre l'*Epître de saint Jacques*, qu'il appelle une *épître de paille*. Il faudra laisser dire impunément, à tous les esprits libertins, ce qui leur viendra dans la pensée contre deux livres aussi divins que sont l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse*, et l'on en sera quitte pour dire, comme vous faites en ce lieu, « que le moins d'anathèmes qu'on peut, c'est le meilleur. »

XXVI. L'Eglise catholique raisonne sur de plus solides fondements, et met les doutes sur certains livres canoniques au rang de ceux qu'elle a soufferts sur tant d'autres matières, avant qu'elles fussent bien éclaircies et bien décidées par le jugement exprès de l'Eglise.

XXVII. Vous avez peine à reconnaître l'autorité de ces décisions. Vous comptez pour innovations, lorsqu'on passe en articles des points qu'on ne souffre plus qui soient contestés par ceux qu'on souffrait auparavant. Par là vous rejetez la doctrine constante et indubitable que j'avais tâché d'expliquer par ma lettre du 30 janvier 1700, à laquelle vous voulez bien que je vous renvoie, puisque, après l'avoir laissée sans contradiction, vous déclarez, sur la fin de votre lettre du 24 mai 1700, qu'au fond elle ne doit point nous arrêter.

XXVIII. Aussi cette doctrine est-elle certaine parmi les Chrétiens. Personne ne trouve la rebaptisation aussi coupable dans saint Cyprien, qu'elle l'a été dans les donatistes depuis la décision de l'Eglise universelle. Ceux qni ont favorisé les pélagiens et les demi-pélagiens, avant les définitions de Carthage, d'Orange, etc., sont excusés, et non pas ceux qui l'ont fait depuis. Il en est ainsi des autres dogmes. Les décisions de l'Eglise, sans rien dire de nouveau, mettent dans la chose une précision et une autorité à laquelle il n'est plus permis de resister.

XXIX. Quand donc on demande ce que devient cette maxime : Que la foi est enseignée *toujours*, *partout* et *par tous*, il faut entendre ce *tous*, du gros de l'Eglise, et je m'assure, Monsieur, que vous-même ne feriez pas une autre réponse à une pareille demande.

XXX. Il n'y a plus qu'à l'appliquer à la matière que nous traitons. L'Eglise catholique n'a jamais cru que le canon des Hébreux fût la seule règle, ni que, pour exclure certains livres de l'Ancien Testament de ce canon, qu'on appelait le canon par excellence, parce que c'était le premier et le primitif, on eût eu intention pour cela de les rayer du nombre des livres que le Saint-Esprit a dictés. Elle a donc porté ses yeux sur toute la tradition, et par ce moyen, elle a aperçu que tous les livres qui sont aujourd'hui dans son canon ont été communément, et dès l'origine du christianisme, cités même en confirmation des dogmes les plus essentiels de la foi, par la plupart des saints Pères. Ainsi elle a trouvé dans saint Athanase, au livre *Contre les Gentils*, la *Sagesse* citée en preuve indifféremment avec les autres Ecritures. On trouve encore, dans sa première lettre à *Sérapion*, aussi bien qu'ailleurs, le *Livre de la Sagesse* cité sans distinction avec les livres les plus authentiques, en preuves certaine de l'égalité des attributs du Saint-Esprit avec ceux du Père et du Fils, pour en conclure la divinité. On trouvera le même argument dans saint Grégoire de Nazianze et dans les autres saints. Nous venons d'ouïr la citation de saint Epiphane contre l'hérésie d'Aétius, qui dégradait le Fils de Dieu. Nous avons vu, dans les lettres du 9 et du 30 janvier 1700, celle de saint Augustin contre les semi-pélagiens, et il y faudra bientôt revenir. Nous produirons aisément beaucoup d'exemples semblables.

XXXI. Pour marcher plus sûrement, on trouve encore des canons exprès et authentiques, où ces livres sont rédigés. C'est le Pape saint Innocent, qui, consulté par saint Exupère, a instruit en sa personne toute l'Eglise gallicane de leur autorité, sans les distinguer des autres. C'est le troisième concile de Carthage, qui, voulant laisser à toute l'Afrique un monument éternel des livres qu'elle avait reconnus de tout temps, a inséré dans son canon ces mêmes livres sans en excepter un seul, avec le titre d'*Ecritures canoniques*[1]. On n'a plus besoin de parler du concile romain sous le Pape Gélase ; il faut seulement remarquer que, s'il ne nomme qu'un livre des *Machabées*, c'est visiblement au même sens que, dans la plupart des canons, les deux livres des *Paralipomènes* ne sont comptés que pour un, non plus que *Néhémias* et *Esdras*, et beaucoup d'autres ; à cause, comme saint Jérôme l'a bien remarqué[2], qu'on en faisait un même volume ; ce qui peut d'autant plutôt être arrivé aux deux livres des *Machabées*, que, dans le fond, ils ne font ensemble qu'une même histoire.

XXXII. Vous voulez nous persuader que, sous le nom d'Ecriture canonique, on entendait souvent en ce temps les Ecritures qu'on lisait publiquement dans l'Eglise, encore qu'on ne leur donnât pas une autorité inviolable ; mais le langage commun de l'Eglise s'oppose à cette pensée dont aussi il ne paraît aucun témoignage au milieu de tant de passages que vous produisez.

[1] *Conc. Carth.*, conc. III, can. 47; *Lab.*, tom. II, col. 1177. — [2] *Hier.*, ep. 50, *ad Paul.*, t. IV, par, II.

XXXIII. Je ne sais quelle conséquence vous voulez tirer, du 24 mai 1700, des paroles de saint Innocent I[er], qui ajoute au dénombrement des Ecritures la condamnation expresse des apocryphes : *Si qua sunt alia, non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda.* Voici comment vous vous en expliquez [1] : « En considérant ces paroles, qui sont celles qu'on vient d'entendre, on voit clairement son but, qui est de faire un canon des livres que l'Eglise reconnaît pour authentiques, et qu'elle fait lire publiquement comme faisant partie de la Bible. Ainsi ce canon devait comprendre tant les livres théopneustes ou divinement inspirés, que les livres ecclésiastiques, pour les distinguer tous ensemble des livres apocryphes, plus spécialement nommés ainsi ; c'est-à-dire de ceux qui devaient être cachés et défendus comme suspects. »

XXXIV. J'avoue bien la distinction des livres apocryphes, qu'on défendait expressément comme suspects, ou, ainsi que nous l'avons vu dans le fragment de saint Athanase [2], comme inventés par les hérétiques. Ceux-ci devaient être spécialement condamnés, comme ils le sont par saint Innocent. On pouvait aussi rejeter et en un sens condamner les autres, en tant qu'on les aurait voulu égaler aux livres canoniques; mais quant à la distinction des livres authentiques, et qui faisaient partie de la Bible, d'avec les livres divinement inspirés, je ne sais où vous l'avez prise; et pour moi, je ne la vois nulle part. Car aussi quelle autorité avait l'Eglise de faire que des livres, selon vous, purement humains et nullement infaillibles, fussent authentiques et méritassent d'être partie de la Bible [3]? Quelle est l'authenticité que vous leur attribuez, s'il n'est pas indubitable qu'ils sont sans erreur? L'Eglise les déclare utiles, dites-vous; mais tous les livres utiles font-ils partie de la Bible, et l'approbation de l'Eglise les peut-elle rendre authentiques? Tout cela ne s'entend pas; et il faut dire qu'être authentique, c'est, selon le langage du temps, être reçu en autorité comme Ecritures divines. Je ne connais aucun livre qui fasse partie de la Bible, que les livres divinement inspirés, dont la Bible est le recueil. Les apocryphes qu'on a jugés supportables, comme pourrait être la prière de Manassès avec le *III*[e] et le *IV*[e] *Livre d'Esdras*, sont bien aujourd'hui attachés à la Bible; mais ils n'en sont pas pour cela réputés partie, et la distinction en est infinie. Il en était de même dans l'ancienne Eglise, qui aussi ne les a jamais mis au rang des Ecritures canoniques dans aucun dénombrement.

XXXV. Je n'entends pas davantage votre distinction, de la manière que vous la posez, entre les livres que vous appelez ecclésiastiques, et les livres vraiment canoniques. Dans le livre que saint Jérôme a composé, *De scriptoribus ecclesiasticis*, il a compris les apôtres et les évangélistes sous ce titre. Il est vrai qu'on peut distinguer les auteurs purement ecclésiastiques d'avec les autres. Mais vous ne montrerez jamais que la *Sagesse* et les autres livres dont il s'agit soient appelés purement ecclésiastiques. Si vous voulez dire qu'on lisait souvent dans les Eglises des livres qui n'étaient pas canoniques, mais qu'on pouvait appeler simplement ecclésiastiques, comme les Actes des Martyrs, j'en trouve bien la distinction dans le canon 47 du concile III de Carthage; mais j'y trouve aussi que ce n'est point en ce rang qu'on mettait la *Sagesse* et les autres livres de cette nature, puisqu'ils sont très-expressément nommés canoniques, et que le concile déclare en termes formels que ceux qui sont compris dans son canon, parmi lesquels se trouvent ceux-ci en parfaite égalité, sont les seuls qu'on lit sous le titre de canoniques, *Sub titulo canonicæ Scripturæ.*

XXXVI. Je ne puis donc dire autre chose sur votre distinction de livre inspiré de Dieu et de livre authentique, et qui fasse partie de la Bible, sinon qu'elle est tout-à fait vaine, et qu'ainsi, en rangeant les livres dont vous contestez l'autorité, au nombre des authentiques et faisant partie de la Bible, au fond vous les faites vous-même véritablement des livres divins ou divinement inspirés et parfaitement canoniques.

XXXVII. Saint Augustin, qui était du temps et qui vit tenir le concile de Carthage, s'il n'y était pas en personne, a fait deux choses: l'une de mettre lui-même ces livres au rang des Ecritures canoniques [1]; l'autre de répéter trente fois que les Ecritures canoniques sont les seules à qui il rend cet honneur de les croire exemptes de toute erreur, et de n'en révoquer jamais en doute l'autorité [2]; ce qui montre l'idée qu'il avait, et qu'on avait de son temps, du mot d'Ecritures canoniques.

XXXVIII. Cependant c'est saint Augustin que vous alléguez dans votre lettre du 24 mai 1700 [3], pour témoin de ce langage que vous attribuez à l'Eglise. Voyons donc si vos passages seront sans réplique. « L'écriture des *Machabées,* » dit saint Augustin [4], n'est pas chez les juifs comme la Loi et les Prophètes; mais l'Eglise l'a reçue avec utilité, pourvu qu'on la lise sobrement. La *Sagesse*, et l'*Ecclésiastique* ne sont pas de Salomon;

[1] *Lettre du* 14 *mai* 1700, *n.* 20.

[1] Lib. II *De doct. Christ.*, c. 8, n. 12 et 13. — [2] *Vid.* epist. 82, al. 19, n. 2 et 3, t. II. — [3] Num. 9 et suiv. — [4] *Aug.*, l. II *Cont. Gaud.*, c. 23; *idem, De civ.*, l. XVII, c. 20; *ibid.*, l. XIII, c. 19, ubi sup.

mais l'Eglise, principalement celle d'Occident, les a reçus anciennement en autorité. Les temps du second temple ne sont pas marqués dans les saintes Ecritures, qu'on appelle canoniques ; mais dans les livres des *Machabées*, qui sont tenus pour canoniques, non par les juifs, mais par l'Eglise, à cause des admirables souffrances de certains martyrs. »

XXXIX. Je vois, Monsieur, dans tous ces passages, qu'on appelle particulièrement *canoniques*, les livres deu canon des Hébreux, à cause que c'est le premier et le primitif, comme il a déjà été dit : pour les autres, qui sont reçus anciennement en autorité par l'Eglise, je vois aussi l'occasion qui l'y a rendue attentive, et qu'il faut lire avec quelque circonspection, à cause de certains endroits qui, mal entendus, pourraient paraître suspects, mais que leur canonicité consiste précisément en ce qu'on les lit dans l'Eglise, sans avoir dessein d'en recommander l'autorité comme inviolable ; c'est de quoi saint Augustin ne dit pas un mot.

XL. Et je vous prie, Monsieur, entendons de bonne foi quelle autorité saint Augustin veut donner à ces livres : premièrement, vous auriez pu nous avertir qu'au même lieu que vous alléguez [1] pour donner atteinte à la *Sagesse* et à l'*Ecclésiastique*, saint Augustin prétend si bien que ces livres sont prophétiques, qu'il en rapporte deux prophéties très-claires et très-expresses ; l'une, de la passion du Fils de Dieu ; l'autre, de la conversion des gentils. Je n'ai pas besoin de les citer ; elles sont connues, et il me suffit de faire voir que ce Père, bien éloigné de mettre leur canonicité en ce qu'on les lisait dans l'Eglise, comprenait au contraire, que, de tout temps, comme il le remarque, on les lisait dans l'Eglise, à cause qu'on les y avait regardés comme prophétiques.

XLI. Venons à l'usage qu'il fait de ces livres, puisque c'est la meilleure preuve du sentiment qu'il en avait. Ce n'est pas pour une fois seulement, mais par une coutume invariable, qu'il les emploie pour confirmer les vérités révélées de Dieu et nécessaires au salut, par autorité infaillible. Nous avons vu son allégation du *Livre de la Sagesse*. Il a cité avec le même respect l'*Ecclésiastique*, pour établir le dogme important du libre arbitre, et il fait marcher ce livre indistinctement comme Moïse et les *Proverbes* de Salomon, avec cet éloge commun à la tête, « Dieu nous a révélé, par ses Ecritures, qu'il faut croire le libre arbitre ; et je vais vous représenter ce qu'il en a révélé par la parole, non des hommes, mais de Dieu. *Non humano eloquio, sed divino* [1]. Vous voyez donc que s'il a cité le *Livre de la Sagesse* et celui de l'*Ecclésiastique* ce n'est pas en passant ou par mégarde, mais de propos délibéré, et parce que chez lui c'était un point fixe de se servir authentiquement des livres du second canon, ainsi que des autres.

XLII. C'est dans ces derniers ouvrages qu'il a parlé le plus ferme sur ce sujet : c'est-à-dire qu'il allait toujours se confirmant de plus en plus dans la tradition ancienne, et que, plus il se consommait dans la science ecclésiastique, plus aussi il faisait valoir l'autorité de ces livres.

XLIII. Ce qu'il y a ici de plus remarquable ; c'est qu'il s'attacha à soutenir la divinité du *Livre de la Sagesse*, après qu'elle lui eut été contestée par les fauteurs du demi-pélagianisme, et qu'au lieu de lâcher pied, ou de répondre en hésitant, il n'en parla que d'un ton plus ferme.

XLIV. Après cela, Monsieur, pouvez-vous être content de votre réponse, lorsque vous dites, dans votre même lettre du 24 mai 1700 [2], que saint Augustin a parlé si ferme de l'autorité de la *Sagesse* dans la chaleur de son apologie, pendant que vous voyez si clairement que ce n'est pas ici une affaire de chaleur, mais de dessein et de raison, puisque ce grand homme ne fait que marcher sur les principes qu'il avait toujours soutenus, et dans lesquels il s'affermissait tous les jours, comme on fait dans les vérités bien entendues ?

XLV. Vous remarquez qu'il n'a pas dit que ce livre fût égal aux autres, ce qu'il aurait fallu dire s'il eût été des sentiments tridentins. Mais ne voit-on pas l'équivalent dans les paroles où il inculque avec tant de force qu'on fait injure à ce livre lorsqu'on lui conteste son autorité, puisqu'il a été écouté comme un témoignage divin ? Rapportons ces propres paroles : « On a cru, » dit-il [3], « qu'on n'y écoutait autre chose qu'un témoignage divin, » sans qu'il y eût rien d'humain mêlé dedans. Mais encore, qui en avait cette croyance ? les évêques et tous les chrétiens, jusqu'au dernier rang des laïques, pénitents et catéchumènes. On eût induit les derniers à erreur, si on leur eût donné comme purement divin ce qui n'était pas dicté par le Saint-Esprit, et si l'on eût fait de l'autorité divine de ce livre comme une partie du Catéchisme. Après cela, Monsieur, permettez que je vous demande si c'est là ce que disent les protestants ; et si vous pouvez concilier l'autorité de ces livres, purement ecclésiastique et humaine, et nullement infaillible, que vous leur donnez, avec celle d'un

[1] *De civit.* l. XVIII, c. 20, sup.

[1] *De gratia et lib. arbit.*, c. 2, n. 2, t. X. — [2] Num. 103. — [3] *Aug. De prædest. sanct.*, cap. 14, ubi supra.

gtémoinage divin, unanimement reconnu par tous les ordres de l'Eglise, que saint Augustin leur attribue. C'est ici que j'espère tout de votre candeur, sans m'expliquer davantage.

XLVI. En un mot, saint Augustin ayant distingué, comme on a vu ci-dessus [1], aussi clairement qu'il a fait, la déférence qu'il rend aux auteurs qu'il appelle ecclésiastiques, *ecclesiastici tractatores,* et celle qu'il a pour les auteurs des Ecritures canoniques, en ce qu'il regarde les uns comme capables d'errer, et les autres non*:* dès qu'il met ces livres au-dessus des auteurs ecclésiastiques, et qu'il ajoute que ce n'est pas lui qui leur a donné ce rang, » mais les docteurs les plus proches du temps des apôtres, « *temporibus proximi apostolorum ecclesiastici tractatores,* il est plus clair que le jour qu'il ne leur peut donner d'autre autorité que celle qui est supérieure à tout entendement humain, c'est-à-dire toute divine et absolument infaillible.

XLVII. Vous pouvez voir ici, encore une fois, ce qui a été démontré ci-dessus [2], combien vous vous éloignez de la vérité, en nous disant qu'en ce temps le *Livre de la Sagesse* et les autres étaient mis simplement au rang des livres ecclésiastiques ; puisque vous voyez si clairement saint Augustin, auteur de ce temps, les élever au-dessus de tous les livres ecclésiastiques, jusqu'au point ne n'y écouter qu'un témoignage divin ; ce que ce Père n'a dit ni pu dire d'aucun de ceux qu'il appelle *ecclésiastiques*, à l'autorité desquels il ne se croit pas obligé de céder.

XLVIII. Quand vous dites, dans votre même lettre du 24 mai 1700 [3], qu'il reconnaît dans ces livres seulement l'autorité de l'Eglise, et nullement celle d'une révélation divine, peut-être n'auriez-vous point regardé ces deux autorités comme opposées l'une à l'autre, si vous aviez considéré que le principe perpétuel de saint Augustin est de reconnaître sur les Ecritures l'autorité de l'Eglise, comme la marque certaine de la révélation, jusqu'à dire, comme vous savez aussi bien que moi, qu'il ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise catholique ne l'y portait [4].

XLIX. Que s'il a dit souvent avec tout cela, comme vous l'avez remarqué, qu'on ne cite pas ces livres que les Hébreux n'ont pas reçus dans leur canon, avec la même force que ceux dont personne n'a jamais douté, j'en dirai bien autant moi-même, et je n'ai pas feint d'avouer que les livres du premier canon sont, en effet, encore aujourd'hui cités par les Catholiques avec plus de force et de conviction; parce qu'ils ne sont contestés ni par les Juifs, ni par aucun Chrétien, orthodoxe ou non, ni enfin par qui que ce soit : ce qui ne convient pas aux autres. Mais si vous concluez de là que ces livres ne sont donc pas véritablement canoniques, les regardant en eux-mêmes, vous vous sentirez forcé, malgré vous, à rejeter la parfaite canonicité de l'*Apocalypse* et de l'*Epître aux Hébreux*, sous prétexte qu'on n'a pas toujours également produit ces divins livres comme canoniques.

L. Puisque vous appuyez tant sur l'autorité de saint Jérôme, voulez-vous que nous prenions au pied de la lettre ce qu'il dit si positivement en plusieurs endroits ? « Que la coutume des Latins ne reçoit pas l'*Epître aux Hébreux* parmi les Ecritures canoniques : » *Latina consuetudo inter canonicas Scripturas non recipit* [1] ? A la rigueur le discours ne sera pas véritable. Le torrent des Pères latins comme des grecs cite l'*Epître aux Hébreux* comme canonique, dès le temps de saint Jérôme et auparavant. Faudra-t-il donc démentir un fait constant ? ou plutôt ne faudra-t-il pas réduire à un sens tempéré l'exagération de saint Jérôme ? Venons à quelque chose de plus précis. Quand saint Augustin, quand les autres Pères, et ce qu'il ya de plus fort, quand les Papes et les conciles ont reçu authentiquement ces livres pour canoniques, saint Jérôme avait déjà écrit qu'ils n'étaient pas propres, en matière contentieuse, à confirmer les dogmes de la foi ; mais l'Eglise, qui dans le fait voyait en tant d'autres, les plus anciens, les plus éminents en doctrine, et en si grand nombre, une pratique contraire, n'a-t-elle pas pu expliquer bénignement saint Jérôme, en reconnaissant dans les livres du premier canon une autorité plus universellement reconnue, et que personne ne récusait ? ce qui est vrai en un certain sens encore à présent, comme on vient de le voir, et ce que les Catholiques ne contestent pas.

LI. On pourra donc dire que le discours de saint Jérôme est recevable en ce sens, d'autant plus que ce grand homme a comme fourni une réponse contre lui-même, en reconnaissant que le concile de Nicée avait compté le *Livre de Judith* parmi les saintes Ecritures [2], encore qu'il ne fût pas du premier canon.

LII. Vous conjecturez que ce grand concile aura cité ce livre en passant, sous le nom de sainte Ecriture, comme le même concile, à ce que vous dites, Monsieur (car je n'en ai point trouvé le passage), ou quelques autres auteurs auront cité le *Pasteur*, ou bien comme saint

[1] Num. 23. — [2] Num. 30. — [3] Num. 102. — [4] *S. Aug., Cont. epist. fundam.*, c. 5, n. 6, t. VIII.

[1] *In Isai.* VI et XIII inter *Epist. crit.*; *Epist. ad Dard.*, tom. II et lib. II *in Zachar.*, tom. III. — [2] *Præf. in Judith.*, tom. I.

Ambroise a cité le *IVe Livre d'Esdras*. Mais je vous laisse encore à juger si une citation de cette sorte remplit la force de l'expression, où l'on énonce que le concile de Nicée a compté le *Livre de Judith* parmi les saintes Ecritures. Que si vous me demandez pourquoi donc il hésite encore, après un si grand témoignage, à recevoir ce livre en preuve sur les dogmes de la foi, je vous répondrai que vous avez le même intérêt que moi à adoucir ses paroles par une interprétation favorable, pour ne le pas faire contraire à lui-même. Au surplus, je me promets de votre candeur que vous m'avouerez que le *Pasteur*, et encore moins le *IVe Livre d'Esdras*, n'ont été cités ni pour des points si capitaux, ni si généralement, ni avec la même force, que les livres dont il s'agit. Nous avons remarqué comment Origène cite le livre du *Pasteur* [1]. Il est vrai que saint Athanase cite quelquefois ce livre : mais il ne faut pas oublier comment ; car au lieu qu'il cite partout le *Livre de la Sagesse* comme l'Ecriture sainte, il se contente de dire: *le Pasteur*, *le très-utile livre du Pasteur*. Du moins est-il bien certain que jamais, ni en Orient ni en Occident, ni en particulier, ni en public, on n'a compris ces livres dans aucun canon ou dénombrement des Ecritures. Cet endroit est fort décisif pour empêcher qu'on ne les compare avec des livres qu'on trouve dans les canons si anciens et si authentiques que nous avons rapportés.

LIII. Vous avez vu les canons que le concile de Trente a pris pour modèles. Je dirai à leur avantage qu'il n'y manque aucun des livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Le *Livre d'Esther* y trouve sa place, qu'il avait perdue parmi tant de Grecs : le Nouveau Testament y est entier. Ainsi déjà de ce côté-là les canons que le concile de Trente a suivis sont sans reproche. Quand il les a adoptés, ou plutôt transcrits, il y avait douze cents ans que toute l'Eglise d'Occident, à laquelle depuis plusieurs siècles toute la catholicité s'est réunie, en était en possession, ces canons étaient le fruit de la tradition immémoriale, dès les temps les plus prochains des apôtres, comme il paraît, sans nommer les autres, par un Origène et par un saint Cyprien, dans lequel seul on doit croire entendre tous les anciens évêques et martyrs de l'Église d'Afrique. N'est-ce pas là une antiquité assez vénérable ?

LIV. C'est ici qu'il faut appliquer cette règle tant répétée et tant célébrée par saint Augustin [2] : « Ce qu'on ne trouve pas institué par les conciles, mais reçu et établi de tout temps, ne peut venir que des apôtres. » Nous sommes précisément dans le cas. Ce n'est point le concile de Carthage qui a inventé ou institué son canon des Ecritures, puisqu'il a mis à la tête que c'était celui qu'il avait trouvé de toute antiquité dans l'Eglise. Il était donc de tout temps ; et quand saint Cyprien, quand Origène, quand saint Clément d'Alexandrie, quand celui de Rome, car comme les autres il a cité ces livres en autorité ; en un mot, quand tous les autres ont concouru à les citer comme on a vu, c'était une impression venue des apôtres, et soutenue de leur autorité, comme les autres traditions non écrites, que vous avez paru reconnaître dans votre lettre du 1er décembre 1699, comme je l'ai remarqué dans les lettres que j'écrivis en réponse.

LV. Cette doctrine doit être commune entre nous ; et si vous n'y revenez entièrement, vous voyez que non-seulement les conciles seront ébranlés, mais encore que le canon même des Ecritures ne demeurera pas en son entier.

LVI. Cependant c'est pour un canon si ancien, si complet, et de plus venu d'une tradition immémoriale, qu'on accuse d'innovation les Pères de Trente ; au lieu qu'il faudrait louer leur vénération et leur zèle pour l'antiquité.

LVII. Que s'il n'y a point d'anathèmes dans ces trois anciens canons, non plus que dans tous les autres, c'est qu'on n'avait point coutume alors d'en appliquer à ces matières, qui ne causaient point de dissension, chaque Eglise lisant en paix ce qu'elle avait accoutumé de lire, sans que cette diversité changeât rien dans la doctrine, et sans préjudice de l'autorité que ces livres avaient partout, encore que tous ne les missent pas dans le canon. Il suffisait à l'Eglise qu'elle se fortifiât par l'usage, et que la vérité prît tous les jours de plus en plus le dessus.

LVIII. Quand on vit à Trente que des livres canonisés depuis tant de siècles, non-seulement n'étaient point admis par les protestants, mais encore en étaient repoussés le plus souvent avec mépris et avec outrage, on crut qu'il était temps de les réprimer, de ramener les Catholiques qui se licenciaient, de venger les apôtres et les autres hommes inspirés dont on rejetait les écrits, et de mettre fin aux dissensions par un anathème éternel.

LIX. L'Eglise est juge de cette matière comme des autres de la foi : c'est à elle de peser toutes les raisons qui servent à éclaircir la tradition, et c'est à elle à connaître quand il est temps d'employer l'anathème qu'elle a dans sa main.

LX. Au reste, je ne veux pas soupçonner que ce soient vos dispositions peu favorables envers les canons de Rome et d'Afrique, qui vous aient porté à rayer ces Eglises du nombre de celles que saint Augustin appelle « les plus savantes,

[1] Sup., n. 19. — [2] Lib. IV *De bapt.*, 24, n. 31, t. IX.

« les plus exactes et les plus graves : DOCTIORES, « DILIGENTIORES, GRAVIORES : » mais je ne puis assez m'étonner que vous ayez pu entrer dans ce sentiment. Où y a-t-il une Eglise mieux instruite en toutes matières de dogmes et de discipline, que celle dont les conciles et les conférences sont le plus riche trésor de la science ecclésiastique, qui en a donné à l'Eglise les plus beaux monuments, qui a eu pour maîtres un Tertullien, un saint Cyprien, un saint Optat, tant d'autres grands hommes, et qui avait alors dans son sein la plus grande lumière de l'Eglise, c'est-à-dire saint Augustin lui-même ? Il n'y a qu'à lire ses livres : « De la doctrine chrétienne, » pour voir qu'il excellait dans la matière des Ecritures comme dans toutes les autres. Vous voulez qu'on préfère les Eglises grecques : à la bonne heure. Recevez donc *Baruch* et la lettre de *Jérémie*, avec celles qui les ont mis dans leur canon. Rendez raison pourquoi il y en a tant qui n'ont pas reçu *Esther*, et cessez de donner pour règle de ces Eglises le canon hébreu où elle est. Dites aussi pourquoi un si grand nombre de ces Eglises ont omis l'*Apocalypse*, que tout l'Occident a reçu avec tant de vénération, sans avoir jamais hésité. Et pour Rome, quand il n'y aurait autre chose que le recours qu'on a eu dès l'origine du christianisme à la foi romaine, et dans les temps dont il s'agit à la fois de saint Anastase, de saint Innocent, de saint Célestin et des autres, c'en est assez pour lui mériter le titre que vous lui ôtez. Mais surtout on ne peut le lui disputer en cette matière, puisqu'il est de fait que tout le concile d'Afrique a recours au Pape saint Boniface II, pour confirmer le canon du même concile sur les Ecritures, comme il est expressément porté dans ce canon même ; ce qui pourtant ne se trouva pas nécessaire, parce qu'apparemment on sut bientôt ce qu'avait fait par avance saint Innocent sur ce point.

LXI. J'ai presque oublié un argument que vous mettez à la tête de votre lettre du 24 mai 1700, comme le plus fort de tous ; c'est que depuis la conclusion du canon des Hébreux sous Esdras, les Juifs ne reconnaissaient plus parmi eux d'inspirations prophétiques ; ce qui même paraît à l'endroit du *Ier Livre des Machabées* [1], où nous lisons ces mots : « Il n'y a point eu de pa« reille tribulation en Israël, depuis le jour « qu'Israël a cessé d'avoir des prophètes. » Mais entendons-nous, et toute la difficulté sera levée ; Israël avait cessé d'avoir des prophètes, c'est-à-dire des prophètes semblables à ceux qui paraissent aux *Livres des Rois*, et qui réglaient en ce temps les affaires du peuple de Dieu, avec des prodiges inouïs et des prédictions aussi étonnantes que continuelles, en sorte qu'on les pouvait appeler, aussi bien qu'Elie et Elisée, « les « conducteurs du char d'Israël [1] ; » je l'avoue : des prophètes, c'est-à-dire, en général, des hommes inspirés qui aient écrit les merveilles de Dieu, et même sur l'avenir ; je ne crois pas que vous-même le prétendiez. Saint Augustin, non content de mettre les livres que vous contestez parmi les livres prophétiques, a remarqué en particulier deux célèbres prophéties dans la *Sagesse* et dans l'*Ecclésiastique*, et celle entre autres de la passion de Notre-Seigneur est aussi expresse que celles de David et d'Isaïe. S'il faut venir à Tobie, on y trouve une prophétie de la fin de la captivité, de la chute de Ninive, et de la gloire future de Jérusalem rétablie [2], qui ravit en admiration tous les cœurs chrétiens ; et l'expression en est si prophétique, que saint Jean l'a transcrite de mot à mot dans l'*Apocalypse* [3]. On ne doit donc pas s'étonner si saint Ambroise appelle Tobie un prophète, et son livre un livre prophétique [4]. C'est une chose qui tient du miracle, et qui ne peut être arrivée sans une disposition particulière de la divine Providence, que les promesses de la vie future, scellées dans les anciens livres, soient développées dans le *Livre de la Sagesse* et dans le martyre des Machabées, avec autant d'évidence que dans l'Evangile ; en sorte qu'on ne peut pas s'empêcher de voir qu'à mesure que les temps de Jésus-Christ approchaient, la lumière de la prédication évangélique commençait à éclater davantage par une espèce d'anticipation.

LXII. Il est pourtant véritable que les Juifs ne purent faire un nouveau canon, non plus qu'exécuter beaucoup d'autres choses encore moins importantes, jusqu'à ce qu'il leur vînt de ces prophètes, du caractère de ceux qui réglaient tout autrefois avec une autorité manifestement divine, et c'est ce qu'on voit dans le *Ier Livre des Machabées* [5]. Si cependant cette raison les empêchait de reconnaître ces livres par acte public, ils ne laissaient pas de les conserver précieusement. Les Chrétiens les trouvèrent entre leurs mains ; les magnifiques prophéties, les martyres éclatants et les promesses si expresses de la vie future qui faisaient partie de la grâce du nouveau Testament, les y rendirent attentifs ; on les lut, on les goûta, on y remarqua beaucoup d'endroits que Jésus-Christ même et ses apôtres semblaient avoir expressément voulu tirer de ces livres, et les avoir cités

[1] *Mach.*, IX, 27.

[1] *IV Reg.*, II, 12 ; XIII, 14. — [2] *Tob.*, XIII, XIV. — [3] *Apoc.*, XXII, 16 et seq. — [4] *S. Ambr.*, *De Tob.*, part. I, n. 1, t. I. — [5] *Mach.*, IV, 46 ; XIV, 41.

secrètement, tant la conformité y paraissait grande. Il ne s'agit pas de deux ou trois mots marqués en passant, comme sont ceux que vous alléguez de l'*Epître de saint Jude :* ce sont des versets entiers tirés fréquemment et de mot à mot de ces livres. Nos auteurs les ont recueillis, et ceux qui voudront les remarquer, en trouveront de cette nature un plus grand nombre et de plus près qu'ils ne pensent. Toutes ces divines conformités inspirent aux plus saints docteurs, dès les premiers temps, la coutume de les citer comme divins, avec la force que nous avons vue. On a vu aussi que cette coutume ne pouvait être introduite ni autorisée que par les apôtres, puisqu'on n'y remarquait pas de commencement. Il était naturel, en cet état, de mettre ces livres dans le canon. Une tradition immémoriale les avait déjà distingués d'avec les ouvrages des auteurs qu'on appelait ecclésiastiques : l'Occident, où nous pouvons dire avec confiance que la pureté de la foi et des traditions chrétiennes s'est conservée avec un état particulier, en fit le canon, et le concile de Trente en a suivi l'autorité.

Voilà, Monsieur, les preuves constantes de la tradition de ce concile. J'aime mieux attendre de votre équité que vous les jugiez sans réplique, que de vous le dire, et je me tiens très-assuré que M. l'abbé de Lokkum ne croira jamais que ce soit là une matière de rupture, ni une raison de vous élever avec tant de force contre le concile de Trente. Je suis, avec l'estime que vous savez, Monsieur, votre très-humble serviteur,

J. Bénigne, *év. de Meaux.*

APPENDICE

ELLIES DUPIN

MÉMOIRE DE CE QUI EST A CORRIGER

DANS

LA NOUVELLE BIBLIOTHÈQUE DES AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES

Les erreurs contenues dans cette Bibliothèque ont paru principalement depuis la Réponse aux Remarques des Pères de Saint-Vannes, *que M. Dupin a publiée : parce qu'après avoir été averti de ses erreurs, loin de se corriger, il les a non-seulement soutenues, mais encore augmentées, comme on va voir.*

Sur le péché originel.

Voici comment l'auteur rapporte lui-même sa doctrine dans sa *Réponse*, p. 50 : « J'ai re- « marqué touchant le péché originel, que tous « les Pères des trois premiers siècles ont re- « connu les peines et les plaies du péché d'Adam; « mais qu'ils ne semblent pas être demeurés « d'accord que les enfants naquissent dans le « péché et dignes de la damnation; que c'était « cependant le sentiment commun, comme il « paraît par saint Cyprien. J'ai dit encore, en « parlant de saint Cyprien, qu'il est le premier « qui ait parlé bien clairement sur le péché ori- « ginel [1]. »

Voilà en effet ce qu'avait écrit notre auteur dans son *Abrégé de la Doctrine* [2], et par là il renverse manifestement la tradition du péché originel.

Selon lui [3], la véritable tradition de l'Eglise est celle que décrit Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* Or est-il que, selon lui-même, la tradition du péché originel n'est pas de cette nature, puisque les Pères des premiers siècles n'en demeuraient pas d'accord; par conséquent il n'y a point de véritable tradition sur le péché originel.

Si l'on disait, avec les sociniens, que les anciens nient la divinité de Jésus-Christ, ou du moins, qu'ils n'en demeurent pas d'accord, on ne serait pas souffert, parce qu'on renverserait la tradition d'un article si nécessaire; on ne doit pas non plus souffrir ceux qui disent qu'on a nié le péché originel, ou qu'on n'en est pas demeuré d'accord, puisque la tradition de l'article du péché originel, sans laquelle on n'entendrait pas que Jésus-Christ est Sauveur, ne doit non plus être affaiblie que celle de sa divinité.

[1] Voy. *Suppl. in Psal.*, tom. I. — [2] *Biblioth.*, tom. I, p. 611 de la première édition. — [3] *Rép.*, p. 144.

Cela se confirme encore, parce que l'auteur ayant rapporté divers sentiments de l'antiquité sur le divorce pour cause d'adultère, conclut de cette diversité de sentiments, qu'il n'y a point sur cela de *tradition apostolique.* Or est-il qu'il prétend montrer la même chose, ou une plus grande diversité de sentiments dans la matière du péché originel [1]; il ne laisse donc plus aucun lieu à la tradition apostolique de ce dogme.

L'auteur demeure d'accord « qu'il y a quel- « ques erreurs assez communes dans les pre- « miers siècles de l'Eglise, qui depuis ont été « rejetées; mais qu'elles ne concernent pas les « principaux articles de notre foi [2]. » Il en est de même du doute que de l'erreur, et l'Eglise n'a non plus douté qu'erré sur ces principaux articles. Si donc on avait douté du péché originel, et que les « Pères n'en fussent pas demeu- « rés d'accord, » comme l'assure notre auteur, il s'ensuivrait que cet article ne serait pas un des principaux.

Il est vrai que notre auteur dit, en parlant du dogme du péché originel, « que c'était le senti- « ment de l'Eglise, comme il paraît par saint « Cyprien [3]; » mais il explique lui-même, en rapportant ce passage, « que c'était le sentiment « commun et la doctrine commune; » et c'est ce qui le condamne, parce que, pour exprimer un dogme certain et une tradition constante, ce n'est pas assez de dire que c'était le sentiment commun et la doctrine commune, si l'on ne tranche le mot, que c'était constamment la foi

[1] *Rép. aux Rem.*, p. 75, 76. — [2] *Abrégé de la doctrine*, tom. I, p. 606. — [3] *Ibid.*, tom. I, p. 611. *Rép. aux Rem.*, p. 50.

de l'Eglise : ce que l'auteur a toujours évité de dire; et, bien loin de le croire, il a osé dire « que « saint Cyprien est le premier qui ait parlé bien « clairement du péché originel et de la néces- « cité de la grâce de Jésus-Christ[1]. » Ce qui rend sa faute plus grande, c'est que, après avoir été averti de son erreur par les Pères de Saint-Vannes, non-seulement il persiste, mais encore il enchérit dessus, puisqu'en discutant l'affaire dans le détail, il ne donne à un dogme si important aucun auteur qui soit clair, avant saint Cyprien; et quant à ceux qu'on produit pour le soutenir, non content d'éluder le témoignage des uns, comme de saint Justin et de saint Irénée, il compte les autres pour contraires, comme Tertullien, Origène et saint Clément d'Alexandrie. C'est ce qu'il s'efforce de prouver depuis la page 50 jusqu'à la 60 de sa *Réponse aux Remarques*. Ainsi, la foi du péché originel n'est *qu'un sentiment commun, une doctrine commune* du temps de saint Cyprien; et devant, ce n'est qu'obscurité et incertitude dans quelques auteurs et opposition manifeste dans la plus grande partie. Voilà à quoi se réduit la tradition du péché originel selon notre auteur.

Et ce qui marque l'excès de sa prévention contre la doctrine catholique, c'est qu'il n'y a en ce point aucune difficulté, ni aucune partie de la tradition qui soit plus claire que celle-ci, comme on le fera voir par un mémoire particulier; de sorte que s'en éloigner, c'est vouloir gratuitement favoriser les hérétiques. Ainsi, on n'a pas pu s'empêcher de s'élever contre lui, surtout après qu'on a vu, par sa *Réponse*, non-seulement qu'il persistait dans son erreur, mais encore qu'il insultait à ceux qui l'en reprenaient, et s'emportait à de plus grands excès.

Sur le purgatoire.

Dans l'*Abrégé de la discipline*[2], notre auteur est tombé dans plusieurs fautes. C'en est une assez considérable d'avoir dit généralement, « qu'on ne donnait pas le nom d'autel à la « table sur laquelle on célébrait l'Eucharis- « tie.[3] » C'est une prévention qui n'a pu venir à notre auteur que du langage des hérétiques, le contraire paraissant partout, et surtout dans saint Cyprien, à toutes les pages.

La faute de notre auteur est encore plus grande, lorsqu'après avoir parlé de la discipline comme d'une « chose variable selon les temps « et les lieux[4], » à l'opposite de la foi, qui ne varie jamais, il range parmi ces articles de discipline véritable, « qu'on priait pour les morts, « qu'on faisait des oblations pour eux, qu'on « célébrait le sacrifice de la Messe en leur mé- « moire, qu'on priait les saints, et qu'on était « persuadé qu'ils priaient Dieu pour les vivants[1]. » comme si toutes ces choses étaient d'une discipline variable et indifférente.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'es d'avoir entièrement passé sous silence la doctrine du purgatoire; et au lieu de dire qu'on offrait le sacrifice pour le soulagement des morts, d'avoir affecté de dire qu' « on célébrait « le sacrifice en leur mémoire, » qui est la façon de parler de saint Augustin et de l'Eglise dans les Messes des martyrs et des saints, mais qui ne suffit point du tout pour les autres morts.

Ce qui est encore plus mauvais, c'est que les Pères de Saint-Vannes ayant relevé une affectation si grossière, M. Dupin leur a dit pour toute réponse, « qu'à la vérité il n'a point parlé du « purgatoire, parce qu'en effet on n'en trouve « rien positivement dans les Pères des trois pre- « miers siècles[2]; » de sorte qu'en cet endroit la tradition de l'Eglise demeure défectueuse; et les hérétiques ont cet avantage, que les passages allégués par tous nos docteurs, pour leur prouver le soulagement des âmes, ce qui ne diffère point du purgatoire, sont, non-seulement abandonnés, mais encore combattus par M. Dupin.

Sur les livres canoniques.

Notre auteur, sur ce sujet, ne diffère en rien du tout des calvinistes. Dans son Abrégé de la doctrine[3], il dit aussi décisivement et aussi crûment qu'eux, *que les Pères des trois premiers siècles n'ont point reconnu d'autres livres canoniques de l'Ancien Testament, que ceux qui étaient dans le Canon des Hébreux.*

Pour montrer qu'ils en avaient reconnu d'autres, les Catholiques ont produit, entre autres choses, le témoignage d'Origène sur l'histoire de Suzanne, dans l'*Epître à Julius Africanus;* mais notre auteur leur préfère le ministre Vestemius qui dit qu'*Origène a défendu la vérité de cette histoire, sans assurer pourtant qu'elle fût canonique.* Il veut comme lui, un passage formel où Origène ait dit qu'elle est canonique[4], comme si ce n'était pas le dire assez, que de dire, comme fait ce Père, qu'elle est une véritable partie d'un livre prophétique, qu'elle est d'un auteur inspiré de Dieu, tel qu'était sans doute Daniel, et qu'en cela il faut préférer la tradition de l'Eglise chrétienne à celle des Juifs falsificateurs des livres saints.

[1] Tom. I, *sur S. Cyprien.* — [2] Tom. I, p. 613. — [3] *Ibid.*, p. 625. — [4] *Ibid.*, p. 618.

[1] Tom. I, p. 616. — [2] *Rép. aux Rem.*, p. II, p. 61. — [3] *Abr. de la doctr.*, t. I, p. 612. — [4] *Rép. aux Rem.*, t. VII, p. 13.

Les Catholiques objectent encore aux hérétiques le témoignage de saint Jérôme, qui assure que le concile de Nicée a compris le livre de Judith parmi les saintes Ecritures; mais notre auteur aime mieux *en donner le démenti à saint Jérome*[1], que de laisser cet avantage à l'Eglise catholique. Sans doute il sait mieux que saint Jérôme ce qui s'est passé dans ce concile; il a en mieux vu que lui, non-seulement les livres et les canons qui nous sont restés, mais encore les autres pièces qui en sont émanées. Je ne m'amuserai pas à réfuter ses conjectures, qui sont bien faibles; et il me suffit de faire voir le grand soin qu'il a de favoriser les hérétiques, et de désarmer l'Eglise. Malgré la décision expresse du concile de Trente, qui oblige précisément, sous peine d'anathème, à recevoir les livres de l'Ecriture sainte *avec toutes leurs parties, ainsi que l'Eglise catholique a accoutumé de les lire, et qu'ils sont contenus dans l'édition Vulgate*, il rejette hardiment les derniers chapitres d'Esther; il tâche d'ôter à l'Eglise l'avantage qu'elle peut tirer de l'autorité d'Origène, en disant *qu'on prouve invinciblement qu'Origène a eu tort de croire que ces pièces étaient autrefois dans l'original*[2] il s'imagine se sauver par l'autorité de Sixte de Sienne[3]; mais il est bien plus naturel de condamner cet auteur que d'absoudre M. Dupin qui méprise si visiblement l'autorité du concile de Trente.

Enfin, on ne peut rien du tout alléguer en faveur de la tradition de l'Eglise, que notre auteur ne se soit étudié à le détruire; ce qui me fait dire qu'il faudra examiner bien soigneusement ce qu'il donnera sur l'Ecriture sainte, puisqu'il paraît d'humeur à donner beaucoup dans le rabbinisme, et à affaiblir beaucoup les interprétations ecclésiastiques.

Je ne dois pas oublier ici, qu'encore qu'il semble dire que *les livres des Machabées étaient tenus pour canoniques en Afrique du temps de saint Augustin*, il ne laisse pas d'ajouter *que ce Père ne les a pas crus tout à fait de la même autorité que les autres livres canoniques*[4]; sous prétexte que ce saint docteur a dit qu'en certains endroits il les fallait entendre sobrement ce qu'on pourrait dire aussi bien de beaucoup d'autres Ecritures canoniques comme de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique des cantiques.* Dans la suite de cet endroit, notre auteur fait de nouveaux efforts pour affaiblir les témoignages anciens qui autorisent les livres que les hérétiques rejettent, jusqu'à dire que *les décisions des conciles de Carthage et de Rome, et la déclaration* gardées comme obligatoires, même en Occident, où elles étaient si solennellement publiées. Personne n'ignore le passage qu'il allègue de saint Grégoire; mais il en fallait tirer une tout autre conséquence, plutôt que de faire révoquer en doute à ce saint Pape l'autorité de saint Innocent et de saint Gélase, ses prédécesseurs, et celle de son Siége même, encore que personne n'eût réclamé contre.

Sur l'éternité des peines.

Chacun sait l'erreur des sociniens sur cette matière, et combien elle est pernicieuse, à cause qu'elle flatte les sens. Cependant notre auteur n'a pas craint de leur donner pour patrons deux saints martyrs, et deux auteurs aussi importants que saint Justin et saint Irénée [1]; et cela sans nécessité, comme on va voir. Ce qu'il y a de plus mal, c'est que l'objection lui étant faite à l'égard de saint Irénée, il enchérit sur son erreur, selon sa coutume.

On lui objecte que ce saint martyr reconnaît manifestemnet que les peines des damnés sont éternelles, et il répond en ces termes: « Je l'avoue, et saint Justin leur donne aussi ce nom, « conformément à la manière de parler de « l'Eglise; mais cela n'empêche pas qu'ils « n'eussent leurs sentiments particuliers; et sans « doute, que si on leur eût demandé ce qu'ils « entendaient par des peines éternelles, ils eussent répondu qu'ils entendaient des peines de « longue durée, et que le terme d'éternité se « prend souvent dans l'Ecriture pour un temps « bien long, quoiqu'il ait sa fin[2]. » En vérité, c'en est trop, et l'on ne peut comprendre comment un théologien, non content d'attribuer à deux martyrs les plus pernicieux sentiments des sociniens, ose encore deviner leurs pensées, pour leur faire répondre précisément ce que disent ces hérétiques.

La difficulté pourtant n'était pas grande; car il n'y avait qu'à lire saint Irénée, qui dit en termes formels « que les biens qui viennent de Dieu sont éternels et sans fin, et que pour la même raison la perte aussi en est éternelle et sans fin; » et il compare cette perte à l'aveuglement, qui est une privation de la lumière dans un sujet qui existe: en sorte qu'il est visible, par ce passage de saint Irénée, que la privation des biens est aussi éternelle dans les damnés que les biens mêmes sont éternels dans les justes: et le même saint dit encore « que la peine des incrédules est augmentée, et a été faite non-seulement temporelle, mais encore

[1] Tom. I, *Dissert. prél.*, p. 57. — [2] *Rép. aux Rem.*, p. 19. — [3] *Ibid.*, p. 23. — [4] *Ibid.*, p. 31.

[1] *Dissert. prél.*, tom. I, pag. 160. — [2] *Sur S. Justin et S. Irénée*, tom. I, p. 161, 197. — [4] *Rép. aux Rem*, p. 122.

éternelle ; parce que tous ceux à qui le Seigneur dira [1] : « Allez aux feux éternels, » seront toujours damnés, comme ceux à qui il dira : « Venez, les bénis de mon Père [2], » etc., recevront le royaume et y profiteront toujours. » Soit qu'il veuille dire que leur félicité aura un accroissement perpétuel, ou que le terme PROFICIUNT ait un autre sens dont il ne s'agit pas ici, c'est assez qu'il paraisse clairement que le *toujours* et l'*éternité* des méchants est égal au *toujours* et à l'*éternel* des bons : or, est-il que l'éternité promise aux bons, constamment et de l'aveu même des sociniens, est une éternité véritable, et non pas seulement un long temps : donc l'éternité malheureuse n'est pas un long temps, mais une éternité véritable.

Cet argument n'a point de réplique ; et saint Irénée inculque tellement ces mêmes choses, et dans cet endroit et dans beaucoup d'autres, qu'il ne serait pas possible d'y résister, pour peu qu'on eût lu avec attention les livres de ce grand homme. Mais les critiques de notre temps n'appuient que sur les endroits qui leur peuvent donner occasion de se distinguer des autres par des sentiments particuliers.

Il n'eût pas été plus difficile de trouver la même doctrine dans saint Justin, puisque non content d'attribuer une infinité de fois l'éternité au feu d'enfer, avec autant de force qu'à la vie future, il en fait expressément la comparaison, en disant que « Dieu revêtira les justes d'incorruptibilité, et enverra les injustes avec les mauvais esprits, dans un feu éternel, avec un perpétuel sentiment [3], » ou de leurs misères ou du remords de leur conscience ; ce qu'il prouve par ces paroles de l'Evangile : « Leur ver ne cessera point, et « leur feu ne s'éteindra point [4]. » Il dit aussi dans un autre endroit [5] « que Dieu donnera un royaume éternel aux saints, et qu'il enverra tous les infidèles dans la damnation d'un feu qui ne s'éteindra jamais. » Il paraît donc qu'il entend de même l'éternité de l'enfer que celle du royaume céleste ; par conséquent qu'il entend une éternité véritable et proprement dite : ce qui n'empêche pourtant pas que dans les mêmes endroits il ne dise que « les méchants ne seront « plus, » conformément aux passages de l'Ecriture, où il est dit que « les impies ne ressusciteront pas, ne seront pas, seront dissipés, anéan« tis ; » parce qu'on ne doit pas réputer être ou vivre, un état aussi malheureux que le leur, et aussi éloigné de la véritable vie, qui est Dieu.

Par ce moyen, ou par d'autres qu'on y pourrait joindre, il serait aisé de répondre aux paroles de saint Justin qui font la difficulté. M. Dupin n'a pas voulu considérer ces passages, qui font voir, plus clair que le jour, que l'éternité que ce saint attribue aux peines, marque quelque chose de plus qu'un long temps. Mais il en avait assez vu pour mieux dire qu'il n'a dit, s'il n'avait été prévenu en faveur de la solution socinienne ; car il a lui-même produit un passage où saint Justin dit : « que les peines des méchants ne dureront pas seulement mille ans, comme celles dont parle Platon, mais qu'elles seront éternelles [1]. » Ainsi, le mot *éternel* est visiblement opposé, non à un *long temps*, car le temps de mille ans, que saint Justin exclut, est assez long ; mais, comme parle notre auteur [2], « il est opposé aux peines qui doivent finir un jour. »

S'il faut donner des explications à des passages qui semblent contraires, il vaut bien mieux que ce soit en faveur de la foi qu'en faveur de l'hérésie socinienne ; d'autant plus que les passages qui concluent à l'éternité des peines sont constamment plus précis et plus nombreux que les autres. Mais la théologie de notre auteur est si faible qu'il méprise, dans sa *Réponse aux Remarques*, la solution dont il avait lui-même posé les principes dans sa Bibliothèque, et il va de mal en pis.

Sur la vénération des saints et de leurs reliques.

Je ne sais quel plaisir a pris M. Dupin à dire [3] « que dans le VI[e] siècle on n'entendait parler « que de miracles, de visions et d'apparitions ; « qu'on poussait la vénération qu'on doit aux « saints et à leurs reliques au delà des justes « bornes, et qu'on faisait un capital de cérémo« nies fort indifférentes. » A quoi bon cette téméraire censure, qui ne tend qu'à faire croire aux hérétiques qu'ils sont bien autorisés à se moquer des Catholiques et de l'Eglise de ce temps-là, et à dire, comme ils font, que la corruption a commencé de bonne heure ? au lieu qu'il est aisé de démontrer qu'on ne trouve rien au VI[e] siècle sur les visions, sur les miracles, sur les saints et sur les reliques, qui ne paraisse avec la même force dans le IV[e] et dans le V[e].

Sur l'adoration de la croix.

Il assure formellement dans sa *Réponse* [4] qu'elle était rejetée aux trois premiers siècles, et il donne gain de cause aux protestants contre les du Perron et les Bellarmin.

Sur la grâce.

Nous avons déjà vu un passage de notre auteur, qui dit que « saint Cyprien est le premier qui

[1] *Matth.*, xxv, 41. — [2] *Ibid.*, 34. — [3] *Apol.*, ii, p. 87. — [4] *Marc.*, ix, 43. — [5] *Dial. cum Tryph.*, p. 349.

[1] *Apol.*, ii, p. 57. — [2] *Bibl.*, tom. i, p. 167. — [3] Dans son *Avertissement* du tom. v. — [4] Pag. 126, 127.

« ait parlé bien clairement du péché originel et « de la nécessité de la grâce de Jésus-Christ[1]. »

Pourquoi rendre obscure la tradition de la nécessité de la grâce, aussi bien que celle du péché originel; puisqu'il est aisé de montrer, dans les autres Pères, plusieurs passages aussi exprès que ceux de saint Cyprien sur cette matière? M. Dupin doit avouer de bonne foi que ces sortes de décisions, qui semblent faites pour marquer beaucoup de connaissance de l'antiquité, étaient fort peu nécessaires, comme elles sont d'ailleurs fort précipitées.

Sur la foi de ce seul passage de M. Dupin, on pourrait croire, sans lui faire tort, qu'il n'est pas fort favorable à la doctrine de la grâce. Mais ce qu'il dit de Fauste de Riez[2] fait encore mieux voir son sentiment; puisqu'il excuse la doctrine de cet évêque, manifestement semi-pélagien, s'il en fut jamais, sans se mettre en peine qu'il ait été condamné par les papes saint Gélase et saint Hormisdas. Ce que dit M. Dupin sur saint Augustin, dans le même endroit, est encore plus considérable; car il le fait passer pour un homme « qui a débité des sentiments si peu communs « avant son temps, qu'il avoue lui-même qu'il « ne les avait pas bien connus avant que d'être « tout à fait engagé dans la dispute[3]. » Or, ces sentiments que saint Augustin avoue qu' « il « n'avait pas encore bien connus, » c'était, comme il le dit lui-même, que tout le bien qui était en nous venait de la grâce, depuis le premier commencement jusqu'à la fin, ce qui l'avait fait tomber insensiblement dans les erreurs des demi-pélagiens. Ainsi, selon M. Dupin, l'ancien sentiment que saint Augustin avait suivi avec tous les autres Pères, était le semi-pélagianisme. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que notre auteur mette une sorte d'égalité entre saint Prosper et ceux contre qui il dispute, c'est-à-dire les marseillais et les autres semi-pélagiens. C'est ce qui lui fait aussi passer si doucement les *opinions*, comme il les appelle[4], et à vrai dire, les erreurs de Cassien, dont il ne dit autre chose sinon que ses sentiments étaient contraires, ou semblaient l'être, aux sentiments de saint Augustin; sans dire, comme il devait, qu'ils étaient contraires à la foi catholique. Aussi parle-t-il partout très-faiblement de la grâce; et il croit avoir satisfait à tout ce qu'il doit, lorsqu'il en reconnaît la *nécessité pour être sauvé*[5]. Mais il sait bien que les semi-pélagiens ne niaient pas cette nécessité, et que, pour sortir de l'hérésie semi-pélagienne, il ne suffit pas de dire que la grâce est nécessaire; qu'il faut dire de plus à quoi elle est nécessaire, et spécifier qu'elle l'est pour le commencement comme pour la consommation de la piété. M. Dupin a affecté de ne pas le dire, comme nous le verrons en parlant de ce qu'il a dit de saint Augustin. On sait d'où vient cette tradition de nos docteurs modernes, et de qui ils ont appris à préférer les demi-pélagiens à saint Augustin, et leur doctrine à la sienne.

[1] Tom. I, p. 475. — [2] Part. II, du tom. III, p. 691 et suiv. — [3] Tom. III, part. II, p. 592, 593. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.*

Sur le Pape et les évêques.

Dans l'*Abrégé de la discipline*[1], notre auteur n'attribue autre chose au Pape sinon que l'Eglise romaine, fondée par les apôtres saint Pierre et saint Paul, soit considérée comme la première; et son évêque comme le premier entre tous les évêques, sans attribuer au Pape aucune juridiction sur eux, ni dire le moindre mot de l'institution divine de sa primauté : au contraire il met cet article au rang de la discipline, qu'il dit lui-même être variable. Il ne parle pas mieux des évêques; et il se contente de dire que « l'évêque est au-dessus des prêtres[2], » sans dire qu'il y ait de droit divin. Ces grands critiques sont peu favorables aux supériorités ecclésiastiques, et n'aiment guère plus celle des évêques que celle du Pape.

L'auteur tâche d'ôter toutes les marques de l'autorité du Pape dans les passages où elle paraît[3], comme dans deux lettres célèbres de saint Cyprien, l'une au pape saint Etienne, sur Marcien d'Arles, l'autre aux Espagnols, sur Basilide et Martial, évêques déposés. Si nous en croyons M. Dupin, saint Cyprien ne demandait au Pape, contre un évêque schismatique « que de faire la « même chose que saint Cyprien pouvait faire « lui-même; » comme si leur autorité eût été égale.

La manière dont il se défend de l'objection que ses censeurs lui ont faite sur ce sujet, tend encore plus à établir cette égalité. Car après avoir dit « que tout évêque pouvait se séparer « de la communion d'un autre évêque qu'il « croyait dans l'erreur, et indigne de sa com« munion et de celle de l'Eglise[4], » il ajoute « qu'Etienne et saint Cyprien pouvaient bien « déclarer Marcien excommunié, et se séparer « d'avec lui; mais que ce n'était pas à eux à le « déposer, » etc. C'est clairement égaler le pouvoir de saint Cyprien à celui du Pape. Car, d'abord, le droit d'excommunier quelque évêque que ce soit, leur est commun : quant au droit de déposer les évêques, il est bien certain que le Pape ne le faisait pas par lui-même; mais il pouvait exciter la diligence des évêques qui étaient

[1] *Abr. de la discipl.*, tom. I, p. 620. — [2] *Ibid.*, p. 619. — [3] *Bibl.*, t. I, p. 418, 438, 483. — [4] *Rép. aux Rem.*, p. 189.

les juges naturels, avec une autorité et une supériorité que nul autre évêque n'avait. Cependant l'auteur met une entière égalité entre saint Etienne et saint Cyprien, et il ne reste au Pape qu'une préséance.

La réponse que fait notre auteur sur la *Lettre au clergé et au peuple d'Espagne*, n'établit pas moins la parfaite égalité de tous les évêques, puisqu'il dit « que si le Pape saint Etienne avait « donné son suffrage en faveur de Basilide, « qu'on avait déposé, ou qu'il eût rendu une « sentence pour lui, les évêques d'Espagne « faisaient bien de se précautionner et de se « munir contre ce qu'il avait fait, en consultant « les évêques d'Afrique pour opposer leur auto- « rité à celle de l'évêque de Rome [1]. »

Une des plus belles prérogatives de la chaire de saint Pierre est d'être la chaire de saint Pierre, la chaire principale où tous les fidèles doivent garder l'unité, et, comme l'appelle saint Cyprien, *la source de l'unité sacerdotale.* C'est une des marques de l'Eglise catholique divinement expliquée par saint Optat; et personne n'ignore le beau passage où il en montre la perpétuité dans la succession des Papes. Mais si nous en croyons M. Dupin, il n'y a rien là pour le Pape plus que pour les autres évêques, puisqu'il prétend que la *chaire principale* [2], dont il est parlé, n'est pas en particulier la chaire romaine que saint Optat nomme expressément, mais la succession des évêques: comme si celle des Papes, singulièrement rapportée par saint Optat et les autres Pères, comme elle l'avait été par saint Irénée, n'avait rien de particulier pour établir l'unité de l'Eglise catholique. Il ôte même de la traduction du passage de saint Optat, ce qui marque expressément que cette chaire unique, dont il parle, est attribuée en particulier à ses successeurs, même par opposition aux autres Apôtres. Cette objection lui est faite par les Pères de Saint-Vannes [3] : il garde le silence là-dessus, et quelques avis qu'on lui donne, l'on voit bien qu'il est résolu de ne pas donner plus au Pape qu'il n'avait fait. C'est le génie de nos critiques modernes de trouver grossiers ceux qui reconnaissent dans la papauté une autorité supérieure établie de droit divin. Lorsqu'on la reconnaît avec toute l'antiquité, c'est qu'on veut flatter Rome *et se la rendre favorable,* comme notre auteur le reproche à son censeur [4]. Mais s'il ne faut pas flatter Rome, il ne faut non plus lui rendre odieuse, aussi bien qu'aux autres Catholiques, l'ancienne doctrine de France, en ôtant au Pape ce qui lui appartient légitimement et en outrant tout contre lui.

[1] *Rép. aux Remarques*, p. 187. — [2] Tom. II, p. 331. — [3] *Remarques*, p. 261. — [4] *Réponse aux Remarques*, p. 188.

Sur le Carême.

Il affaiblit la tradition du jeûne de quarante jours que les docteurs catholiques ont soutenue comme apostolique, par tant de beaux témoignages des anciens Pères, et il *trouve plus probable l'observation de M. Rigault* [1], qui prétend qu'on a donné ce nom de Carême ou de quarantaine au jeûne solennel des Chrétiens, non à cause qu'on jeûnait quarante jours, comme tous les Catholiques l'ont cru, mais à cause du jeûne de quarante jours de Jésus-Christ. Ainsi on appellera *Carême* le jeûne des Quatre-Temps et celui des Vigiles, avec autant de raison que celui du Carême, puisque c'est toujours une imitation du jeûne de Jésus-Christ. Au reste il n'y a rien de moins fondé sur le langage des Pères que cette observation de M. Rigault, le moins théologien de tous les hommes; mais c'était un critique, et un critique licencieux dans ses sentiments, pour ne rien dire de plus : c'est un titre pour être préféré.

Sur le divorce.

Notre auteur parle fort mal de l'indissolubilité du mariage, même pour cause d'adultère. Car d'abord il abuse d'un passage de saint Justin, pour prouver que la retraite d'une femme chrétienne d'avec son mari supposait la liberté de se remarier [2]; de quoi saint Justin ne dit pas un mot. La femme n'était pas même dans le cas, puisque la cause de la retraite n'était pas l'adultère du mari, qui est le cas dont il s'agit, mais l'abus qu'il faisait du mariage : de sorte que cet exemple, que M. Dupin pose comme un fondement, ne fait rien à la question. Pour parler équitablement de cette matière, il fallait dire que l'esprit de l'Eglise a toujours été de promettre la séparation pour cause d'adultère, mais non pas de se remarier. Saint Clément d'Alexandrie en est un bon témoin, quand il dit [3] « que l'Ecriture ne permet pas aux mariés de se séparer, et qu'elle établit cette loi : « Vous ne quitterez « point votre femme, si ce n'est pour adultère;» mais qu'elle croit que c'est adultère, à ceux qui sont séparés, de se remarier tant que l'un des deux est en vie. » Ce seul passage suffirait pour faire voir à M. Dupin que, contre sa pensée, on distinguait dès ce temps-là la liberté de se séparer d'avec celle d'épouser une autre femme.

Sur le célibat des clercs.

Il faut aussi rapporter un correctif à ce que

[1] *Rép. aux Remarques*, p. 82. — [2] *Abr. de la discipline*, p. 618; *Réponse aux Remarques*, p. 71; *Just. Apol.* 1, au comm.— [3] *Strom.*, lib. II, p. 424.

dit notre auteur sur le mariage des prêtres et des diacres [1]. Il est fâcheux qu'en tout et partout on le trouve si peu favorable aux règles et aux pratiques de l'Eglise.

Sur les Pères et la tradition, et premièrement sur saint Justin et saint Irénée.

C'est l'esprit de la nouvelle critique de parler peu respectueusement des Pères et d'avoir beaucoup de pente à les critiquer. Cet esprit est répandu dans la *Nouvelle bibliothèque.* On a vu ce qu'elle dit sur saint Justin et saint Irénée, et la doctrine impie qu'elle impute, sans raison, à ces deux auteurs. Voici en particulier, sous le nom de Photius, une critique assez rigoureuse de leurs écrits. Photius accuse saint Justin de n'avoir point l'agrément d'un discours éloquent [2]; M. Dupin ajoute du sien, que « ce caractère paraît dans tous ses ouvrages, qui sont « extrêmement pleins de citations et de passages, tant de l'Ecriture que des auteurs profanes, sans beaucoup d'ordre et sans aucun ornement [3]. » On pourrait dire à notre critique qu'il y a dans le Dialogue avec Tryphon, par exemple, plus d'ordre et plus de méthode qu'il ne paraît y en avoir senti, s'il compte pour agrément une belle et noble simplicité. Que saint Justin y cite beaucoup de passages de l'Ecriture, ce n'est pas là un défaut dans un ouvrage dont ces passages devaient faire le fond; et l'ornement naturel qui convient à un tel traité consiste presque tout dans la netteté qui ne manque point dans cet ouvrage. Cela, dans le fond, est peu de chose : et je ne le dis que pour avertir M. Dupin qu'il pouvait se dispenser d'interposer sur les autres son jugement, que personne ne lui demandait. Mais ce qu'il dit de saint Irénée, sous le nom du même Photius, n'est pas supportable. Voici ses paroles [4] : « Le « savant Photius a raison de reprendre en lui « un défaut qui lui est commun avec beaucoup « d'autres anciens : c'est qu'il affaiblit et qu'il « obscurcit, pour ainsi dire, les plus certaines « vérités de la religion par des raisons peu solides. » Il devait avoir remarqué que Photius ne dit point cela des ouvrages qui nous sont restés de saint Irénée, c'est-à-dire de ses cinq livres de *Hérésies,* qui, en effet, sont trop forts et peuvent trop bien mériter la critique de Photius. Et ce qui fait voir clairement que ce n'est pas sur ces livres que Photius exerce sa critique, c'est qu'après en avoir fait un très-court sommaire, il ajoute [5] : « Il court plusieurs autres « écrits de toutes les sortes, et des lettres du même « saint Irénée, encore que la vérité exacte des « dogmes ecclésiastiques y soit corrumpue, » ou, pour mieux traduire, « falsifiée par des arguments bâtards, » c'est-à-dire faux, mauvais et étrangers à la doctrine chrétienne. On voit donc, premièrement, que Photius ne parle en aucune sorte des écrits qui nous restent de saint Irénée, qui sont les cinq livres des *Hérésies,* mais de *quelques autres ouvrages de ce Père;* secondement, qu'il ne dit point que ces écrits et ces lettres soient de lui, mais qu'ils courent sous « son nom. Aussi, en troisième lieu, ne se contente-t-il pas de dire, comme l'a traduit M. Dupin, qu'il affaiblit et qu'il obscurcit, en quelque sor- « te, les plus certaines vérités de la religion par « des raisons peu solides » (car c'est la traduction de M. Dupin prise en partie sur le latin, et sans avoir lu le grec); mais Photius dit que dans ses écrits, autres que ceux que nous avons de saint Irénée l'exacte vérité des dogmes est *falsifiée, κιβδηλεύεται, par des arguments étrangers* à la doctrine chrétienne : ce qui est une faute que ni Photius ni aucun autre auteur n'on imputée à saint Irénée.

Il est donc plus clair que le jour que la censure de Photius ne tombe pas sur les cinq livres des *Hérésies* : elle ne tombe pas non plus sur une lettre et deux ou trois pages que nous avons de fragments de saint Irénée, où constamment il n'y a rien que de très-beau. Ainsi, elle tombe visiblement sur des écrits attribués à saint Irénée que M. Dupin n'a pas vus, puisqu'on n'en a plus rien du tout. Et toutefois notre auteur nonseulement fait tomber cette critique sur les écrits que nous avons, mais encore il ne craint point d'ajouter que Photius a raison; et afin que saint Irénée ne soit pas le seul qu'il critique, il ajoute que « ce défaut, d'affaiblir les « vérités de la religion, lui est commun avec « beaucoup d'autres Pères; » afin qu'un lecteur ignorant enferme ce qu'il lui plaira dans cette censure générale. Voilà comment ces grands savants et ces grands critiques lisent les livres et décident des saints Pères.

Saint Léon et saint Fulgence.

Qui est-ce qui demandait à M. Dupin son sentiment sur saint Léon, dont il dit à la vérité « qu'il est exact sur les points de doctrine et « habile sur la discipline, mais qu'il n'est pas « fort fertile sur les points de morale; qu'il les « traite assez sèchement et d'une manière qui « divertit plutôt qu'elle ne touche [1]? » Qu'avait affaire son lecteur qu'on lui déprimât la morale de saint Léon, sans raison, sans nécessité, sans

[1] *Abrég. de la disc.*, t. I, p. 621. — [2] *Phot., Bibl.* cod. 125. — [3] Tom. I, p. 160. — [4] Tom. I, p. 199. — [5] *Phot.* cod. 120.

[1] Tom. III, part. II, p. 388.

lui dire du moins un mot du caractère de piété envers Jésus-Christ qui reluit dans tous ses ouvrages? Mais pourquoi dire de saint Fulgence, l'un des plus solides et des plus graves théologiens que nous ayons, « qu'il aimait les questions épineuses et scolastiques[1]? » comme s'il s'y était jeté sans nécessité. A quoi il ajoute ce petit trait de ridicule pour saint Fulgence, *qu'il donnait quelquefois dans le mystique*. Il ne veut pas que rien lui échappe ni qu'aucun Père sorte de ses mains sans égratignures.

Le Pape saint Etienne.

M. Dupin a traité le démêlé entre le Pape saint Etienne et saint Cyprien avec un entêtement si visible contre ce saint Pape, qu'il n'y a pas moyen de le dissimuler. On pourrait remarquer, d'abord, que le Pape est toujours *Etienne*, et saint Cyprien est toujours *saint*, quoiqu'ils soient tous deux martyrs.

Si M. Dupin voulait élever la modération de saint Cyprien au-dessus de celle du Pape saint Etienne, du moins ne devait-il pas le louer de ce « qu'il n'a point prétendu faire la loi au « Pape[2]. » Il ne restait plus qu'à le louer de ce qu'il ne l'avait pas excommunié. Il devait se souvenir que saint Etienne avait droit d'agir en supérieur, comme saint Augustin le reconnaît; mais qu'il n'en pouvait pas être de même de saint Cyprien.

D'ailleurs, il ne fallait pas dissimuler que si ç'a été à saint Cyprien une marque de modération si digne d'être relevée, de n'avoir point rompu l'unité, cette louange lui est commune avec saint Etienne, puisque (laissant aux bancs la dispute sur l'excommunication prononcée par le Pape) il est bien constant qu'il n'a pas poussé la chose à bout; et saint Augustin nous apprend lui-même que la paix fut conservée de part et d'autre.

M. Dupin demeure d'accord[3] que la lettre de Firmilien contre le Pape est fort emportée, et il assure que ce fait ne regarde point saint Cyprien; mais il oublie que c'est saint Cyprien qui a traduit cette lettre, qui l'a publiée en Afrique; en un mot, qui l'a approuvée et comme adoptée. La candeur et l'équité, qui doivent être inséparables de la critique, devaient porter M. Dupin à ne pas taire ces choses, et à ne pas charger saint Etienne seul, comme si saint Cyprien n'avait excédé en rien; encore que saint Augustin, qui le ménage autant qu'il peut, ne l'ait pas excusé en tout.

Loin de conserver cette équité, M. Dupin trouve que « Firmilien est plus excusable qu'E« tienne, parce qu'il avait conçu de l'indigna« tion contre la manière dont Etienne avait « traité les députés de saint Cyprien. » Ainsi Firmilien, qui avait appelé du nom de *Judas*, d'*hérétique* et de *pire qu'hérétique* un Pape, qui dans le fond avait raison, est pourtant, selon ce critique, plus excusable que lui.

Mais c'est que M. Dupin ne veut pas demeurer d'accord que le Pape ait eu raison. C'est là sa grande erreur. Car il est constant par saint Augustin, par saint Jérôme, par Vincent de Lérins, que l'Eglise universelle a suivi le sentiment de saint Etienne; que saint Cyprien et les autres de son parti, ne sont excusables qu'à cause qu'ils ont erré avant la définition de toute l'Eglise; qu'après cette décision, ceux qui ont suivi leurs sentiments sont hérétiques; que le décret de saint Etienne était fondé sur une tradition apostolique; que ceux qui s'y opposèrent reconnurent eux-mêmes dans la suite que la doctrine de leurs ancêtres était différente de la leur, et qu'ils y revinrent à la fin. M. Dupin dissimule tous ces faits, qui sont constants. Il dit bien, à la vérité, que « le sentiment de saint Augustin a depuis été embrassé par l'Eglise, » mais il ne veut point dire que « ce sentiment de saint Au« gustin était, selon saint Augustin même, une « tradition apostolique[1]; » que l'Eglise, par conséquent, la suivait déjà avant que d'en avoir fait une expresse déclaration dans ses conciles. Il veut faire croire à son lecteur « qu'on ne s'est « point servi, dans l'Orient, de la distinction de « saint Augustin[2], » c'est-à-dire de la distinction qu'il fallait faire entre le baptême administré par les hérétiques avec la forme ordinaire ou sans cette forme. C'est néanmoins cette distinction que saint Jérôme suit aussi bien que lui, et à laquelle il reconnaît que tous les adversaires du Pape saint Etienne étaient enfin revenus. M. Dupin aime mieux dire que ceux d'Orient rebaptisaient ou ne rebaptisaient pas les hérétiques, sans avoir aucune raison de cette différence; encore qu'on pût aisément la lui montrer, même dans les Pères grecs. Voilà sa théologie. L'on peut voir combien elle est faible, pour ne point dire erronée.

Il s'obstine à vouloir trouver une aussi grande erreur dans saint Etienne que dans saint Cyprien. On sait d'où il a pris cette critique; mais elle est contraire à ceux qu'on vient de voir. On a vu par saint Augustin et les autres Pères, que ce qu'on opposait à saint Cyprien était une tradition apostolique. Ce n'était donc pas une erreur, qu'on opposait à une erreur, mais une vérité constante et ancienne. L'état de la

[1] Tom. IV, p. 74. — [2] *Rép. aux Rem.*, p. 169. — [3] *Ibid.*, p. 170.

[1] Tom. I, p. 404. — [2] *Ibid.*, p. 481.

question, comme il est posé par Eusèbe, par saint Augustin, par saint Jérôme, par Vincent de Lérins, par tous les autres, ne charge saint Etienne d'aucune erreur. Il n'y avait rien de plus droit ni de plus simple que le décret de ce Pape : « Qu'on ne change rien à ce qui « a été réglé par la tradition » (c'est ainsi que le traduit M. Dupin [1] ;) et saint Augustin ne se plaint pas que cette tradition fût fausse, puisqu'on vient de voir qu'il la tient apostolique, et qu'il se contente de dire qu'elle ne fut pas d'abord assez solidement prouvée. Ainsi saint Etienne est absous de la critique moderne par le témoignage de tous les anciens. On ne peut lui opposer que ses adversaires, qui, dans la chaleur de la dispute, ont mal pris ses sentiments. Encore Firmilien, quoi qu'en puisse dire M. Dupin, répète plusieurs fois que l'intention de ce Pape et de ceux qui lui adhéraient était d'approuver le baptême, pourvu qu'il fût conféré au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit [2]. Tout cela est clair. On ne peut alléguer contre ce fait aucun auteur ancien de quelque poids, si ce n'est peut-être un inconnu, qui est l'anonyme de Rigault, dont l'esprit et le raisonnement sont si peu justes, qu'on voit bien qu'il n'est pas capable de juger cette question au préjudice du témoignage de tous les auteurs qu'on vient d'entendre.

Il est vrai que M. Dupin se veut appuyer du décret de saint Etienne, en traduisant ces paroles : *A quacunque hæresi venerit ad vos :* DE QUELQUE MANIÈRE QUE LES HÉRÉTIQUES EUSSENT ÉTÉ BAPTISÉS ; ce qu'il répète par deux fois [3] ; mais ce n'est pas là traduire, c'est visiblement falsifier le décret du Pape.

Il commet encore une autre faute en traduisant ces mots : *Manus ei imponantur in pœnitentiam* : QU'ON LUI IMPOSE SEULEMENT LES MAINS POUR LE RECEVOIR [4]. Avec sa permission, il fallait exprimer le mot de *pénitence*, qui seul caractérise cette imposition des mains et en montre la différence d'avec le sacrement de confirmation, par lequel quelques auteurs ont voulu croire qu'on recevait les hérétiques.

Par tout cela on voit le génie de la nouvelle critique, qui veut, à quelque prix que ce soit, trouver que les Papes ont tort ; ce qui, dans ce fait, est de plus grande conséquence qu'on ne pense, puisque si, dans la dispute qui s'éleva entre saint Etienne et saint Cyprien, les deux partis sont également dans l'erreur, il s'ensuit que la profession de la vérité était éteinte dans l'Eglise.

[1] *Rép. aux Rem.*, p. 168. — [2] *Epist. Firmil.* apud Cyp. — [3] T. I, p. 401 ; *Rép. aux Rem.*, p. 172. — [4] *Rép.*, p. 169.

Saint Augustin.

Saint Augustin est sans doute celui de tous les saints Pères que M. Dupin maltraite le plus. Il aurait pu se passer de dire de son *Traité sur les Psaumes,* « qu'il est plein d'allusions inutiles, « de subtilités peu solides et d'allégories peu « vraisemblables, » et d'ajouter encore avec cela que « ce Père fait profession d'expliquer la let- « tre [1]. » Un peu devant il venait de dire encore « qu'il s'étend beaucoup sur des réflexions peu « solides, où il s'éloigne de son sujet par de « longues digressions. » Il devait dire du moins que ces longues digressions dans des sermons (car ses *Traités sur les Psaumes* n'étaient presque rien autre chose) avaient pour fin d'expliquer des matières utiles à son peuple, tant pour la morale que contre les hérésies de son temps et de son pays.

M. Dupin sait bien que ces digressions sont fréquentes dans les sermons des Pères, qui, traitant la parole de Dieu avec une sainte liberté, se jetaient sur les matières les plus propres à l'utilité de leurs auditeurs, et songeaient plus à l'édification qu'à une scrupuleuse exactitude du discours. Les sermons de saint Chrysostome, qui sont les plus beaux qui nous restent de l'antiquité, sont pleins de ces édifiantes et saintes digressions. M. Dupin ne traite pas mieux les livres *De la cité de Dieu ;* et surtout il trouve mauvais « qu'on en admire communément l'érudition, « quoiqu'ils ne contiennent rien qui ne soit pris « de Varron, de Cicéron, de Sénèque et des « autres auteurs profanes, dont les ouvrages « étaient assez communs [2]. » Sans doute saint Augustin n'avait point déterré des auteurs cachés, qui valent ordinairement moins que les autres, mais qui donnent à ceux qui les citent la réputation de savants; et il s'était contenté de prendre, dans des auteurs célèbres, ce qui était utile à son sujet. Voilà l'idée d'érudition que se proposent les nouveaux critiques. M. Dupin ajoute aussi « qu'il n'y a rien de fort curieux ni « de bien recherché dans ce livre de saint Au- « gustin, et qu'il n'est pas même toujours « exact. » Pour l'exactitude, on n'en saurait trop avoir en ce genre-là. Mais quand il serait arrivé à saint Augustin, comme à tant d'autres grands hommes, d'avoir manqué dans des minuties, il y a trop de petitesse à leur en faire un procès. Pour ce qui est du curieux et du recherché, où notre critique et ses semblables veulent à présent mettre toute l'érudition, il lui fallait préférer l'utile et le judicieux, qui constamment ne manquent point à saint Augustin ; et pour ne parler pas davantage de l'érudition profane, ce

[1] Tom. III, part. I, p. 696, 697. — [2] *Ibid.*

Père a bien su tirer des saints docteurs qui l'ont précédé les témoignages nécessaires à l'établissement de la tradition. Il ne fallait donc pas dire, comme fait notre auteur [1], « qu'il avait beaucoup « moins d'érudition que d'esprit ; car il ne sa- « vait pas les langues, et il avait fort peu lu les « anciens. » Il en avait assez lu pour soutenir la tradition : le reste mérite son estime, mais en son rang. Ces grandes éruditions ne font souvent que beaucoup offusquer le raisonnement, et ceux qui y sont portés plus que de raison ont ordinairement l'esprit fort court. Je ne sais ce que veut dire notre auteur, que « saint Augustin « s'étend ordinairement sur les lieux com- « muns. » C'est ce que font, aussi bien que lui, tous ceux qui ont à traiter la morale, surtout devant le peuple ; mais pour les ouvrages polémiques ou dogmatiques, on peut dire avec certitude que personne ne serre de plus près son adversaire que saint Augustin, ni ne poursuit plus vivement sa pointe. Ainsi les lieux communs seraient ici mal allégués.

Mais la grande faute de notre auteur sur le sujet de saint Augustin, est de dire qu'il a enseigné sur la grâce et sur la prédestination, une doctrine différente de celle des Pères qui l'ont précédé [2]. Il faudrait dire en quoi, et on verrait, ou que ce n'est rien de considérable, ou que ceux qui lui font ce reproche se trompent et n'entendent pas la matière.

M. Dupin dit crûment, après M. de Launoy, de qui il se glorifie de l'avoir appris, « que les « Pères grecs et latins n'avaient ni parlé, ni rai- « sonné comme lui sur la prédestination et sur « la grâce ; que saint Augustin s'était formé un « système là-dessus qui n'avait pas été suivi par « les Grecs, ni goûté de plusieurs Catholiques « d'Occident quoique ce Père se fut fait beaucoup « de disciples, et que ces questions n'étaient pas « de celles *quæ hæreses inferunt, aut hæreticos* « *faciunt.* » Tout cela se pourrait dire peut-être sur des minuties ; mais par malheur pour M. de Launoy et pour ceux qui se vantent d'être ses disciples: c'est que, par ces prétendues différences avec saint Augustin, ils font les Grecs et quelques Occidentaux de vrais demi-pélagiens, ainsi qu'on a déjà vu que l'a fait M. Dupin. On sait que les Catholiques d'Occident, qui ne goûtaient point la doctrine de saint Augustin, étaient demi-pélagiens, qu'ils ont été condamnés comme tels par l'Église, et surtout par le concile d'Orange ; et néanmoins c'est de ceux-là que M. de Launoy et ses sectateurs disent qu'ils n'erraient pas dans la foi [3].

[1] *Ibid.*, p. 819.—[2] *Ibid.*, part. II, p. 592 ; *Rép. aux Rem.*, p. 144. — [3] Voy. ce qu'il dit sur saint Chrys., t. III, part. I, pag. 130.

Notre auteur tâche de répondre à ce qu'on lui a objecté, que « les savants de notre siècle se sont « imaginé deux traditions contraires au sujet de « la grâce [1]. » Il croit satisfaire à cette objection en répondant « que feu M. de Launoy, dont le « censeur veut parler, lui a appris que la verita- « ble tradition de l'Eglise est celle que décrit « Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper,* « *quod ab omnibus* : qu'il n'avait donc garde de « dire qu'il y avait deux traditions dans l'Eglise « sur la grâce. » Cela est vrai ; mais M. Dupin ne nous dit pas tout le fin de la doctrine de son maître. Nous l'avons ouï parler, et on ne nous en imposera pas sur ses sentiments. Il disait que les Pères grecs qui avaient précédé saint Augustin, avaient été de la même doctrine que tinrent depuis les demi-pélagiens et les Marseillais ; que depuis saint Augustin, l'Eglise avait pris un autre parti ; qu'ainsi il n'y avait point sur cette matière de véritable tradition, et qu'on en pouvait croire ce qu'on voulait. Il ajoutait encore, puisqu'il faut tout dire, que Jansénius avait fort bien entendu saint Augustin, et qu'on avait eu tort de le condamner; mais que saint Augustin avait tort lui-même, et que c'étaient les Marseillais ou demi-pélagiens qui avaient raison : en sorte qu'il avait trouvé le moyen d'être tout ensemble demi-pélagien et janséniste. Voilà ce que nous avons ouï de sa bouche plus d'une fois, et ce que d'autres ont ouï aussi bien que nous, et voilà ce qui suit encore de la doctrine et des expressions de M. Dupin.

Au reste, il semble affecter de traiter ces matières de subtiles, de délicates et d'abstraites [2], ce qui porte naturellement dans les esprits l'idée d'inutiles et de curieuses. La matière de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie et les autres ne sont ni moins subtiles, ni moins abstraites ; mais on aime mieux dire qu'elles sont hautes, sublimes, impénétrables au sens humain. Il fallait parler de même de celle que saint Augustin a traitée contre les pélagiens et les demi-pélagiens. Car après tout de quoi s'agit il? Il s'agit de savoir à qui il faut demander la grâce de bien faire, à qui il faut rendre grâces quand on a bien fait ; il s'agit de reconnaître que Dieu incline les cœurs à tout le bien par des moyens très-certains et très-efficaces, et de confesser un pareil besoin de ce secours tant dans le commencement des bonnes œuvres, que dans leur parfait accomplissement : il s'agit de reconnaître que cette grâce, que Dieu donne dans le temps, a été préparée, prévue, prédestinée de toute éternité : que cette prédestination est gratuite ; la regarder dans son total, et présuppose en Dieu

[1] *Rép. aux Rem.*, p. 144. — [2] Tom. III, part. II, p. 591.

une prédilection spéciale pour ses élus. Voilà l'abrégé de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, et tout le terme où il tend. C'est aussi ce qu'on enseigne unanimement dans toutes les écoles catholiques, sans en excepter aucune. Il n'y a rien là ni de si abstrait ni de si métaphysique; tout cela est solide et nécessaire à la piété. C'est une manifeste calomnie de dire avec M. de Launoy, rapporté par M. Dupin, que les Pères grecs et latins, soient contraires à saint Augustin à cet égard. Ce saint docteur cite pour lui saint Cyprien; et M. Dupin demeure d'accord que ce Père a très-bien parlé, non-seulement de la *nécessité*, mais encore de l'*efficace de la grâce*[1] : il cite saint Ambroise, qui n'est pas moins exprès, et il ne serait pas malaisé d'ajouter une infinité de témoignages aux leurs. Il n'y a donc rien de plus constant dans l'antiquité que la doctrine de l'efficace de la grâce : et la prédestination n'étant autre chose que la préparation éternelle de cette grâce, ainsi que saint Augustin l'explique si nettement, surtout dans ses derniers livres, il n'y avait rien de plus visible que l'erreur des Marseillais et de quelques Gaulois, qui attaquaient la grâce et la prédestination.

Si saint Augustin est entré plus avant que les Pères ses prédécesseurs, dans cette matière; s'il en a parlé plus précisément et plus juste, la même chose est arrivée dans toutes les autres matières, lorsque les hérétiques les ont remuées. Quand M. Dupin ose assurer « que les Pères « grecs et latins se sont peu mis en peine de re« chercher les moyens d'accorder le libre arbitre « avec la grâce : ou que s'ils l'ont fait, ils l'ont « fait d'une manière bien différente de saint « Augustin[2] : » avec sa permission, il ne parle pas correctement; car s'il veut dire que les anciens Pères sont contraires à saint Augustin dans la conciliation que proposaient les demi-pélagiens, du libre arbitre et de la grâce en disant que le libre arbitre commence, et que la grâce achève le bien; ce n'est plus saint Augustin, mais la tradition et la foi qu'il fait attaquer aux Pères. S'il veut dire que saint Augustin n'a pas reconnu le libre arbitre dans la notion commune que tout le monde en avait, il sait bien que cela est faux : s'il veut dire que saint Augustin ne reconnaît point d'autre secours que celui qui est donné aux prédestinés, ou qu'il ne confesse pas qu'il y a des grâces pour les réprouvés, avec lesquelles ils pourraient, s'ils voulaient, faire le bien; ou que, selon la doctrine de ce Père, la grâce nécessite tellement le libre arbitre, qu'il ne puisse y résister, ou qu'il n'y a point d'occasion où on la rejette, il se dément lui-même, puisqu'il fait dire le contraire à saint Augustin[1]. Si ce Père établit ces vérités aussi bien, ou peut être mieux que les anciens; si M. Dupin en est d'accord, il ne restait donc autre chose à dire sinon que toute la diversité qui se trouve dans les Pères vient de celle des temps et des personnes auxquelles ils avaient affaire, et de l'obligation de traiter les choses différemment, quant à la manière, après que les questions sont agitées. Mais quand on entend M. Dupin dire, d'un côté, que « la lettre de Célestin, les capitules qui la « suivent, et les canons du concile d'Orange sont « d'illustres approbations de la doctrine de saint « Augustin[2]; » et dire ailleurs, indiscrètement, que les Pères grecs et latins, anciens et modernes, sont contraires à saint Augustin, c'est vouloir donner l'idée que les Pères détruisent les Pères, et que la tradition s'efface elle-même.

Saint Jérôme.

En général, il fait passer saint Jérôme pour un esprit emporté, outré, excessif, qui ne dit rien qu'avec exagération, même contre les hérétiques. Il y avait ici bien des correctifs à apporter, qui auraient donné des idées plus justes de ce Père. On aurait pu contre-balancer ces défauts, en remarquant la précision et la netteté admirable qui accompagnent ordinairement son discours, et les marques qu'il a données de sagesse et de modestie en tant d'endroits. Il eût été bon de ne pas dire si crûment, que « le tra« vail, les jeûnes, les austérités, et les autres « mortifications, la solitude et les pèlerinages « sont le sujet de presque tous ses conseils et « de ses exhortations; » comme s'il n'avait pas insisté incomparablement davantage sur les autres vertus chrétiennes et cléricales. Il semble qu'on ait voulu le faire passer pour un bon moine, qui n'avait en tête que les pratiques de la vie monastique; ce qui est encore confirmé par ce qu'on ajoute, qu'*il parle souvent de la virginité* et de l'état monastique, d'une manière qui ferait presque croire qu'il est nécessaire de mener cette vie pour être sauvé. En général, on ne doit pas supporter dans M. Dupin la liberté qu'il se donne de condamner si durement les plus grands hommes de l'Eglise. Le monde est déjà assez porté à critiquer et à croire que les dévots de tous les siècles sont gens faibles ou excessifs. Que si l'on rabat l'estime des Pères jusque dans l'esprit du peuple, on ne laisse aucune ressource à la piété contre les préventions des gens du monde. Les hommes s'attacheront toujours, selon leur coutume, à ce qu'on leur

[1] Tom. I, p. 463. — [2] *Rép. aux Rem.*, p. 145.

[1] Tom. III, part. I, p. 812, 813. — [2] *Ibid.*, p. 816.

aura montré de défectueux dans les saints docteurs [1] : les hérétiques en triompheront; et il est indigne d'un théologien d'aider leur malignité, et celle du siècle et du genre humain.

Sur l'Eucharistie, et sur la théologie de la Trinité.

Je ne prétends pas accuser M. Dupin de mal parler de l'Eucharistie; mais il est certain qu'il n'a pas su ce qu'il fallait dire pour bien établir, dans les trois premiers siècles, la foi de la présence réelle. Il se contente de dire que les docteurs de ce temps « n'ont point douté que l'Eu« charistie ne fût le corps et le sang de Jésus« Christ, et l'ont appelée de ce nom [2]. » C'est de même que s'il se fût contenté de dire que les Pères croyaient Jésus-Christ Dieu, et l'appelaient de ce nom. On sait bien que les hérétiques ne nient point les expressions de l'Ecriture. M. Dupin n'aurait pas manqué d'occasions de faire voir plus précisément les sentiments de saint Justin, par exemple, sur la présence réelle, ou des autres, en quel endroit il eût voulu. En un mot, ce n'est pas assez, pour faire voir la foi catholique dans les Pères, de dire qu'ils ont répété les termes de l'Ecriture, que personne ne rejette, sans convaincre par leur témoignage l'abus que les hérétiques en on fait.

M. Dupin a bien su prendre cette précaution à l'égard de la divinité de Jésus-Christ; et il eût été seulement à désirer qu'il eût démêlé plus clairement les sentiments qu'il attribue aux Pères des trois premiers siècles, en disant qu'ils ont appelé « génération une certaine prolation « ou émission du Verbe, qu'ils imaginent s'être « faite, quand Dieu a voulu créer le monde [3] : » en quoi il commet une double faute : l'une, celle de parler de cette expression comme si elle était de tous les Pères, ce qui n'est pas; l'autre est celle de donner crûment, en termes vagues, cette *certaine émission du Verbe*, que ces Pères *imaginaient;* ce qui, en soi, n'est qu'un pur galimatias, ou, comme il l'appelle lui-même, une imagination, et encore une imagination fort creuse. Il n'y avait qu'un mot à dire pour rendre tout cela clair, et tirer ces Pères d'affaire; mais ce n'est pas ici le lieu d'en dire davantage; et il suffit de faire sentir à M. Dupin, qu'en précipitant un peu moins l'édition de ses livres, il produirait quelque chose de plus correct et de plus profond, comme il est capable de le faire, et l'a fait heureusement en beaucoup d'endroits.

Sur le second concile de Nicée.

La critique de M. Dupin [4] sur ce concile universellement reçu en Orient et en Occident, et expressément approuvé par les conciles suivants, et entre autres par celui de Trente, a scandalisé tout le monde. Elle ne tend en effet qu'à faire voir que presque toutes les preuves dont on se sert dans ce concile, aussi bien que celles qu'Adrien Ier emploie pour le défendre, sont nulles et peu concluantes, ce qui ne sert qu'à faire penser aux hérétiques que la décision de ce concile est très-mal fondée; puisque, si la réfutation de M. Dupin avait lieu, il ne resterait rien, ou presque rien, dont on la pût soutenir. Je ne voudrais point garantir, sans exception, toutes les pièces citées dans ce concile, ni toutes les réflexions qu'ont faites les particuliers qui le composèrent; mais j'oserais bien assurer que les censures de M. Dupin viennent presque toujours de n'avoir pas bien entendu à quoi chaque pièce peut être employée, ni le vrai état de le question. Au reste, quoique vers la fin notre auteur semble prendre un bon parti, ni la prudence, ni la piété, ni la bonne théologie, ne permettaient pas de décrier un concile qui a été universellement reçu, aussitôt que la doctrine en été bien entendue.

CONCLUSION.

Sans pousser plus loin l'examen d'un livre si rempli d'erreurs et de témérité, en voilà assez pour faire voir qu'il tend manifestement à la subversion de la religion catholique ; qu'il y a partout un esprit de dangereuse singularité qu'il faut réprimer; et, en un mot, que la doctrine en est insupportable.

Il ne faut avoir aucun égard aux approbateurs, qui sont eux-mêmes inexcusables d'avoir lu si négligemment et approuvé si légèrement d'intolérables erreurs, et une témérité qui jusqu'ici n'a point eu d'exemple dans un Catholique. Je sais d'ailleurs que quelques-uns d'eux improuvent manifestement l'audace de cet auteur, et il y en a qui s'en sont expliqués fort librement avec moi-même, ce qui ne suffit pas pour les excuser.

Il est d'autant plus nécessaire de réprimer cette manière téméraire et licencieuse d'écrire de la religion et des saints Pères, que les hérétiques commencent à s'en prévaloir; comme il paraît par l'auteur de la *Bibliothèque de Hollande*, qui est un socinien déclaré. Jurieu a objecté M. Dupin aux Catholiques; et on verra les hérétiques tirer bien d'autres avantages de ce livre, s'il n'y a quelque chose qui le note.

Il y a aussi beaucoup de péril que les Catholiques n'y sucent insensiblement l'esprit de singularité, de nouveauté, aussi bien que celui d'une

[1] *Sur S. Gr. de Naz.*, tom. II, p. 598, 655; *Sur S. Basil.*, *ibid.*, p. 553. — [2] *Abr. de la doct.*, *t.* I, p. 612. — [3] *Ibid.*, p. 608.— [4] Tom. v, p. 456 et suiv.

fausse et téméraire critique contre les saints Pères : ce qui est d'autant plus à craindre que cet esprit ne règne déjà que trop parmi les savants du temps.

Il n'y a point d'autre remède à cela, sinon que l'auteur se rétracte, ou qu'on le censure, ou qu'il sorte quelque témoignage qui fasse du moins voir au public que sa doctrine n'est pas approuvée. Le silence serait une connivence et une prévarication criminelle. Le plus doux et le plus honnête, pour l'auteur, est qu'il se rétracte, mais d'une manière nette et précise. Plus il le fera nettement, plus son humilité sera exemplaire et louable : s'il n'en a pas le courage, il pourra colorer sa rétractation du terme d'explication ; et on pourra s'en contenter, pourvu qu'elle soit si nette, qu'il n'y reste rien de suspect ni d'équivoque.

Voilà le seul remède au mal qui est déjà fait. Mais, comme l'auteur a terriblement abusé du privilége qui lui a été accordé, il sera nécessaire à l'avenir de mettre ses livres entre les mains de théologiens exacts, qui ne lui laissent rien passer, et qui sachent lui parler franchement.

Je suis obligé d'avertir qu'on doit particulièrement prendre garde à son travail sur l'Ecriture. parce que ce qu'il en a déjà fait paraître fait voir qu'il penche beaucoup à affaiblir les témoignages de Jésus-Christ et de sa divinité.

C'est un esprit que Grotius a introduit dans le monde savant. On croit n'être point savant, si l'on ne donne, à son exemple, dans les singularités ; si l'on paraît content des preuves que jusqu'ici on a trouvées suffisantes ; en un mot, si l'on ne fait parade d'un littéral judaïque et rabbinique, et d'une érudition plutôt profane que sainte.

Quoique je parle ici avec la liberté et la candeur que demande la matière, je n'ai dans le fond que de l'amitié pour M. Dupin, dont on rendra les travaux utiles à l'Eglise, si l'on cesse de le flatter, et si l'on peut lui persuader de n'aller pas si vite, et de digérer un peu davantage ce qu'il écrit ; enfin, de rendre sa théologie plus exacte, et sa critique plus modeste et plus judicieuse.

C'est un ouvrage digne de la piété et de la prudence de M. le chancelier ; et je ne prends la liberté de lui présenter ce Mémoire, qu'à cause de la connaissance que j'ai, qu'il apportera, par ses lumières, un prompt et efficace remède à un mal qui est fort pressant.

REMARQUES

SUR

L'HISTOIRE DES CONCILES D'ÉPHÈSE ET DE CHALCÉDOINE

De toutes les pièces dont est composée la *Bibliothèque* de M. Dupin, les plus importantes par leur matière sont l'*Histoire du concile d'Ephèse*, et celle *du concile de Chalcédoine*. Ses approbateurs le louent d'avoir donné une histoire de ces deux conciles « beaucoup plus précise, plus exacte, et plus circonstanciée que toutes celles qui ont paru » jusqu'à présent. Ils l'en ont cru sur sa parole, puisqu'il se vante lui-même, dans son *Avertissement*, *d'avoir découvert plusieurs particularités de cette histoire, inconnues aux auteurs qui l'ont écrite devant lui*. Ce n'est pas qu'il ait trouvé de nouveaux Mémoires, ou de nouveaux manuscrits ; il n'a travaillé que sur les livres qui sont entre les mains de tout le monde ; mais c'est qu'on nous le propose comme un homme qui voit plus clair que les autres ; et lui-même il a bien voulu se donner cet air. On a cru qu'il serait utile au bien de l'Eglise et à l'éclaircissement de la saine doctrine, d'examiner ces *particularités inconnues* qu'il ajoute à l'histoire de ces conciles, et aussi de considérer celles qu'il omet, afin que ceux qui aiment la vérité puissent voir combien ce qu'il supprime est important, et combien ce qu'il ajoute est dangereux.

CHAPITRE PREMIER.

Sur la procédure du concile d'Éphèse par rapport à l'autorité du Pape.

PREMIÈRE REMARQUE.

Il faut aller par degrés et commencer par la procédure. Celle du concile d'Ephèse est fondée sur le décret du Pape Célestin, où il donnait dix jours à Nestorius pour se rétracter, sinon il le déposait, et commettait saint Cyrille pour exécuter sa sentence. Il est constant, par tous les actes,

que cette sentence fut reçue avec soumission par tout l'Orient, et même par les partisans de Nestorius, dont Jean, patriarche d'Antioche, était le chef. Le Pape lui donna part de sa sentence, afin qu'il s'y conformât [1]. Saint Cyrille, qui était chargé de lui envoyer la lettre du Pape, y en joignit quelques-unes des siennes, et une entre autres dans laquelle il lui témoignait qu'il était résolu d'obéir [2]; c'était-à-dire, non-seulement qu'il se soumettait quant à lui, mais encore qu'il acceptait la commission du Pape, et se disposait à l'exécuter. Dans cette importante conjoncture, voici comment M. Dupin fait agir Jean d'Antioche : « Il exhorta, » dit-il, « Nestorius, par une « lettre qu'il lui écrivit, à ne pas s'étonner des « lettres de saint Célestin et de saint Cyrille; « mais aussi à ne pas négliger cette affaire. » Voilà un air de mépris qui ne pouvait pas être plus grand. Voyons s'il se trouvera dans la lettre de ce patriarche. Le passage est un peu long, mais il le faut lire tout entier à cause de son importance. Le voici fidèlement traduit du grec : « J'ai, » dit-il [3], « reçu plusieurs lettres, l'une du très-saint évêque Célestin ; les autres de Cyrille, évêque bien-aimé de Dieu. Je vous envoie des copies, et je vous prie de tout mon cœur de les lire de telle sorte, qu'il ne s'élève aucun trouble (aucune passion, ou, si l'on veut, aucune colère) dans votre esprit, puisque c'est de là qu'il arrive des contentions et des séditions très-nuisibles ; et aussi de ne mépriser pas la chose, parce que le diable sait pousser si loin par l'orgueil les affaires qui ne sont pas bonnes (ni avantageuses), qu'il n'y reste plus de remède; mais de les lire avec douceur, et d'appeler à cette délibération quelques-uns de vos plus fidèles amis, en leur donnant la liberté de vous dire des choses utiles, plutôt qu'agréables; parce qu'en choisissant pour cet examen plusieurs personnes sincères et qui vous parlent sans crainte, ils vous donneront plus facilement leur conseil ; et par ce moyen, ce qui est triste et fâcheux σκυθρωτὸν aussitôt deviendra facile. »

J'ai rapporté au long ces paroles, afin qu'on voie si l'on y peut placer quelque part ce sentiment de mépris pour les lettres de saint Célestin et de saint Cyrille, et cette exhortation de *ne s'en étonner pas*, ou de ne s'en mettre pas beaucoup en peine, que M. Dupin y veut trouver, comme si ce n'était rien ou peu de chose; et si au contraire on ne voit pas, par toutes les paroles de Jean, qu'il ne songe qu'à disposer un homme qui méprisait tout, et se mettait d'abord en colère quand on ne le contrariait, à regarder cette affaire comme une affaire sérieuse, et à ne pas mépriser des lettres qui le jetteraient dans un malheur irrémédiable, s'il n'y pourvoyait.

Or, le moyen d'y pourvoir qu'il lui proposait, était de se désister de sa répugnance au terme de *Mère de Dieu*, et de l'approuver; c'est-à-dire dans le fond, de se rétracter le plus honnêtement qu'il pourrait; ce qui montre encore combien l'affaire était grave, et où l'on était poussé par l'autorité de ces lettres, puisque le patriarche d'Antioche ne propose d'autres moyens à Nestorius, pour s'en défendre, que celui de se dédire.

Ce qu'il ajoute fait bien voir encore combien il était éloigné de mépriser ces lettres : « Car, » dit-il, « si avant ces lettres on agissait si fortement contre nous, pensez ce qu'on fera maintenant qu'on a reçu par ces lettres une si grande confiance, et avec quelle liberté et confiance on agira contre nous. » Voilà néanmoins ces lettres dont on veut que Jean d'Antioche ait parlé avec tant de mépris. Ajoutons qu'il n'y a pas un seul mot dans la lettre de Jean d'Antioche, où il marque le moindre dessein de résistance. Nous allons voir que tout l'Orient était dans la même disposition ; et l'on veut qu'on méprisât ces lettres, jusqu'à dire qu'il ne fallait pas s'en étonner ! C'est qu'on lit avec prévention ; c'est que dans son cœur on ne veut peut-être pas qu'on s'étonne tant de la sentence du Pape; c'est qu'on court sur les livres. On voit en passant, *perturbatio*, ou peut-être dans l'original, ταραχῆ. Cette parole, en grec comme en latin, signifie toute passion qui trouble et agite l'âme, et ici signifie plutôt la colère que toute autre chose. Sans prendre garde à tout cela, ni à la suite du discours, on fait dire à Jean d'Antioche qu'on n'avait point à s'étonner d'un décret dont il se servait lui-même, pour pousser son ami à une rétractation.

DEUXIÈME REMARQUE.

Deux circonstances fort importantes se présentaient dans cette occasion : l'une, que le Pape décidait avec une autorité fort absolue ; car il écrit à saint Cyrille en ces termes : *Quamobrem nostræ Sedis auctoritate et vice cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exsequeris*. C'est Célestin qui prononce, c'est Cyrille qui exécute; et il exécute *avec puissance*, parce qu'il agit *par l'autorité* du Siége de Rome. Ce qu'il écrit à Nestorius n'est pas moins fort, puisqu'il donne son approbation à la foi de saint Cyrille ; et en conséquence, il ordonne à Nestorius de se conformer à ce *qu'il lui verra enseigner*, sous peine de déposition. *Alexandrinæ Ecclesiæ sacerdotis fidem probavimus : eadem senti*

[1] *Cælest., Epist. ad Joan. Antioch., Conc. Ephes.*, part. I, c. 20, tom. III, *Concil.*, col. 375. — [2] *Ibid.*, cap. 21, col. 377. — [3] *Ibid.*, cap. 26, col. 389.

nobiscum, vis esse nobiscum, damnatis omnibus quæ hucusque sensisti : statim hæc volumus prædices, quæ ipsum videas prædicare. L'autre circonstance est que tous les évêques de l'Eglise grecque étaient disposés à obéir. Une si grande puissance exercée dans l'Eglise grecque, et encore contre un patriarche de Constantinople, donne sans doute une grande idée de l'autorité du Pape. Il se montrait le supérieur de tous les patriarches; il déposait celui de Constantinople; celui d'Alexandrie tenait à honneur d'exécuter sa sentence; celui d'Antioche, quelque ami qu'il fût de Nestorius, ne songeait pas seulement à y résister; Juvénal, patriarche de Jérusalem, était dans le même sentiment; Célestin leur donnait ses ordres et à tous les autres évêques de l'Eglise grecque; et sa sentence allait être exécutée sans contradiction, si l'on eût eu recours à l'autorité, non de quelque évêque ou de quelque Eglise particulière, quelle qu'elle fût, mais à celle de l'Eglise universelle et du concile œcuménique. Telle était la situation de toute l'Eglise orientale. Ces circonstances, qui font voir tous les membres de l'Eglise catholique, si soumis et si unis à leur chef visible, méritaient bien d'être marquées; et je ne sais si l'histoire du concile d'Ephèse avait rien de plus important. M. Dupin n'en fait rien sentir; et tout ce qu'il lui a plu de nous faire paraître sur cette sentence du Pape, c'est *qu'on ne s'en étonnait pas*.

TROISIÈME REMARQUE.

Il était important de remarquer, qu'encore que le blasphème de Nestorius contre la personne de Jésus-Christ renversât le fondement du christianisme, aucun autre évêque que le Pape n'osa prononcer sa déposition, et cela sert à conclure qu'il n'y avait que lui seul qui eût droit sur lui, et qui fût son supérieur. M. Dupin n'en dit mot.

Saint Cyrille eut bien la pensée, comme il le dit lui-même, de lui déclarer *synodiquement* qu'il ne pouvait plus communiquer avec lui; ce qu'il semble qu'il pouvait faire, puisque le clergé et le peuple de Constantinople avait déjà refusé de participer à la communion de ce blasphémateur. Saint Cyrille n'osa pourtant pas le faire; il crut que la séparation d'un patriarche d'avec un autre qui ne lui était pas soumis, était un acte trop juridique pour être entrepris sans l'autorité du Pape. « Je n'ai pas voulu, » dit-il dans sa *Lettre à Célestin* [1], « me retirer de la communion de Nestorius avec hardiesse et confiance, jusqu'à ce que j'aie su votre sentiment. Daignez donc déclarer votre pensée; et si nous devons communiquer avec lui ou non. » Le mot grec signifie déclarer juridiquement. Τυπος c'est une règle, c'est une sentence; et τυπώσαιτο δοκοῦν, c'est déclarer juridiquement son sentiment. Le Pape seul le pouvait faire. Cyrille ni aucun autre patriarche n'avait le pouvoir de déposer Nestorius qui ne leur était pas soumis; le Pape seul l'a fait, et personne n'y trouve à redire, parce que son autorité s'étendait sur tous.

Lorsque Jean d'Antioche, avec son concile, osa déposer Cyrille et avec lui Memnon, évêque d'Ephèse, on lui reprocha non-seulement d'avoir prononcé contre un évêque *d'un des plus grande siéges*, ce qui regardait Cyrille, patriarche d'Alexandrie; mais encore d'avoir déposé deux évêques sur lesquels il n'avait aucun pouvoir, ce qui convenait également à Cyrille et à Memnon [1]. C'était là, dit le concile d'Ephèse, deux attentats qui renversaient en tout l'ordre de l'Eglise. Mais quand le Pape prononce, surtout en matière d'hérésie contre quelque évêque que ce soit et quelque siége qu'il remplisse, loin d'y trouver à redire, chacun se soumet; ce qui prouve qu'il est reconnu pour le supérieur universel. M. Dupin n'a voulu parler ni de cette soumission de Cyrille, ni de cet attentat de Jean d'Antioche, encore qu'ils soient très-marqués dans les actes du concile d'Ephèse; et une histoire qui devait être si circonstanciée, manque absolument de toutes les circonstances qui font voir le droit du Pape. Mais voici encore, sur ce même point, une omission bien plus affectée, et en même temps plus essentielle.

QUATRIÈME REMARQUE.

S'il y a quelque chose d'essentiel dans l'histoire d'un concile, c'est sans doute la sentence. Celle du concile d'Ephèse fut conçue en ces termes: « Nous, contraints par les saints canons et par la lettre de notre Saint-Père et comministre Célestin, évêque de l'Eglise romaine, en sommes venus, par nécessité, à cette triste sentence: Le Seigneur Jésus, » etc. On voit de quelle importance étaient ces paroles, pour faire voir l'autorité de la lettre du Pape, que le concile fait aller de même rang avec les canons; mais tout cela est supprimé par notre auteur, qui met ces mots à la place [2]: « Nous avons été contraints, suivant « la lettre de Célestin, évêque de Rome, à pro- « noncer contre lui une triste sentence, » etc.

On ne peut faire une altération plus criante. Autre chose est de prononcer une sentence con-

[1] *Cyr., Ep. ad Cælest., Conc. Ephes.*, part. I, cap. 14, col. 344.

[1] *Supp. Cyr. ad syn. Eph.*, act. 4, col. 635; *Relat. syn. ad Cælest.*, act. 5, col. 659. — [2] *Hist. du conc.*, etc., part. II du tom. III, pag. 708.

forme à la lettre du Pape, autre chose d'être contraint par la lettre même, ainsi que par les canons, à la prononcer. L'expression du concile reconnaît dans la lettre du Pape la force d'une sentence juridique, qu'on ne pouvait pas ne point confirmer, parce qu'elle était juste dans son fond et valable dans sa forme, comme étant émanée d'une puissance légitime. Ce n'est pas aussi une chose peu importante que dans une sentence juridique le concile ait donné au Pape le nom de *Père*. Supprimer de telles paroles dans une sentence, et encore, en faisant semblant de la citer: « Elle fut, » dit-il, « conçue en ces termes; » et les marques accoutumées de citation étant à la marge, qu'est-ce autre chose que falsifier les actes publics?

Ces sortes d'omissions sont un peu fréquentes dans la *Bibliothèque* de M. Dupin; mais il les fait principalement lorsqu'il s'agit de l'autorité du Saint-Siége. Les Pères de Saint-Vannes l'ont convaincu d'avoir supprimé, dans un passage d'Optat, ce qui y marquait l'autorité de la chaire de saint Pierre [1]; et il ne s'en est défendu que par le silence. On en a remarqué autant dans un passage de saint Cyprien; et l'on voit maintenant le même attentat dans la sentence du concile d'Ephèse.

CINQUIÈME REMARQUE.

Par une semblable raison, il supprime encore, dans la relation du concile à Célestin [2], l'endroit où il est porté que le concile *réservait au jugement du Pape* l'affaire de Jean d'Antioche et de ses évêques, encore qu'on eût prononcé contre eux. Il y a trop d'affectation à faire toujours tomber l'oubli sur les choses de cette nature, quoiqu'elles soient des plus importantes qu'on pût observer, et qu'il fut aisé à M. Dupin de les marquer en un mot.

Pendant que nous sommes sur cette matière, il est bon de mettre ici les autres remarques de semblables omissions dans l'*Histoire du concile de Chalcédoine*.

Il rapporte ce qui fut fait sur le sujet de Théodoret, que les commissaires de l'empereur firent entrer dans le concile, « à cause, » dit-il [3], « que saint Léon l'avait reconnu pour légitime évêque, et que l'empereur avait ordonné qu'il assisterait au concile. » Il n'oublie rien pour l'empereur, et il a raison; mais il fallait d'autant moins altérer ce qui regarde le Pape, que c'était le fondement de ce qu'ordonnait l'empereur. Le texte dit: « Qu'on le fasse entrer, parce que l'archevêque Léon lui a rendu son évêché: *Restituit ei episcopatum archiepiscopus Leo* [1]. » C'était si bien là ce qu'on voulait dire, qu'on le répète encore une fois; et les commissaires remarquent que saint Léon l'a rétabli dans son siége, *restituit ei proprium locum*.

L'auteur ne craint point de changer ces termes, « de lui rendre son évêché, de le rétablir « dans son siége, » en celui de « le reconnaître « pour légitime évêque, » qui peut convenir à tout le monde, et que M. Dupin lui-même attribue à Flavien, dans ce même fait de Théodoret. « Flavien, évêque de Constantinople, le reconnut, » dit-il [2], « pour un évêque catholique. » Que fait donc ici le Pape plus que Flavien? rien du tout, selon notre auteur; mais beaucoup, selon les actes du concile; puisque le Pape rétablit, rend l'évêché par un acte de juridiction, qui ne pouvait convenir à l'évêque de Constantinople sur Théodoret. C'est pourquoi il est marqué dans la suite, que ce rétablissement de Théodoret s'était fait par un jugement de saint Léon: *Ut ecclesiam suam recipiat, sicut sanctissimus Leo archiepiscopus judicavit* [3]. Le Pape est donc regardé comme le juge de tous les évêques; puisqu'il l'était de celui-ci, quoiqu'il fût du patriarcat d'Antioche; et tout le concile applaudit, en s'écriant: *Post Deum Leo judicavit.* Est-il permis à un historien de supprimer ces circonstances? et ce qui est plus mal encore, de les déguiser, en substituant un terme équivoque et vague à des termes précis et formels?

Il tombe dans la même faute, lorsque, parlant de Théodoret [4], et du recours qu'il eut à saint Léon, lorsqu'il fut injustement déposé, il dit que cet évêque, après avoir complimenté saint Léon sur la primauté, sur la grandeur et sur les prérogatives de son Eglise, lui parle de son affaire; comme si c'était un simple compliment de reconnaître la supériorité du siége de Rome, qui, comme parle Théodoret, avait le gouvernement de toutes les Eglises du monde, et non pas le fondement nécessaire du recours qu'il avait à lui. C'est entrer dans l'esprit des Grecs schismatiques, qui, dans le concile de Florence, voulaient prendre pour honnêteté et pour compliment tout ce que les Pères écrivaient aux Papes pour se soumettre à leur autorité.

Quant au titre d'archevêque qu'on donnait au Pape dans le concile de Chalcédoine, il ne fallait pas oublier que c'était alors dans l'Eglise grecque le terme de la plus grande dignité, et qu'on le donnait au Pape avec une emphase et une force particulière; puisque saint Léon est appelé l'*archevêque de toutes les Eglises*, ou, comme porte le latin [5], le *Pape de toutes les Egli-*

[1] Tom. II, p. 33. — [2] Pag. 718, *Conc. Eph.* act. 5, col. 666. — [3] Pag. 832.

[1] Act. 1. — [2] Pag. 196. — [3] Act. 8. — [4] Pag. 274. — [5] Act. 4.

ses; ce qui revient à l'endroit de la relation du concile au Pape, où les Pères « le reconnaissent « pour leur chef; pour celui à qui la garde de la « vigne a été commise par le Sauveur, » et se « considèrent comme « ses membres: TU AUTEM « SICUT CAPUT MEMBRIS PRÆERAS. »

Il ne faut point dire, ni que ces choses sont peu importantes, puisqu'elles sont si essentielles; ni qu'elles sont trop communes, puisqu'on en rapporte de moins rares; ni qu'elles sont trop longues à déduire, puisqu'il n'y fallait que peu de lignes. Certainement supprimer dans l'histoire de deux conciles si célèbres, dont nous avons les actes tout entiers, et dont on nous promettait un récit mieux circonstancié que celui de tous les autres historiens; supprimer, dis-je, tant de choses sur l'autorité du Pape, qui y devait éclater partout, comme elle fait dans la vérité à toutes les pages, et déguiser tant d'autres faits par de faibles ou de fausses traductions, c'est induire les fidèles à erreur, et faire perdre à l'Eglise ses avantages.

SIXIÈME REMARQUE.

Après ce qu'on vient de voir, il ne faut pas s'étonner si notre auteur fait tant d'efforts pour déposséder le Pape de sa présidence dans le concile d'Ephèse, par les dissimulations et les altérations que nous allons voir. Voici par où il commence [1] : « Saint Cyrille prend dans la suscrip- « tion de la première, de la seconde et de la « troisième action, la qualité de tenant la place « de Célestin. » Vous diriez qu'il ne l'aurait pas dans les autres; mais le nouvel historien se trompe en tout. Saint Cyrille n'a jamais pris cette qualité dans les suscriptions; elle lui est donnée dans le registre du concile, à l'endroit où sont rapportés l'ordre, la séance et la qualité des évêques; et elle lui est donnée non-seulement dans la première, dans la seconde et dans la troisième action, qui sont celles où M. Dupin s'est restreint; mais encore très-expressément, et en mêmes termes, dans la quatrième et dans la sixième ; et s'il n'en est point parlé dans la cinquième et dans la septième, c'est que la séance n'y est point marquée; mais on sait que c'est toujours en supposant que tout s'y était passé à l'ordinaire. Voilà d'abord un mauvais commencement pour un homme dont on vante tant l'exactitude. Voyons la suite.

SEPTIÈME REMARQUE.

« Je croirais plutôt, » continue-t-il, « que « saint Cyrille ayant eu cette qualité avant le « concile, l'a conservée dans le concile même, « quoiqu'il ne l'eût plus. » Que veulent dire ces mots : « a conservé une qualité qu'il n'avait « plus? » Etait-ce erreur? était-ce mensonge? était-ce entreprise et attentat? Mais le contraire paraît en ce qu'il a conservé cette qualité avec l'approbation de tout le concile même qui la lui donne, comme on vient de voir; en ce qu'il l'a conservée en présence d'Arcadius, de Projectus et de Philippe, légats spécialement députés au concile; en ce que les légats, loin d'y trouver à redire, approuvent expressément les actes où on la lui donne; en ce que le pape Célestin ne l'a pas non plus trouvé mauvais; en ce qu'il est demeuré notoire dans tout l'univers, qu'il avait cette qualité dans le concile, et que tous les historiens en sont d'accord, comme l'auteur en convient. Il est donc faux que ce patriarche « ait pris une « qualité qu'il n'avait pas [1]. »

Que sert maintenant de demander « où l'on « voit que le Pape l'ait commis pour assister en « son nom au concile avec ses légats, ou qu'il « lui ait prorogé, pour cet effet, le pouvoir qu'il « lui avait donné? » Tout cela, c'est disputer contre un fait constant, et opposer les conjectures de Dominis, ennemi de la papauté, à des actes de treize cents ans qu'on n'a jamais révoqués en doute. Nous demandons à notre tour, pourquoi affecter dans un concile une qualité qu'on n'a pas, et qui ne donne aucun avantage; puisque saint Cyrille, à ce que l'on prétend, aurait toujours présidé sans cela? Qu'on nous rende raison de cette conduite.

HUITIÈME REMARQUE.

Après tout, il est bien aisé de comprendre que c'est ici une suite de l'erreur de M. Dupin que nous avons vue. Il a voulu compter pour rien ces paroles de la sentence du concile : « Nous, contraints par les saints canons, et par la lettre de notre Saint-Père Célestin; » il les a supprimées et n'a pas voulu se souvenir que le concile procédait en exécution et en confirmation de la sentence du Pape. Quelle merveille que saint Cyrille, qui était commis pour l'exécuter, ait continué jusqu'à la fin d'agir en vertu de sa commission? Sans cela le concile aurait manqué d'une chose absolument nécessaire, qui était l'autorité du Saint-Siége, et n'aurait pas eu le Pape dans son unité; ce qu'on ne niera point qui n'ait toujours été de la règle, et réputé fondamental en ces occasions. Mais laissons ces raisonnements, quoique indubitables et démonstratifs, puisque nous pouvons agir par actes.

NEUVIÈME REMARQUE.

Cet auteur a bien rapporté que la lettre de

[1] Pag. 768.

[1] Pag. 767.

saint Célestin et celle de saint Cyrille, qui procédait en exécution, avaient été lues dans le concile; mais il n'a pas voulu voir la suite de cette lecture. C'est que Pierre, prêtre d'Alexandrie, qui faisait la fonction de promoteur, demanda qu'on informât le concile si ces deux lettres, ou, pour mieux parler, ces deux sentences, l'une primitive, l'autre exécutoire, avaient été *signifiées à Nestorius* [1]. Ce fut en conséquence de cette réquisition, que les deux évêques que saint Cyrille avait chargés de les rendre à Nestorius, certifièrent le concile qu'ils les lui avaient rendues « en main propre, en présence de tout le clergé et de plusieurs autres personnes illustres. » Qui ne voit donc qu'on posait le fondement de la sentence qu'on prononça le même jour, où l'on fit mention expresse de la lettre de Célestin, en conséquence de laquelle on procédait, et que la procédure du concile était tellement liée avec celle de ce Pape et de saint Cyrille, qu'elles ne faisaient toutes deux qu'une seule et même action?

Et c'est ainsi qu'on l'explique en termes formels, dans la seconde action, aux légats spécialement députés au concile, en leur disant, au nom du concile même, que « le Saint-Siége apostolique du très-saint évêque Célestin ayant donné par sa sentence la forme et la règle (τύπον) à cette affaire, le concile l'avait suivie et avait exécuté cette règle [2]. » Projectus, un des légats, remarque aussi que tout ce qui se faisait dans le concile « avait pour fin de mener à son dernier terme et à sa parfaite exécution, εἰς πέρας πληρέστατον, ce que le Pape avait défini. »

Et dans la troisième action, après que le prêtre Philippe et les deux évêques-légats eurent consenti à la sentence du concile, saint Cyrille dit que par là « ils ont exécuté ce qui avait déjà été ordonné par le pape Célestin [3]; » de sorte qu'on voit toujours que tout procède en exécution de cette sentence.

Et, en remontant à la source, on trouve en effet que Cyrille était chargé de deux choses par la commission de Célestin : l'une, de prescrire à Nestorius la forme de son abjuration; l'autre, après le terme écoulé, s'il refusait de la faire, de pourvoir à cette Eglise : *Illico Tua Sanctitas illi Ecclesiæ prospiciat* : c'était-à-dire de chasser en effet de l'Eglise de Constantinople Nestorius qui la ravageait : ce qui ayant été tenu en suspens par la convocation du concile général, le jugement de saint Célestin ne put avoir sa pleine exécution que dans le concile, et après que Nestorius y eut été cité canoniquement; de sorte que saint Cyrille, sans avoir besoin de nouvelle prorogation, demeura toujours revêtu du pouvoir du Pape jusqu'à ce que la condamnation de Nestorius eût eu son entier effet; et le concile avait raison de le regarder comme toujours revêtu de l'autorité du Saint-Siége, puisqu'il voulait procéder en vertu de la sentence du Pape, l'affaire se consommant par ce moyen avec le commun consentement de toute l'Eglise, c'est-à-dire du chef et des membres, du Pape et des évêques; à quoi saint Célestin, saint Cyrille et tout le concile voulaient venir.

Et comme tout ce qui s'est fait dans le concile tendait à une entière exécution de la commission originaire de saint Cyrille, et à lever les obstacles qu'on y opposait, je ne vois pas où peut être la difficulté, qu'il continue d'en user, non-seulement dans la première action, mais encore dans toute la suite, et même encore depuis l'arrivée des trois légats, afin que toute l'action contre Nestorius, depuis le commencement jusqu'à la fin, fût plus uniforme, plus suivie, et pour ainsi dire plus une.

Il n'y a donc plus de difficulté dans cette affaire, si ce n'est qu'on veuille répondre avec notre auteur [1], « qu'encore que saint Cyrille ait « conservé dans le concile la qualité de député « du Pape, il ne s'ensuit pas qu'il ait présidé en « cette qualité. » Mais qu'est-ce qui aurait pu empêcher qu'il ne l'eût fait? et ne voit-on pas assez clairement combien cette qualité a donné de poids et de suite à toute la procédure du concile? Mais c'est trop raisonner contre les hommes qui opposent des raisonnements à des actes, des subtilités à des pièces authentiques, et des conjectures à des faits constants.

Pour ceux qui ont peine à croire que l'autorité du Saint-Siége ait dès lors été si grande et si vénérée, même dans les conciles généraux, ils doivent apprendre par cet exemple à se défier de certaines gens trop hardis et trop prévenus, puisqu'enfin voilà les actes dans leur pureté; et si l'auteur les a supprimés, de même qu'il a tronqué la sentence du concile; il ne faut pas souffrir davantage qu'il induise les simples en erreur.

DIXIÈME REMARQUE.

Il continue [2] : « Si saint Cyrille eût présidé en « cette qualité, il est certain qu'à son défaut les « autres légats du Pape eussent dû présider en « sa place, et avoir le premier rang. Or, il est « constant que ce ne furent point eux, mais Ju- « vénal de Jérusalem qui présida à la quatrième « et à la cinquième action, dans lesquelles saint « Cyrille parut comme suppliant. » J'admire ces messieurs avec leur *il est constant*, quand ce qu'ils donnent pour si constant est constamment

[1] Act. 1, tom. III, col. 452.— [2] Act. 2, col. 618.— [3] Act. 3, col. 627.

[1] Pag. 778. — [2] *Ibid.*

faux. Voici les actes de la quatrième session : « Le saint concile assemblé, et les évêques séant dans l'église appelée Marie, à savoir : Cyrille, d'Alexandrie, qui tenait aussi la place du très-saint Célestin, archevêque de l'Eglise romaine; Arcadius, évêque et légat du Siége de Rome; Projectus, évêque et pareillement légat du même Siége; et Philippe, prêtre et légat; Juvénal; évêque de Jérusalem; Memnon, évêque d'Ephèse, » etc. Il me semble qu'il est bien constant, par ces actes et par le registre du concile, qu'Arcadius et les autres légats, sans excepter Philippe, qui n'était qu'un prêtre, sont placés immédiatement après saint Cyrille, et au-dessus de Juvénal. Rien, par conséquent, n'était moins constant que ce premier rang que M. Dupin lui voulait donner d'une manière si affirmative.

Je ne sais s'il a voulu nous donner pour acte de présidence, dans cette quatrième action, quelques endroits où Juvénal prend la parole le premier; mais cela lui est commun avec beaucoup d'autres, comme avec Flavius de Philippes, avec Firmus de Césarée en Cappadoce, et cela même en présence de saint Cyrille, à qui la présidence n'est point contestée. On voit la même chose dans tous les conciles; et en vérité il est pitoyable d'adjuger la présidence à Juvénal dans la quatrième action, sans en avoir la moindre raison si ce n'est celle-là qui n'est rien.

Nous avons dit que la séance n'était rapportée ni dans la cinquième session, ni dans la septième, et que c'était une marque qu'elle était allée à l'ordinaire : pour la sixième, les rangs sont marqués distinctivement comme on vient de voir dans la quatrième; et M. Dupin ne nous dira pas qu'elles ne le sont que dans le latin; car il sait bien que le commencement de cette session manque entièrement dans le grec, à cause que ces choses de solennité sont sujettes à être omises par les copistes, comme trop connues et aisées à suppléer par les autres actes. Il est d'ailleurs bien assuré que le latin est ancien et authentique, qu'il est conforme à l'ancienne version, qui était celle dont l'Eglise latine se servait de tout temps, et que M. Baluze nous a donnée; qu'il est plus complet que le grec, ce qui oblige notre auteur lui-même à suppléer par cet ancien latin d'autres actes où le grec est pareillement défectueux. Ce fait est constant; et ainsi la préséance de tous les légats au-dessus du patriarche de Jérusalem est très-bien établie par le registre des séances, qui est la preuve la plus décisive qu'on puisse alléguer en cette occasion. Voyons si le reste des actes répond à cela.

ONZIÈME REMARQUE.

Il y a parmi les lettres du concile, après l'action sixième, un mandement adressé aux députés qu'on avait envoyés à l'empereur, qui est intitulé en cette sorte [1] : « A Philippe, prêtre, tenant la place de Célestin, très-saint évêque du Siége apostolique, et aux très-religieux évêques Arcadius, Juvénal, etc., le saint et œcuménique concile assemblé à Ephèse, salut. » Voilà ce qu'écrit en corps le concile, qui savait le rang que chacun tenait dans son assemblée. Les légats sont nommés devant Juvénal; et si l'on met le prêtre Philippe devant Arcadius qui en était un, c'est pour la même raison qu'on voit ce prêtre prendre la parole presque partout au-dessus des autres légats [2], et signer immédiatement après saint Cyrille, non-seulement devant le patriarche de Jérusalem, mais encore devant les évêques Arcadius et Projectus, ses compagnons dans la légation.

En un autre endroit pourtant le concile nomme les évêques les premiers, et le prêtre Philippe après eux [3]; mais Arcadius est nommé à la tête des autres évêques, et même devant Juvénal. Dans la lettre écrite au concile par les évêques qui se trouvaient à Constantinople, ces évêques, qui savaient le rang que les Eglises tenaient dans le concile, font ainsi l'adresse : « Aux saints évêques Célestin, Cyrille, Juvénal, Firmus, Flavien, Memnon, assemblés dans la métropole d'Ephèse, les évêques qui sont à Constantinople. » Voilà le rang des Eglises exactement gardé. Les patriarches sont préférés et le Pape mis à la tête. On savait bien qu'il n'était pas présent en personne, mais on lui écrit selon la coutume, comme tenant la première place, parce qu'il la tenait par ses légats. Ce rang était bien connu par les puissances séculières, aussi bien que par les évêques; et c'est par cette raison que l'empereur, écrivant au concile, fait l'adresse en cette sorte : *A Célestin, Rufus,* etc.; et voilà encore l'ordre des conciles bien marqué, et le Pape mis à la tête, comme celui qui y tenait naturellement le premier rang.

Il est vrai qu'il y a deux endroits où Juvénal signe devant les légats [4], soit qu'il y ait quelque confusion dans ces signatures, comme on sait qu'il en arrive souvent, soit qu'en effet on n'y prît pas toujours garde de si près, et qu'on signât comme on se trouvait. Mais le gros est constamment pour les légats, même à l'égard des signatures; puisqu'on trouve partout dans

[1] *Mandatum quod sancta*, etc., col. 779. — [2] Act. 2, 3. — [3] *Rel. ad imp.*, *ibid.*, col. 781. — [4] Act. 5, col. 659.

les actes qu'elles se faisaient selon l'ordre des séances, dans lesquelles le registre ne varie point.

On ne voit donc point pourquoi M. Dupin affecte de refuser au Saint-Siége jusqu'à la première place, dans un concile où tout est rempli des marques de sa supériorité par-dessus tous les siéges de l'univers, sans excepter les plus élevés.

CHAPITRE II.

Suite des remarques sur la procédure, par rapport au concile.

PREMIÈRE REMARQUE.

Notre auteur ne traite pas mieux le concile qu'il a fait le Pape; et parmi les *particularités* d'une si sainte assemblée qu'il se glorifie d'avoir découvertes, en voici une, en effet, bien nouvelle : « c'est que le sort en était pour ainsi dire « entre les mains de l'empereur, et que le suc- « cès du concile dépendait de la résolution que « la cour prendrait [1]. » Voilà déjà une faible idée qu'on nous donne d'un si grand concile, l'un de ceux que saint Grégoire a presque égalés aux quatre Evangiles. Quoi! si la cour eût continué à favoriser les amis de Nestorius, comme elle avait fait au commencement, les décrets du concile seraient demeurés sans force, et Nestorius aurait triomphé? M. Dupin n'ignore pas combien cet hérésiarque a de défenseurs parmi les protestants, et, ce qui en est une suite, combien le concile d'Ephèse y a d'ennemis. Il ne fallait pas les flatter dans les sentiments où ils sont, que tout ce qui s'y est passé n'a été que politique et intrigue. C'est une idée que les libertins prennent aisément. Ils regardent les conciles comme des assemblées purement humaines, où l'on suit les mouvements que donnent les cours et des raisons politiques. Les hérétiques vaincus, lorsque les princes secondent les sentiments de l'Eglise, regardent leur condamnation comme l'effet de l'autorité des rois. Encore aujourd'hui, les dioscorites donnent le nom de *melchites* ou de *royaux* aux défenseurs du concile de Chalcédoine. On ne peut flatter davantage ceux qui font de la religion une politique, qu'en disant, avec notre auteur, que le sort des conciles œcuméniques, c'est-à-dire celui de la foi, est entre les mains des puissances, et que le succès dépend des solutions que prennent les cours. Voilà déjà une découverte qui n'est pas heureuse; mais ce qu'il y a de plus pitoyable, c'est qu'elle n'a pas la moindre apparence.

Pour dissiper cette fausse idée, il ne fallait que se souvenir, d'un côté, de la faveur de Nestorius, qui avait trompé l'empereur et engagé toute la cour dans ses intérêts; et de l'autre, de la fermeté du peuple, qui ne laissa pas pour cela d'abandonner publiquement son patriarche; de celle du clergé et des religieux, qui souffrirent une cruelle persécution; de celle de saint Célestin, qui se crut obligé, du haut de la chaire de saint Pierre, d'animer tout le monde à la souffrance; enfin de celle de saint Cyrille, qui ne se ralentit jamais, et qui écrivit à l'empereur et aux impératrices contre la doctrine de cet hérésiarque, encore que ce prince le trouvât mauvais, jusqu'à l'accuser avec des paroles menaçantes, non-seulement de troubler tout l'univers, mais encore de vouloir mettre la division dans sa famille et de soulever les impératrices, c'est-à-dire sa femme et sa sœur, contre lui. Toute l'Eglise était sur ses gardes et se préparait au martyre, plutôt que de céder à l'erreur, dans le temps où M. Dupin lui reproche d'avoir été si dépendante des mouvements de la cour.

Peut-être que le concile fut intimidé, et que les choses changèrent de face depuis que Jean d'Antioche, avec son concile schismatique, eut tout troublé à Ephèse. Mais le contraire parut, lorsque l'empereur surpris, ayant fait arrêter saint Cyrille et Memnon, évêque d'Ephèse, et ayant exigé des choses qui induisaient la nullité des décrets du concile, les Pères demeurèrent inflexibles. L'auteur avoue [1] qu'il fut résolu de n'entendre à aucun accord avec Jean et les évêques de son parti, « qu'ils n'eussent sous- « crit à la condamnation de Nestorius, demandé « pardon de ce qu'ils avaient fait, et que saint « Cyrille et Memnon ne fussent rétablis. » C'est ce qui paraît dans le mandement du concile à ses députés. Mais on aurait vu combien les Pères étaient inflexibles dans cette résolution, si notre auteur avait rapporté cette clause de leur mandement [2] : « Sachez que si vous manquez à un de ces points, le saint concile ne ratifiera pas ce que vous avez fait, et ne vous recevra pas à sa communion : » et ces paroles d'une de leurs lettres [3] : « On nous accable, on nous opprime; il faut en informer l'empereur qui ne le sait pas; et en même temps on doit savoir que quand on devrait nous faire mourir tous, il n'en sera autre chose que ce que Jésus-Christ notre Sauveur a ordonné par notre ministère; » et celles-ci d'une lettre de saint Cyrille [4] : « On n'a pu persuader au concile de communiquer avec Jean; mais il résiste en di-

[1] Pag. 723.

[1] Pag. 726. — [2] *Epist. cath.*, post act. 6, *Mandat conc. ad Leg.*, ubi sup. — [3] *Common., ad cler. CP., ibid.*, col. 770. — [4] *Epist. Cyr. Théop.*, etc., *ibid.*, col. 771.

sant : Voilà nos corps; voilà nos églises; voilà les villes; tout est en votre puissance; mais pour nous faire communiquer avec les Orientaux (fauteurs de Nestorius) jusqu'à ce qu'ils aient cassé ce qu'ils ont fait contre Cyrille et contre Memnon, cela ne se peut en aucune sorte. »

Voilà comment le concile était dans la dépendance de la cour; à quoi si l'on ajoute la résolution invincible du pape saint Célestin et de tout l'Occident, loin de dire que tout dépendait de la *résolution que la cour prendrait,* on aurait dû dire, ce qui est certain, que la résolution de la cour céda, comme il était juste, à la fermeté du concile et à l'autorité de l'Eglise.

DEUXIÈME REMARQUE.

M. Dupin continue à nous donner cette idée de la toute-puissance des cours dans les affaires de la religion, lorsqu'en parlant de l'accord de Jean d'Antioche et de ses évêques avec saint Cyrille et les orthodoxes, il parle ainsi [1] : *L'empereur voulait la paix, et il la fallait à quelque prix que ce fût.* En vérité, c'est donner des idées bien faibles de l'autorité ecclésiastique, *à quelque prix que ce fût.* L'auteur sait bien le contraire, il sait bien qu'on ne pût jamais obliger saint Cyrille à rétracter la moindre partie de sa doctrine, ni aucun de ses anathématismes, ni à laisser affaiblir, pour peu que ce fût, les décrets et l'autorité du concile d'Ephèse ; au contraire, qu'on ne reçut les Orientaux qu'à condition de satisfaire l'Eglise catholique sur la foi, de détester les erreurs de Nestorius, de souscrire à la sentence rendue à Ephèse contre lui, et de reconnaître l'ordination de Maximien son successeur. Saint Cyrille, les autres évêques et le pape Sixte ne les reçurent qu'à ce prix, et jamais ne l'auraient fait autrement. Il n'est donc pas véritable qu'il les fallût recevoir *à quelque prix que ce fût.* Il dira qu'il ne l'entend pas dans cet excès; et c'est par où je conclurai qu'il écrit donc sans réflexion, et qu'il ne sent ni la force des mots, ni la conséquence des choses.

TROISIÈME REMARQUE.

L'auteur n'omet pas que le procès intenté par les Orientaux, tourna bien pour le concile; mais, en vérité, il le raconte d'une manière trop basse. « Quand, dit-il [2], les Orientaux, voulaient « parler à l'empereur de Nestorius, il ne les « pouvait souffrir : son conseil était entièrement « gagné ; Acace de Berée, dans une lettre rap- « portée dans le Recueil de Lupus, accuse saint « Cyrille d'avoir fait changer de sentiment à la « cour, en faisant donner de l'argent à un eunu- « que: on n'est pas obligé de croire ce que dit « Acace de Berée, qui n'était pas des amis de saint « Cyrille ; mais il est toujours constant que « l'empereur changea de disposition en fort peu « de temps, et qu'il se résolut tout d'un coup de « faire ordonner un autre évêque à Constanti « nople. »

[1] Pag. 742. — [2] Pag. 729.

Un autre aurait dit naturellement que l'empereur était revenu par l'évidence du fait, par le péril manifeste de la religion, par l'horreur qu'avait tout le monde des impiétés de Nestorius, par les pieuses clameurs de tout le peuple « qui l'anathématisa hautement, une et deux fois, tout d'une voix [1], » par les vives et respectueuses remontrances du saint moine Dalmatius, qui découvrit à ce prince tout ce qu'on faisait sous son nom sans qu'il le sût, et qui lui disait : « Voulez-vous préférer à six mille évêques un seul homme, et qui encore est un impie?» Il y en avait assez là pour obliger l'empereur et son conseil à changer fort promptement ; mais on aime mieux donner à ce changement un air de corruption, et d'une corruption dont saint Cyrille, qu'on n'aime pas, fut l'auteur. Dire que le conseil était gagné et que l'empereur changea tout d'un coup, et rapporter à cette occasion le récit d'Acace de Berée, en remarquant faiblement qu'on peut bien ne l'en pas croire, c'est vouloir insinuer tacitement qu'on pourrait bien l'en croire aussi, ou qu'enfin ce changement sera arrivé par quelque intrigue semblable de saint Cyrille. Les raisons simples et naturelles des événements ne suffisent pas à la pénétration des critiques : ce ne sont pas là ces *particularités inconnues* qu'ils se plaisent à débiter ; il leur paraît plus d'esprit à donner un tour malin, même aux affaires de religion; et comme c'est celui-là que les raffineurs du monde aiment le mieux, c'est aussi celui-là qu'on est bien aise de présenter à leur esprit.

Mais si l'auteur voulait parler des présents donnés, pourquoi s'attacher à saint Cyrille, et ne pas dire un mot de l'argent avec lequel ses envieux achetèrent les langues vénales, pour le calomnier auprès de l'empereur ? C'est un fait dont ce patriarche prend à témoin l'empereur lui-même et toute la ville d'Alexandrie [2], qui connaissait l'infâme conduite de ses délateurs. Il est étrange que notre critique n'observe que les reproches qu'on fait à saint Cyrille, et taise ceux qu'on faisait à ses envieux.

QUATRIÈME REMARQUE.

C'est la pente de cet auteur de donner des

[1] *In Conc. Eph. Epist. Cath. Beser. episc.*. etc. col. 754.— [2] *Apol. ad imper.*, part. III, cap. 13, col. 1053.

idées suspectes des meilleures choses; et puisque l'occasion se présente ici de le remarquer, on peut en voir un nouvel exemple dans son *Histoire du concile de Chalcédoine* : « Le juge-« ment d'Eutyche appartenant, dit-il [1], à Fla-« vien, qui était son évêque, ce patriarche était « engagé, par son propre intérêt, à soutenir les « Orientaux contre les Egyptiens; parce que « l'évêque d'Alexandrie lui contestait ses préro-« gatives, au lieu que l'évêque d'Antioche et les « Orientaux y avaient consenti. Il fit donc en « sorte que dans un concile assemblé à Cons-« tantinople, Eusèbe, évêque de Dorylée, inten-« tât une action contre Eutyche. » Si vous demandez où M. Dupin a pris cela, il ne vous rapportera aucun auteur; et, en effet, il n'y en a point. C'est là encore une de ces particularités que lui seul a découverte. Flavien était un saint; c'était un martyr reconnu, vénéré, invoqué par tout le concile de Chalcédoine; l'erreur d'Eutyche attaquait directement le fondement de la foi, et renversait l'économie de l'Incarnation. Ce motif ne suffisait pas à un saint et à un martyr pour lui faire entreprendre d'attaquer un hérésiarque : c'est l'intérêt de Flavien qui l'y engagea; c'est ce qui lui fit susciter Eusèbe de Dorylée pour faire un procès à ce vieillard insensé; c'est la jalousie des siéges qui a fait naître dans l'Eglise tout ce tumulte : les raisons tirées de la religion sont trop vulgaires; et les critiques ne flatteraient pas assez le goût des gens du monde, s'ils ne leur donnaient des moyens pour tout attribuer à la politique et à des intérêts cachés. Quand on veut donner ce tour aux affaires, on a un grand avantage : c'est qu'on n'a pas besoin de preuves; il n'y a qu'à insinuer ces motifs secrets, la malignité humaine les prend d'elle-même.

CINQUIÈME REMARQUE.

Bien que le concile d'Ephèse soit certainement un de ceux dont la procédure est la plus régulière et la conduite la plus sage, en sorte que la majesté de l'Eglise catholique n'éclate nulle part davantage, et qu'un si heureux succès de cette sainte assemblée soit dû principalement à la modération et à la capacité de saint Cyrille : nous avons déjà remarqué que les hérétiques anciens et modernes n'ont rien oublié pour décrier et le concile et saint Cyrille son conducteur. Nous avons vu quelques traits de notre auteur sur ce sujet; en voici d'autres plus dangereux.

Vers la fin de l'*Histoire* de ce concile [2], il ramasse tout ce qu'on peut dire de plus apparent, et tout ensemble de plus aigre, pour y montrer une précipitation et une animosité peu digne d'une si grave assemblée, et de saint Cyrille qui la conduisait; mais quand il vient à répondre, son style perd sa vigueur, et il n'y a personne qui n'ait ressenti qu'il poussait bien plus fortement l'attaque que la défense. Et d'abord on craint pour sa cause, lorsqu'on entend ce discours [1] : « Voilà les objections que l'on peut faire « contre la forme du concile d'Ephèse; je ne « les ai ni dissimulées ni affaiblies, afin de faire « voir qu'il n'est pas impossible de répondre à « ce qu'on peut dire de plus fort. » On voit un homme peiné de ces objections, et qui, loin de faire sentir le manifeste avantage de la bonne cause, croit faire beaucoup pour elle en disant qu'il n'est pas impossible de la défendre. On remarquera dans la suite que tout est faible dans cet auteur pour la défense du concile. Voyons si ces objections sont si terribles.

La plus apparente est celle-ci [2] : « La ma-« nière dont la chose s'est jugée semble prouver « clairement que c'était la passion qui faisait « agir saint Cyrille et les évêques de son parti; « qu'ils voulaient, à quelque prix que ce fût, « condamner Nestorius; et qu'ils ne craignaient « rien tant que la venue des évêques d'Orient, « de peur de n'être pas les maîtres de faire ce « qu'il leur plairait : car dès la première séance, « ils citèrent deux fois Nestorius, lurent les té-« moignages des Pères, les lettres de saint Cy-« rille avec ses douze chapitres, et les écrits de « Nestorius, et dirent tous leurs avis. Jamais « affaire n'a été conclue avec tant de précipita-« tion : la moindre de ces choses méritait une « séance entière. » Quand on objecte si fortement, il faut répondre de la même sorte; autrement on se rend suspect de prévarication. Voici tout ce que je trouve sur ce sujet dans notre auteur [3] : « que si l'on a jugé Nestorius « dans une seule séance et dans un même jour, « il doit s'en prendre à lui; parce qu'il n'a pas « voulu comparaître; qu'il était facile de le « condamner comme contumace; qu'il était « visible qu'il avait nié que la Vierge pût être « appelée Mère de Dieu, et qu'il se servait d'ex-« pressions qui semblaient diviser la personne « de Jésus-Christ; qu'il a été cité par trois fois, « selon la discipline des canons; qu'il n'est pas « nécessaire, selon les lois ecclésiastiques, que « ces citations se fassent en différents jours; « que c'était le zèle et non la passion qui faisait « agir saint Cyrille. »

Je demande en bonne foi, si les doutes, sont bien levés par ces réponses? « On pouvait tout « faire en un jour contre un homme que l'on

[1] Pag. 789. — [2] Pag. 769.

[1] Pag. 772. — [2] Pag. 770. — [3] Pag. 773.

« condamnait par contumace. » Cela est bon pour la personne; mais la question de la foi s'instruit-elle de cette sorte? et n'est-ce que formalité? On nous dit bien « qu'il était visible que « Nestorius avait nié qu'on pût appeler Marie « Mère de Dieu; » mais pour l'autre chef d'accusation, qui était pourtant le principal, *s'il divisait la personne*, M. Dupin nous dit: *il semblait*, ce qui charge plus le concile qu'il ne l'excuse; puisque c'est le faire juger sur un fait qui n'était pas bien constant. « Il n'est pas nécessaire que « les citations se fassent en jours différents; » c'est assez pour faire voir qu'à toute rigueur on pouvait juger; mais ce procédé à toute rigueur est d'un droit étroit, et si l'on n'y ajoute autre chose, est odieux et souvent réputé inique; d'autant plus que la première citation n'était que du jour précédent, et qu'ainsi l'on expédie une affaire de la dernière importance en deux jours. Ce qu'on dit du zèle de saint Cyrille est une allégation qu'on ne soutient d'aucune raison, et qui ne persuade guère le monde, toujours plus enclin à croire le mal que le bien. Il fallait, ou ne pas entreprendre la cause, ou mieux répondre.

SIXIÈME REMARQUE.

Dans le fond, ces objections sont moins que rien, pourvu qu'on veuille répondre ce qu'il faut. Et d'abord on ne s'étonnerait pas de voir, comme il est marqué dans l'objection, « les évê« ques demeurer enfermés depuis le matin jus« qu'au soir, » si l'on avait daigné observer la coutume des conciles. Dans la seule première séance du concile de Chalcédoine, où rien ne pressait, on poussa la séance bien avant dans la nuit, et, comme il paraît par les actes, longtemps après qu'on eût commencé *à travailler aux flambeaux* [1]. Par là donc il n'eût paru nulle affectation à travailler tout du long d'un jour et jusqu'au soir.

Dire avec M. Dupin que les canons n'empêchaient pas qu'on ne fît trois citations en deux jours, c'était bien, en quelque façon, satisfaire le lecteur sur la rigoureuse observation d'un droit très-étroit; mais afin de le satisfaire encore sur l'équité et sur la douceur qui doit régner principalement dans un jugement ecclésiastique, il ne fallait qu'ajouter ce qui est porté dans les Actes, c'est-à-dire, premièrement, que dès la seconde citation on trouva la *maison de Nestorius environnée de soldats*, qui joignirent dans la troisième, à de rudes et dédaigneuses paroles, des traitements outrageants, *en poussant insolemment les évêques*, sans même vouloir annoncer leur venue à Nestorius, et les renvoyant à la fin avec cette rude réponse: « qu'ils n'obtiendraient rien davantage, quand ils attendraient jusqu'à la nuit. » Secondement, qu'on leur fit ce traitement encore qu'ils eussent agi avec toute la douceur et la patience possible, avec prières, et non pas avec l'autorité dont auraient pu se servir les députés d'un concile œcuménique; troisièmement, qu'on ne passa outre qu'après que Juvénal eut parlé ainsi: « Quoiqu'il suffise, selon les canons, de faire trois citations, nous étions prêts à en faire une quatrième, si l'entrée de la maison de Nestorius n'était occupée par des soldats, qui encore ont maltraité les évêques. »

[1] Act. 1.

Mais cela, tout clair qu'il est, n'est rien en comparaison de ce qu'on devait ajouter: qu'il y avait deux années et près de trois, que la question s'agitait. Il était constant, par les Actes, que Nestorius avait déjà été averti deux fois par saint Cyrille, et que la lettre de Célestin tenait lieu de troisième monition. Cette procédure est marquée dans la sentence du Pape, signifiée à Nestorius, où il lui fait voir qu'il n'a plus rien à attendre après ces trois monitions: *Post primam et secundam illius (Cyrilli) et hanc correptionem nostram, quam constat esse vel tertiam.* [1].

L'affaire était donc réglée avant le concile: la sentence allait avoir son exécution sans aucune résistance. Jean d'Antioche lui-même y donnait les mains, comme on a vu. Nous avons vu aussi, et nous verrons encore, que la procédure du concile était liée avec celle du Pape. Il n'y avait plus d'enquête à faire: Nestorius était convaincu par ses lettres et par les papiers qu'il avait envoyés lui-même au Pape: il n'y a donc pas la moindre ombre de précipitation dans cette affaire.

Pour comble de conviction, il s'agissait d'une matière qui ne souffrait ni doute ni remise. Car c'étaient de manifestes blasphèmes qui faisaient horreur à tous les Chrétiens, et qu'on souffrait depuis trois ans dans un patriarche de Constantinople, qui pouvait séduire tant d'âmes [2]. Nous verrons que M. Dupin ne fait que mollir en faveur de Nestorius, et dissimuler ses erreurs. Mais pour montrer, d'une manière à ne laisser aucune réplique, le tort qu'il avait de demander du délai, il n'y avait qu'à produire la lettre de Jean d'Antioche, où il lui parle en cette sorte [3]: « Quoique le terme de dix jours, que Célestin vous a prescrit, soit fort court, cette affaire est de nature à être achevée, je ne dirai pas en dix jours mais en peu d'heures; car qu'y a-t-il de plus facile que de se servir du terme de Mère de

[1] *Epist. Cælest. ad Nest.*, part. 1; *Conc. Eph.*, cap. 18, col. 357. — [2] *Cyr. Apol. ad imp.*, part. III, c. 13. — [3] *Epist. Joan Ant. ad Nestor.*, part. 1, c. 25, n. 3, col. 389.

Dieu, qui est très-propre en cette matière, très-usité parmi les Pères et très-véritable ? »

Quoiqu'il n'y eut rien de plus court, ni de plus facile que cette proposition du patriarche d'Antioche à Nestorius, néanmoins pour faciliter toute chose à cet esprit incapable de s'humilier : « Je ne veux pas, poursuivait Jean, vous obliger à vous rétracter comme un enfant ; » mais il lui propose le doux expédient d'une explication de sa pensée, sur ce que « lui-même avait dit souvent qu'il ne refuserait pas le terme de Mère de Dieu, si on lui montrait des auteurs célèbres qui s'en fussent servis devant lui. » Cela n'était pas difficile, et Nestorius ne l'ignorait pas ; puisque le Patriarche lui disait : « Nous n'avons que faire de vous nommer ces auteurs, vous les connaissez, comme nous : » et ils étaient assez célèbres, puisque l'on comptait parmi eux saint Athanase. Avec de telles défenses on aurait pu, non pas répondre faiblement qu'*il n'était pas impossible* de satisfaire aux objections des ennemis du concile et de saint Cyrille, mais qu'elles n'avaient pas la moindre apparence.

SEPTIÈME REMARQUE.

Mais voici le grand grief contre le concile. On n'attendit pas Jean d'Antioche, ni même les légats du Pape.

Pour les légats, M. Dupin est de bonne composition : « On était, » dit-il[1], « en droit de commencer « sans eux le concile, puisque le jour marqué « pour son commencement était passé. » Nous voilà toujours réduits à ce droit étroit et odieux ; mais dans le cas dont il s'agit, il n'était pas même véritable. On n'a guère affaire du Pape dans un concile œcuménique, si l'on s'en peut passer si aisément, et faute que ces légats arrivent au jour précis. Il y avait ici, comme on a vu, une raison plus canonique : c'est que le Pape s'était expliqué par une sentence sur le fondement de laquelle on procédait. Mais cette raison n'était pas du goût de notre auteur. Venons à Jean d'Antioche et aux évêques d'Orient.

HUITIÈME REMARQUE.

Cet endroit, où était le fort de l'objection, est traité bien faiblement par l'auteur : « Le jour, » dit-il, « auquel le concile avait été indiqué étant « venu, les évêques ont encore attendu quel- « ques jours après. » Le nombre de seize jours méritait bien ici d'être répété, sans obliger à l'aller chercher soixante pages au-dessus. « Ils « n'ont commencé le concile, que quand ils ont « su que ceux qu'ils attendaient devaient venir « bientôt. » Pourquoi rapporter ici cette circonstance sinon pour insinuer qu'on pouvait donc bien attendre encore un peu, ce qui accuse plutôt le concile qu'il ne le défend ? Enfin, notre auteur ajoute « qu'on ne commença que lorsqu'on sut « que les Orientaux voulaient bien qu'on com- « mençât sans eux. » C'est quelque chose, pour faire voir qu'absolument on avait droit de passer outre sans les attendre ; mais si l'on ne dit autre chose, il reste un juste soupçon qu'on les prit au mot un peu vite, et que leur civilité méritait bien qu'on n'en usât pas en toute rigueur avec eux. Il fallait donc avoir plus de soin d'expliquer ce qui obligeait le concile à commencer. C'est que les évêques pressaient extraordinairement, « parce qu'ils souffraient d'extrêmes incommodités, plusieurs étant accablés de vieillesse, d'autres étant tombés malades ou épuisés par la dépense, quelques-uns même étant morts [1], » et tous étant pressés du désir de retourner à leurs Eglises. Nous voyons le même empressement dans tous les conciles. On y souffrait avec peine les moindres délais, que les évêques regardaient comme une espèce de persécution, et comme un moyen de lasser leur patience.

Ajoutez encore à cela que c'était constamment en vue de Nestorius, et qu'on avait tout sujet de croire que Jean d'Antioche était entré dans ce dessein. Ce patriarche et les principaux de ses évêques étaient intimes amis de Nestorius, et « tout le concile croyait qu'il en regardait la condamnation comme un affront pour son Eglise, dont cet hérésiarque avait été tiré, et qu'il ne voulait pas y être présent [2]. » On avait senti d'abord qu'il voulait brouiller en faveur de son ami ; et ce qu'il fit, étant arrivé, justifia ce soupçon. Il ne cherchait qu'à gagner du temps en proposant à l'empereur une nouvelle assemblée [3]. C'était un artifice de Nestorius, qui en avait fait le premier la proposition [4]. C'eût été toujours à recommencer. Cependant les Pères d'Ephèse s'écriaient : « Le chaud nous tue, tous les jours on enterre quelqu'un, on est contraint de renvoyer les domestiques malades, le concile est opprimé par ceux qui en empêchent la conclusion [5]. »

Tout cela était regardé comme une suite des premiers délais de Jean d'Antioche. La longueur du chemin, qu'il alléguait, ne paraissait qu'un prétexte ; il y avait eu du temps plus qu'il n'en fallait, depuis six mois que les lettres de convocation étaient parties ; et le concile met en fait, dans sa *Relation au Pape* [6], que « des évêques bien plus éloignés que Jean d'Antio-

[1] Pag. 773.

[1] Act. 1, col. 453. — [2] *Epist. Cyr. ad quosd.*, etc.; act. 1, col. 563; *Relat. syn. ad Cœlest.*, act. 5, col. 662. — [3] *Relat. ad imp.*, init. *Ep. cath.* col. 745. — [4] *Ep. Nest. ad imper.*, act. 1, c. 566. — [5] *Common. ad cler. CP.*, *ibid.*, col. 770. — [6] Act. 6, c. 659.

che étaient arrivés devant lui. » On crut donc, avec vraisemblance, qu'il ne voulait pas venir, quelque empressement qu'il témoignât; et, que cela fût ou non, il suffit qu'on eût raison de le soupçonner. On fut confirmé dans ce soupçon, lorsqu'il envoya deux évêques dire qu'on pouvait commencer sans lui. En effet, ne pouvait-il pas aussitôt arriver lui-même que ces évêques qui vinrent faire déclaration de sa part? Au reste, il est bien constant qu'ils la firent fort sérieusement, et « non-seulement une fois, mais plusieurs [1]. » Ainsi, on ne savait plus que croire de Jean d'Antioche : on ne savait quand il lui plairait d'arriver, ni jusqu'où on serait obligé de tenir tant d'évêques inutiles, si l'on persistait à l'attendre. Des remarques si nécessaires pour la défense du concile ne paraissent point dans notre auteur. Ce grand observateur n'observe rien, ou, ce qui est pire encore, il dissimule tout.

Il a bien marqué une plainte de Jean d'Antioche [2], parce qu'elle semble charger saint Cyrille, et il la laisse sans réplique. C'est que peu de jours avant l'ouverture, saint Cyrille lui avait écrit que *le concile attendait son arrivée*. Ce sont, selon Jean d'Antioche [3], les paroles de la lettre de saint Cyrille. Je l'en veux croire sur sa parole, quoique tous ses autres déguisements et ses procédures emportées le rendent suspect. Quoi qu'il en soit, et en prenant à la rigueur ces paroles de saint Cyrille, qu'on ne voit que dans la lettre de son ennemi, elles peuvent servir à faire voir ses bonnes dispositions. Que si l'on prit aussitôt après d'autres conseils, outre les raisons de presser, qui peuvent être survenues d'ailleurs, les deux évêques de Jean d'Antioche, arrivés depuis, changèrent les choses. Car il paraît, par les Actes [4], que l'on commença aussitôt après leur venue, et que leur déclaration fut ce qui détermina à commencer, à cause que, la faisant avec la force qu'on vient de voir, on la prit pour très-sérieuse, et qu'ils parurent eux-mêmes presser l'ouverture du concile.

Après cela, les délais que Nestorius demandait ne parurent qu'amusements pour fatiguer les évêques. On ne fit non plus aucun état de ce que Candidien, commissaire de l'empereur, fit au-delà de son pouvoir, pour retarder. M. Dupin dit beaucoup de choses de ce commissaire, mais il en omet une, qui seule pouvait suffire à justifier le concile de précipitation : c'est que sa commission qu'il y lut faisait voir que la « volonté de l'empereur était qu'on expédiât sans délai la définition des matières de la foi [1]. » Ce que fit ensuite ce commissaire pour éloigner le concile, doit être considéré comme l'action d'un homme livré à Nestorius, et qui excédait son pouvoir.

[1] *Epist. Cyr. ad quosd.*, etc.; act. 1, *Relat. ad imper.; Relat. ad Cœlest.*, ubi supra. — [2] Pag. 711. — [3] *Conciliab.*, act. 1, col. 595; *Epist. ad imp.*, ubi sup. — [4] *Relat. ad Cœlest.*, act. 5, *Apol. ad imp.*, part. III, cap. 13, ubi supra.

C'en est assez sur cette matière, quoiqu'on pût encore marquer d'autres circonstances ; mais celles-ci sont suffisantes pour faire voir que, après avoir poussé l'objection à toute outrance, l'auteur répond à ce qu'il y a de plus faible, et fait ce qu'il y a de plus important.

NEUVIÈME REMARQUE.

Pour justifier le concile de toute partialité, et faire voir que saint Cyrille n'avait besoin ni d'artifice ni de cabale pour y faire triompher la vérité, il était aisé d'ajouter aux timides conjectures de l'auteur [2] des faits qui ferment la bouche. Il ne paraît aucun démêlé particulier entre saint Cyrille et Nestorius. Saint Cyrille avait applaudi avec tous les autres à l'élévation de ce patriarche [3], et il ne l'avait troublé en rien, jusqu'à ce qu'il eût découvert son impiété. Mais alors le monde n'eut pas besoin d'être excité ; tout l'univers s'émut d'abord, et l'Occident s'unit avec l'Orient contre ce novateur. Deux cents évêques assemblés canoniquement et parfaitement unis, prononcèrent sa sentence avec le Pape et toute l'Église latine. C'est une étrange partialité qui soulève tout d'un coup toute l'Eglise. Cette faction prétendue commença à Constantinople, c'est-à-dire dans le propre siége de Nestorius, où il était soutenu par l'autorité du prince, et où tout était sous sa main. Cependant il fut d'abord abandonné de tout son clergé et de tout son peuple, sans qu'il en parût d'autre motif que l'horreur qu'on eut de sa doctrine.

Il fut si délaissé, malgré sa faveur et la grandeur de son siége, qu'à peine il put ramasser neuf ou dix évêques, la plupart flétris, déposés, sans siége, hérétiques, pélagiens, chassés d'Italie, qui cherchaient auprès de lui un vain secours. Vingt-six évêques d'Orient pouvaient bien brouiller, comme ils firent, mais non pas contrebalancer l'autorité d'un si grand concile.

Je ne sais pourquoi M. Dupin veut faire accroire à ses lecteurs que le zèle du peuple de Constantinople s'était ralenti : « Les esprits, dit-« il [4], étaient fort partagés à Constantinople : « le peuple écoutait assez favorablement les « évêques d'Orient, non pas dans les églises, « car on ne voulut pas les y recevoir, mais « dans une maison. »

Il est vrai que les députés de ces évêques tenaient des assemblées, où ils se vantaient que le

[1] Act. 1, init., col. 453. — [2] Pag. 773. — [3] *Cyr., Apol. ad imper.*, ubi supra. — [4] Pag. 779.

peuple assistait en foule. Mais tout cela se passait à Chalcédoine, où ils *avaient reçu ordre de demeurer*, comme notre auteur le dit lui-même [1] C'est aussi de là qu'est écrite la lettre de Théodoret à Alexandre d'Hiéraple, où il est parlé de ces assemblées; et quand on voudrait supposer que le peuple de Constantinople passait le trajet pour y assister (ce qui néanmoins ne se trouve pas dans la lettre de Théodoret que nous avons dans ces Actes), il ne faudrait pas conclure de là que le peuple se partageât, autant qu'on voudrait nous le faire accroire, sur le sujet de Nestorius; puisque nous voyons dans le même temps tout ce peuple solennellement assemblé dans la basilique de Saint Mocius, martyr, s'écrier *tout d'une voix*, et par deux fois : Anathème à « Nestorius[2]. » C'est donc une fausseté que le peuple écoutât si favorablement les partisans de Nestorius, et que les esprits fussent si fort partagés.

Pour ce qui est de ces assemblées, on n'en peut tirer aucune conséquence; puisque, de l'aveu de Théodoret, elles se faisaient *sans oblation et sans lecture de l'Ecriture*, qui étaient les marques d'une assemblée légitime et d'une vraie communion ecclésiastique. On y faisait des prières pour l'empereur, et des discours de religion, que l'éloquence de Théodoret et la curiosité rendaient célèbres; et nous voyons par les Actes[3], que personne n'aurait écouté ces évêques, partisans de Nestorius, s'ils n'eussent déguisé leurs sentiments.

L'auteur nous veut faire accroire *qu'ils ne purent venir à Constantinople, à cause des mouvements que les moines excitaient*; comme s'il n'y eût eu que les moines qui leur fussent opposés. C'est bien ce que disent les schismatiques, pour couvrir en quelque façon la répugnance universelle qu'on avait pour la doctrine et pour le nom même de Nestorius qu'ils soutenaient : mais ce n'est pas la vérité. Tout le clergé et tout le peuple, qui d'eux-mêmes, et sans y être poussés, avaient abandonné leur patriarche, persistaient à se tenir séparés de lui. Vouloir attribuer cette répugnance à la faction des moines, c'est trop donner dans les sentiments des schismatiques.

DIXIÈME REMARQUE.

Parmi les objections contre le concile, que rapporte M. Dupin, en voici une qui paraît l'avoir fort touché; car il ne dit pas un mot pour y répondre. *La sentence qu'ils font signifier* (*les Pères d'Ephèse*) *à Nestorius, est conçue en des termes qui marquent la passion qui les animait : A Nestorius, nouveau Judas. N'était-ce pas assez de le condamner et de le déposer, sans l'insulter encore par des paroles injurieuses*[1] ? A cela il ne trouve rien à répondre. Le concile a tort : saint Célestin aura tort aussi d'avoir appelé Nestorius un loup, sous la figure d'un pasteur [2] : les empereurs Théodose et Valentinien auront excédé lorsqu'ils ordonnèrent qu'on donnât aux nestoriens le titre de *simoniens* [3], du nom de Simon le Magicien, auteur de toutes les hérésies, et en particulier de celles qui entreprenaient de dégrader le Fils de Dieu. Ils le firent pourtant, à l'exemple de Constantin le Grand, qui ordonna que les ariens seraient appelés du nom de Porphyre, un païen, ennemi comme eux, de Jésus-Christ. Il y a deux faux modérés, de faux équitables, qui voudraient qu'on épargnât les hérésiarques. Mais l'Eglise n'a jamais été de cet esprit. Elle disait à tous les évêques par la bouche de saint Célestin : *Duris dura responsio*[4] : il faut abattre ces superbes : il faut rendre abominables au peuple ces empoisonneurs qui tuent les âmes. On appelait les nestoriens des Juifs, parce qu'ils niaient, comme les Juifs, que Jésus Christ fût Dieu : on donna le même nom à un évêque, disciple de Nestorius, qui soutint en sa présence que « les Juifs n'avaient été impies que contre un homme[5]. » On crut, et avec raison, qu'il parlait lui-même en Juif, et qu'il tâchait de purger les Juifs du déicide. Nestorius, qui conspirait avec eux pour nier la divinité de Jésus-Christ, qui la niait lui-même, qui venait d'être déposé et de perdre son apostolat pour avoir trahi son Maître en blasphémant contre lui, pouvait bien être appelé un nouveau Judas. C'est sur cela qu'on accuse les Pères d'Ephèse d'animosité et de passion. Il ne sied pas bien à M. Dupin de laisser cette témérité sans réponse; ou s'il a méprisé cette objection, qui en effet n'était digne que de mépris, il ne devait pas étaler son éloquence pour dire, sous le nom d'autrui, des injures à tout un concile.

Il ne répond pas non plus à un autre reproche aussi sanglant qu'il lui fait faire [6], d'être tombé dans le défaut marqué par saint Grégoire de Nazianze, qui est *qu'ordinairement ceux qui se mêlaient de juger les autres, y étaient portés plutôt par leur mauvaise volonté, que par le dessein d'arrêter les fautes des autres*. Il laisse cela sans réplique, quoique ce fût le lieu de marquer la douceur, les ménagements, la longue attente, la charité du concile et de saint Cyrille envers Nestorius, et les larmes qu'on répandit sur sa contu-

[1] Pag. 727, init. Act. Conciliab., *post.* act. 6, col. 715 et seq. — [2] *Rescript. epist.* inter. *Epist. cath.*, post. act. 6, col. 751. — [3] *Relat. ad Cælest.*, etc., ubi supr.

[1] Pag. 771. — [2] *Epist. Cælest. ad cler. et pop. CP.*, part. I, cap. 19, col. 365. — [3] *Conc. Ephes.*, part. III, cap. 45, col. 1209; *Cod.* [illegible], c. [illegible]. — [4] [illegible], part. I, c. 18, col. 353. — [5] *Conc. Ephes.*, act. 1. — [6] Pag. 772.

mace, tant en l'accusant qu'en prononçant sa sentence [1].

l fait encore objecter [2], en confirmation de ce mauvaises intentions du concile, que les troubles qui l'ont suivi les font connaître; et *qu'on peut dire que ces troubles ne furent arrêtés, que parce qu'on ne parla plus de ce qui y avait été fait.*

La fantaisie des censeurs du concile d'Ephèse est, en effet, que dans toute cette dispute il ne faut presque considérer que l'accord avec les Orientaux, sans plus parler du concile même. Pour satisfaire à ce doute, il ne suffit pas de ré-pondre [3] « qu'on ne toucha point dans l'accord « à la condamnation de Nestorius, et que le « jugement du synode, touchant sa personne et « sa doctrine, fut suivi; » car tout cela se peut faire, comme parle M. Dupin [4], *pour le bien de la paix, et pour ôter tout scandale,* par consentement à la chose même dans le fond, sans se soumettre au concile dans sa forme; et c'est ce que veulent dire ceux qui font cette objection outrageuse, que les troubles ne furent arrêtés que parce qu'on ne parla plus de ce qui avait été fait dans le concile, comme si l'on avait fait la paix sans en parler. Or le contraire est certain, puisque le « concile d'Ephèse, où Célestin était par ses « légats, » fut reçu dans l'accord même, avec mention expresse qu'on s'y soumettait par un acquiescement à sa sentence dans toutes ses parties [5]; et ce fut la déclaration qu'on exigea que Jean d'Antioche, et les évêques qui étaient avec lui, fissent en termes formels dans une lettre synodique adressée au pape saint Sixte, à saint Cyrille et à Maximien de Constantinople, pour être ensuite répandue dans toute l'Eglise; ce qui dissipe, en un mot, toutes les fausses idées qu'on pouvait avoir du concile, comme si l'on n'en eût pas fait assez d'état dans l'accord. Et il faut ici bien remarquer que l'auteur rapporte cet acte [6], sans faire aucune mention qu'on y ait parlé du concile d'Ephèse, ni de l'*acquiescement* qu'on vient de voir à sa sentence; et sans qu'il y ait un seul mot, dans toute son histoire, pour marquer une chose si essentielle à l'autorité du concile.

ONZIÈME REMARQUE.

Le concile d'Ephèse n'est pas le seul que notre auteur ait maltraité. Toutle monde est scandalisé de lui voir réfuter à pied le concile II de Nicée [7], et le plus souvent sans l'entendre.

Pour le concile de Chalcédoine, je ne crois pas qu'un homme bien sage eût pu se résoudre à en faire cette peinture [1] : « Les uns croient « qu'il était déposé de son siége; les autres « l'accusaient d'être nestorien : les Orientaux « criaient contre Dioscore et les Egyptiens; « ceux-ci criaient contre les Orientaux. Cela « aurait duré longtemps, et leur assemblée au-« rait dégénéré en cohue, si les commissaires « n'eussent arrêté ces cris populaires. » Ces basses expressions devaient être bannies de ce lieu, et je ne sais si l'on me pardonnera de les avoir répétées. M. Dupin avouera qu'il pouvait montrer le concile par de plus beaux endroits; et s'il en voulait remarquer les cris, il en eût pu rapporter de ceux que le zèle de la foi et l'amour de la discipline avaient fait pousser. Ceux qu'il raconte n'étaient pas plus de son sujet, et rien ne paraît le déterminer à ceux-ci plutôt qu'aux autres, que le plaisir d'étaler quelque chose qui ne semble pas assez réglé. Encore s'il avait daigné remarquer qu'en ce temps-là, dans les assemblées ecclésiastiques aussi bien que dans les civiles, et même dans le sénat, qui était la plus auguste assemblée de cette nature, souvent on opinait par acclamation, et s'il eût voulu ajouter que les Pères de Chalcédoine se calmèrent d'abord, on eût vu une occasion naturelle de tels cris, et l'on n'eût pas été surpris qu'une assemblée de six cents évêques ait eu besoin une fois ou deux d'être avertie de la gravité convenable à des évêques, et du bon ordre qu'il fallait garder dans un concile. Il y avait d'autres circonstances qui pouvaient adoucir une idée capable de faire de la peine. Mais notre auteur a mieux aimé se signaler par un air de liberté, et il préfère à des termes plus respectueux la licence et le style du marché.

CHAPITRE III.

Sur les Dogmes.

PREMIÈRE REMARQUE.

L'habile homme, qui a fait imprimer un mémoire adressé à la Sorbonne, objecte à M. Dupin un endroit de son *Histoire,* où il dit trois choses sur le dogme de Nestorius [2] : la première, que « l'horreur extrême que le peuple en témoigna, « était attachée à une fausse idée; » la seconde, que « quand on connut que son erreur était plus « subtile, saint Cyrille demeura d'accord qu'il eût « mieux valu ne pas remuer cette question; » la troisième, « qu'elle consistait autant dans les « mots que dans les choses. » Voilà trois *particularités* que M. Dupin nous découvre. On voit

[1] Act. 1, *Apol. ad imper.*, part. III, c. 13, ubi supr. — [2] Pag. 772. — [3] Pag. 744. — [4] *Ibid.* — [5] Part. III, *conc. Eph.*, cap. 27, col. 1038. — [6] Pag. 745. — [7] Tom. v, p. 456.

[1] *Hist. du conc. de Chalc.*, p. 832. — [2] *Mém.*, p. 2, *Hist. du concile d'Ephèse*, p. 776, 777.

assez où elles tendent; et il ne reste qu'à examiner ce qu'il en faut croire.

Premièrement, est-il véritable que l'horreur que tout le peuple témoigna d'abord contre l'erreur de Nestorius, était attachée à une fausse idée ? M. Dupin le prouve ainsi : « C'est qu'il « parlait, » dit-il, « d'une manière qui pouvait « faire croire qu'il était dans l'erreur de Photin « et de Paul de Samosate. Ce fut pour cela , » continua-t-il , « que les prédications de Nesto- « rius et de ses amis causèrent un si grand « scandale. On crut d'abord qu'il était dans les « sentiments de Paul de Samosate : la chose « étant ensuite examinée, on connut bien que « son erreur était plus subtile. »

Mais encore, pourquoi crut-on que Nestorius était dans cette erreur ? notre auteur va vous l'apprendre : « Quand, » dit-il, « on dit à un « peuple qui est accoutumé à entendre dire, en « parlant de Jésus-Christ, qu'un Dieu est né, « qu'un Dieu est mort, » etc.; « quand on lui « vient dire que ces propositions sont fausses et « insoutenables, il s'imagine aussitôt qu'on nie « que Jésus-Christ soit Dieu. « Si M. Dupin se fût souvenu, je ne dis pas de sa théologie, mais des Premières instructions du christianisme, il n'eût pas appelé cela *imagination* ; puisqu'au contraire, si d'un côté Jésus-Christ est né et est mort, et si de l'autre il est faux et insoutenable qu'un Dieu puisse naître et mourir, il ne reste autre chose à croire, sinon que Jésus-Christ n'est pas Dieu ; ce qu'on ne peut entendre avec trop d'horreur.

C'était là en effet le fond de l'erreur de Nestorius. Quelque dissimulé qu'il fût, il ne fallait pas le presser beaucoup pour lui faire dire, non par conséquence, mais ouvertement, que Jésus-Christ n'était pas Dieu. Tout le monde sait ce blasphème dont il fut convaincu dans le concile d'Ephèse : « Je ne dirai pas que cet enfant de deux ou trois mois (en parlant de Jésus-Christ) soit Dieu. » Dans son premier anathématisme, il condamne ouvertement ceux qui disent que Jésus-Christ soit vrai Dieu [1]. On trouve dans ses cahiers rapportés dans le concile d'Ephèse, que « Jésus-Christ était Dieu comme Moïse était appelé le dieu de Pharaon [2]. » M. Dupin remarque lui-même que, *dès le commencement, saint Cyrille lui reprocha que quelques-uns* (et ces quelques-uns étaient Nestorius lui-même et ses partisans) *ne voulaient plus souffrir qu'on appelât Jésus-Christ Dieu, et ne l'appelaient pas autrement que l'instrument de la Divinité*[3]. Ce n'était donc pas *imagination* de croire qu'il rejetât cette vérité.

[1] *Conc. Eph.*, part. I, cap. 2, 9. — [2] *Quat.* 27 ; *Conc. Ephes.*, act. 1, col. 524. — [3] *Epist. ad Nest.*, part. I, c. 6, col. 313.

Au reste, il ne faut pas se persuader que l'horreur du peuple fût attachée aux idées précises de Paul de Samosate. En quelque sorte qu'il entendît dire que Jésus-Christ n'était pas Dieu, c'était assez pour exciter son indignation. M. Dupin a cru éluder cette objection en remarquant trois manières de le dire [1] : celle de Paul de Samosate, celle d'Arius, celle de Nestorius. Cette distinction lui est inutile, puisque le peuple catholique les détestait toutes, comme également inouïes. Il a détesté Paul de Samosate, qui a nié que Jésus-Christ fût Dieu, en le faisant un pur homme; il a détesté Arius, qui a nié qu'il fût Dieu, parce que le Verbe, qui ne faisait qu'une même personne avec lui, ne l'était pas ; il ne détestait pas moins Nestorius, qui le niait d'une autre manière, en niant l'union hypostatique. En un mot, de quelque sorte qu'on le nie, on rejette également le fondement de la foi ; et on ne peut s'excuser d'être en effet dans l'erreur de Paul de Samosate, puisque, bien que d'une autre manière, on convient toujours avec lui que Jésus-Christ n'est pas Dieu, et que celui que nous adorons est une pure créature.

DEUXIÈME REMARQUE.

On ne doit pas se persuader, comme l'insinue notre auteur, que ce fussent là des subtilités où le peuple n'entrait pas, et où il eût été bon de ne le pas faire entrer. *La chose étant mieux examinée, on connut bientôt*, dit-il, *que l'erreur de Nestorius était plus subtile* que celle de Paul de Samosate. *Saint Cyrille le reconnut lui-même, et il avoua qu'il eût été mieux de ne point remuer cette question*. Je ne comprends pas ce qu'il veut dire : *Saint Cyrille le reconnut lui-même*. C'est donc à dire que saint Cyrille était un de ceux qui s'étaient trompés sur le sentiment de Nestorius. Personne ne le dira, puisqu'il est constant que dès la première lettre qu'il écrivit sur cette matière, qui fut celle aux solitaires d'Egypte, il pénétra si bien les sentiments de cet hérésiarque, qu'on ne voit pas que depuis il y ait rien découvert de nouveau. Mais voici où notre auteur en veut venir : *C'est*, dit-il, *que saint Cyrille avoua lui-même qu'il eût été mieux de ne pas remuer cette question*. Que veut-il dire? est-ce que saint Cyrille reconnut et avoua qu'il eût été mieux que Nestorius n'en eût jamais parlé? qui en doute? Ce n'est pas là de quoi il s'agit : ce n'est pas ce qu'il fallait dire ; saint Cyrille *reconnut et avoua lui-même*, puisqu'il ne pouvait jamais en avoir douté. C'est donc qu'il eût mieux valu laisser Nestorius en repos, et ne pas faire tant de bruit d'une si subtile erreur, comme si

[1] *Rép. aux Mém.*, p. 6.

elle n'eût pas regardé d'assez près le fondement de la foi. Voilà ce qu'on insinue et ce qu'on ose attribuer à saint Cyrille.

TROISIÈME REMARQUE.

Mais où est-ce encore que saint Cyrille fit cette reconnaissance et cet aveu ? L'auteur nous l'apprend ailleurs par ces mots[1] : « Les moines « d'Egypte furent les premiers à remuer ces « questions subtiles et à les agiter entre eux : « s'en étant trouvés plusieurs qui soutinrent le « parti de Nestorius, saint Cyrille d'Alexandrie, « qui était d'avis contraire, écrivit une grande « lettre à ces moines, dans laquelle, après les « avoir avertis qu'il eût beaucoup mieux valu « ne point remuer ces sortes de questions abs- « traites, qui ne peuvent être d'aucune utilité, « il se déclare contre le sentiment de Nestorius, « en prouvant, par plusieurs raisons, qu'on doit « appeler la Vierge Marie MÈRE DE DIEU. » Voilà toujours les idées de M. Dupin ; ces matières étaient *abstraites,* c'est-à-dire plutôt raffinées et curieuses que solides et nécessaires, et on n'en pouvait tirer aucune utilité. Nestorius *était d'un avis,* saint Cyrille *était d'un avis contraire* : au fond, il eût mieux valu ensevelir cela dans l'oubli, sans se mettre en peine si la sainte Vierge était proprement Mère de Dieu, ou non. Selon ces belles idées, le lecteur est induit à croire que toute la peine qu'on se donna pour terminer ces questions était inutile ; mais il jugerait toute autre chose, si on lui rapportait sincèrement les sentiments de saint Cyrille, dans cette *Lettre aux solitaires* : « J'apprends, » dit-il [2], « qu'il y a des gens qui s'insinuent parmi vous avec des paroles enflées, dont ils abusent le peuple, et qui osent révoquer en doute si la sainte Vierge doit être appelée MÈRE DE DIEU. » Il ajoute qu'il est étonné qu'on puisse émouvoir une telle question, ou douter d'une vérité dont la tradition est si constante dans l'Eglise. Il dit même qu'il aurait mieux valu que ces disputes ne fussent jamais venues dans leurs solitudes. Ce n'est pas à eux à se jeter dans des *considérations subtiles,* et la simplicité de la foi leur était meilleure. On voit donc que ce qu'il reprend, c'est qu'on traite cette vérité pour en douter, pour en faire une matière de dispute parmi les solitaires; mais qu'au reste il en fait voir l'importance, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de renverser le concile de Nicée, le fondement de la piété, et celui du culte des Chrétiens.

QUATRIÈME REMARQUE.

Notre historien poursuit [3] : « Saint Cyrille « avoua lui-même qu'il eût mieux valu ne pas « remuer cette question. Mais parce que Nesto- « rius continuait toujours à scandaliser les peu- « ples, et à parler d'une manière contraire à « celle de l'Eglise, sans vouloir changer, on fut « obligé de le condamner. » L'auteur du Mémoire dit en ce lieu [1] : « Vous diriez, à entendre M. Dupin, qu'il ne s'agissait que de quelques expressions reçues dans l'Eglise, auxquelles Nestorius avait peine à s'accommoder, et que tous les Pères, que tous les théologiens catholiques avaient donné dans l'illusion, lorsqu'ils ont jugé d'un commun accord qu'il ne s'agissait de rien moins que de la divinité de Jésus-Christ. »

M. Dupin pourra répondre qu'il a fait voir en d'autres endroits que la dispute avec Nestorius était effective, et non pas une dispute de mots, et j'en conviens; mais cela ne l'excuse pas : premièrement, parce qu'il ne suffit pas de dire bien en un endroit, et qu'il faut dire bien partout, et ne se laisser jamais imprimer des arguments ou des dogmes des hérétiques ; secondement, parce qu'il demeure toujours que, selon lui, la question, si Jésus-Christ est Dieu, de la manière dont Nestorius la traitait, est une dispute de mots.

Voilà les deux particularités très-agréables aux sociniens, qui paraissent dans le passage que lui reproche l'auteur du mémoire ; mais en voici qui leur plairont encore davantage.

CINQUIÈME REMARQUE.

Le même auteur du Mémoire lui objecte encore qu'il favorise le dogme de Nestorius ; et je n'aurais point à parler de cette matière, si les réponses de M. Dupin ne m'y obligeaient.

L'accusation se réduisait à deux chefs [2] : le premier, que M. Dupin avait parlé faiblement et indignement de ce terme : *Mère de Dieu ;* le second, qu'il avait mis ces expressions des Egyptiens : *le Verbe est né, Dieu est né, il a souffert, il est mort,* au rang de celles que la postérité n'a pas suivies. Sur cette double accusation, M. Dupin ne fait qu'éluder.

Pour le premier chef, qui regarde le terme de *Mère de Dieu,* ce qu'on lui objecte, c'est qu'au lieu de dire que cette proposition, *Marie est Mère de Dieu,* est véritable, naturelle, propre, et ne peut être niée, ni révoquée en doute sans renverser le mystère, notre théologien est content, pourvu qu'on assure qu'on peut dire que *Marie est Mère de Dieu* [4] : que ce sont là de ces « ex- « pressions innocentes que l'usage a introduites « dans l'Eglise, et qui sont vraies en un sens [4];»

[1] Pag. 686. — [2] *Epist. Cyr. ad monac.; Conc. Eph.,* part. 1, cap. 2, n. 4. col. 22. — [3] Pag. 776.

[1] *Mém.,* 2e rem., p. 2.— [2] *Ibid.,* p. 1.— [3] Pag. 777. — [4] Pag. 153 781.

comme s'il n'était pas vrai en toute rigueur et dans la propriété du discours, que la sainte Vierge est *Mère de Dieu*.

Or c'est de quoi M. Dupin ne peut se défendre. Toute l'excuse qu'il apporte à ce qu'il a dit, que cette expression, *Mère de Dieu*, est de celles qui *sont vraies en un sens*, c'est que ce n'est pas lui *qui parle en cet endroit*, mais « Jean d'Antioche et les Orientaux, qu'il fait parler « conformément à ce qu'ils écrivent à Nestorius. » Il avoue donc que si c'était lui qui parlât ainsi, il serait digne d'être repris ; mais il ne songe pas que si ce n'est pas lui qui parle, c'est lui-même qui fait parler les Orientaux de cette sorte, *pour montrer qu'on ne les pouvait pas soupçonner d'erreur*. Je ne lui impute donc pas de les avoir fait parler comme il prétend qu'ils parlaient, mais de s'être contenté de leurs discours et de cette pernicieuse interprétation du terme de *Mère de Dieu* par laquelle on l'affaiblit en disant que *cette expression est vraie en un sens*. C'est de même que si l'on disait qu'on est orthodoxe en disant que cette expression : « Jésus-« Christ est Dieu, » ou celle-ci : « Ce qu'on re-« çoit dans l'Eucharistie est le corps de Jésus-« Christ, » ou celle-ci : « L'Eucharistie est un « sacrifice, » sont vraies en un sens. Or toutes ces expressions, loin d'être orthodoxes, sont un manifeste affaiblissement, ou plutôt un déguisement de la foi, puisqu'elles tendent à dire que ces propositions ne sont pas absolument véritables, ni en elles-mêmes, ni dans leur sens naturel ; et, au contraire, qu'elles ne le sont qu'avec restriction ; ce qui est une erreur manifeste.

Il ne sert donc de rien à notre auteur de nous apporter de longs passages, où il reçoit l'union hypostatique et le terme de *Mère de Dieu*. Dès qu'il affaiblit cette expression d'une manière si pitoyable en d'autres endroits, et qu'il reconnaît pour orthodoxes ceux qui en corrompent le vrai sens, il est coupable. Qu'il soit Catholique dans le fond (pour moi je ne veux pas dire qu'il soit nestorien), mais il ne doit donc pas approuver des expressions qui, dans leur sens naturel, induisent l'erreur; et quand on les lui objecte, il faudrait avouer sa faute et s'humilier, au lieu d'insulter encore, et de triompher de son inconsidération dans des matières de cette conséquence.

SIXIÈME REMARQUE.

J'en dis autant de cette expression : *On peut dire que Marie est Mère de Dieu*. L'auteur, pour la soutenir, répond que Nestorius « ayant en-« seigné qu'on ne peut pas dire que Marie soit « Mère de Dieu, ce qu'on avait à prouver contre « lui était qu'on le pouvait dire [1]. » Il a oublié que Nestorius avait écrit au Pape Célestin, que *cette expression*, Mère de Dieu, *se pouvait souffrir* [2], et par conséquent qu'on pouvait dire qu'elle était vraie en un sens; mais il a encore plus oublié les règles du bon raisonnement. Selon ces règles, cette proposition : *On ne peut pas dire que Marie soit Mère de Dieu*, détruit plus que ne pose celle-ci : *On peut dire que Marie est Mère de Dieu*. Car ce qu'exclut la première est universel, et ce que pose la seconde ne l'est pas. Pour vérifier la première, il faut qu'on ne puisse dire en aucun sens : *Marie est Mère de Dieu;* pour vérifier la seconde, il suffit qu'on le puisse dire en un certain sens, quoique ce ne soit pas le sent propre. Ainsi, cette proposition des sociniens : *On peut dire que Jésus-Christ est Dieu*, et celle-ci des calvinistes : *On peut dire que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ*, sont propositions captieuses, qui affaiblissent la vérité et conduisent à l'erreur. Il en est de même de celle-ci : *On peut dire que la sainte Vierge est Mère de Dieu;* et pour confondre ceux qui soutiendront qu'on ne le peut dire, ce qu'on a à leur opposer, c'est non-seulement qu'on le peut dire, mais encore qu'on le doit pour parler correctement; que la proposition est véritable dans la propriété du discours.

M. Dupin, qui fait tant l'habile, est si peu instruit de ces régularités du langage théologique, qu'encore à présent, dans sa *Réponse*, il use de circuit sur ce terme de *Mère de Dieu* [3], et croit avoir satisfait à tout, en disant « qu'il « est consacré par l'usage de l'Eglise, qu'il faut « s'en servir, et que ceux qui ne voudraient pas « s'en servir devraient être considérés comme « hérétiques. » Avec tout ce long discours, il reste encore cette échappatoire, qu'il s'en faut servir par respect, et qu'en refusant de le faire, on ne sera pas pour cela hérétique formel, mais seulement présumé et *considéré comme tel*. Que ne dit-il nettement et à pleine bouche, que ce terme est propre, naturel, vrai à la lettre et dans la rigueur du discours, et que c'est pour cette raison qu'il a passé naturellement dans le langage de l'Eglise? Craint-il de condamner trop formellement Nestorius et ses défenseurs?

SEPTIÈME REMARQUE.

Le second chef d'accusation et d'avoir mis ces propositions : *Le Verbe est mort, Dieu est mort*, et les autres de cette nature, au rang des *excès que la postérité n'a pas suivis* [4]. Voici ce qu'il répond [5] : « On ne trouvera pas que M. Dupin

[1] *Rép.*, p. 4, 5. — [2] *Conc. Ephes.*, par. 1, cap. 16, col. 352. — [3] *Rép.*, p. 7. — [3] Pag. 783. — [5] *Rép.*, p. 7.

« condamne absolument ces expressions : LE « VERBE EST NÉ, IL EST MORT, etc. Il remarque « seulement qu'elles ont été rejetées de quelques « Catholiques, aussi bien que cette expression « qui est semblable : UN DE LA TRINITÉ EST « MORT. » Jamais il ne parlera correctement. *M. Dupin ne condamne pas absolument ces expressions :* c'est de même que s'il disait : Je ne condamne pas absolument cette proposition : *Jésus-Christ est Dieu,* ou celle-ci : *Ce qu'on reçoit dans l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ :* ce qui veut dire qu'on les condamne à la vérité, mais non pas *absolument,* et qu'elles peuvent se soutenir en quelque façon. C'est encore une erreur à M. Dupin de dire que *quelques catholiques ont rejeté ces propositions :* UN DIEU EST MORT, etc. ; car ces prétendus catholiques ne sont que les partisans de Nestorius, qui n'auraient jamais été reçus dans l'Eglise s'ils avaient persisté à les rejeter.

Quand notre auteur compare ces expressions à celles de cette proposition : *Un de la Trinité est mort,* il ne songe pas que ce qui souleva d'abord quelques esprits contre cette proposition, c'est qu'elle parut nouvelle dans sa forme ; mais que les propositions dont il s'agit : *Un Dieu est né, un Dieu est mort,* ont toujours été en ces mêmes mots dans la bouche de tous les fidèles, comme l'unique fondement de leur espérance, et qu'on n'en a non plus été surpris que de celle-ci : *Un Dieu est homme,* sans laquelle il n'y a point de christianisme.

Voilà donc, non-seulement dans la Bibliothèque de l'auteur, mais dans ses dernières réponses, de nouvelles matières de censures ; et ses défenses sont des erreurs. Mais, après tout et dans le fond, il donne le change : ce qu'il veut maintenant avoir dit, c'est que « quelques Ca- « tholiques ont rejeté ces propositions ; » ce qu'il a dit en effet dans son *Histoire du concile d'Ephèse,* c'est qu'elles *sont excessives,* et qu'*on ne les a pas suivies depuis.* Ces deux choses n'ont rien de commun entre elles, sinon qu'elles sont mauvaises et insoutenables toutes deux, mais la dernière beaucoup plus, puisqu'elle est formellement hérétique.

Et pour montrer que notre auteur ne s'en peut laver, songeons seulement au dessein qu'il s'était proposé. Il entreprenait de faire voir la cause des différends entre les Orientaux et les Egyptiens : et il la fait consister en ce que les Orientaux ne comprenaient pas « comment on « pouvait attribuer à Dieu les qualités de la « nature humaine, et qu'au contraire les Egyp- « tiens poussaient cette communication d'idio- « mes à des excès qu'on n'a pas suivis depuis. » C'est ce qu'il avait à expliquer ; et pour le faire, il ajoute : « Nestorius rejetait ces expressions : « UN DIEU EST NÉ, IL EST MORT ; les évêques d'O- « rient avaient aussi quelque peine à les admet- « tre, et ils voulaient qu'on y ajoutât quelques « modifications. Saint Cyrille et les Egyptiens « s'en servaient en toutes sortes d'occasions : « ils ne faisaient point de difficulté de dire : « L'IMMORTEL EST MORT, UN DIEU EST CRUCIFIÉ. » C'étaient donc là ces excès des Egyptiens qu'il nous voulait expliquer, et que la postérité n'a pas suivis. Ces excès étaient de dire, *en toutes sortes d'occasions :* UN DIEU EST NÉ, UN DIEU EST MORT [1] ; il ne fallait pas dire si souvent, pour épargner les oreilles des amis de Nestorius : saint Cyrille et les Egyptiens y devaient trouver la même difficulté qu'y trouvaient les Orientaux. C'est à quoi tendent tous les discours de M. Dupin. Encore à présent, et dans sa *Réponse* au Mémoire, il ne sait presque quel parti prendre sur ces propositions, quoiqu'elles soient aussi certaines que celles-ci : *Un Dieu est homme ;* elles *peuvent être vraies,* il ne les condamne pas *absolument :* quelques Catholiques les ont rejetées ; chacun avait ses raisons : ce sont là des questions de subtilité, sur lesquelles on ne s'étend pas, tant la matière est abstraite. C'est le langage que les sociniens tâchent de mettre à la mode, quand ils parlent de grands mystères qui font l'objet de notre foi. M. Dupin n'est pas de leur sentiment, je le crois ; mais c'est toujours trop à un Catholique et à un docteur d'en avoir pris une si forte teinture.

C'est encore un manifeste affaiblissement de la sainte doctrine que de ranger, comme il a fait [2], ces propositions : « Un Dieu est né, un « Dieu est mort, » parmi celles « que l'usage « de l'Eglise a introduites [3]. » Car c'est avoir oublié que l'Eglise même a démontré aux nestoriens par la bouche de saint Cyrille et des autres docteurs, que ces propositions, qu'on prétend introduites par l'*usage,* sont de l'Ecriture, et formellement les mêmes que celle-ci de saint Paul : « Celui qui est sorti des Juifs selon la « chair, est Dieu béni au-dessus de tout [4], » et que celle-ci du même Apôtre : « Celui qui était « en la forme de Dieu et égal à Dieu, a été « obéissant jusqu'à la mort [5], » et que celle-ci encore du même saint Paul : « Dieu manifesté « en chair [6], » qui constamment était dès lors dans le texte grec, et cent autres de cette force, pour ne point parler de celle-ci de saint Jean : « Le Verbe est Dieu, et ce même Verbe, » qui est Dieu, « a été fait homme [7]. »

[1] Pag. 784. — [2] Pag. 151. — [3] *Rép.,* p. 3. — [4] *Rom.,* IX, 5. — [5] *Philip.,* II, 6 et seq. — [6] *I Tim.,* III, 16. — [7] *Joan.,* I, 2, 14.

CHAPITRE IV.

Les sentiments de l'auteur sur saint Cyrille, Nestorius et les partisans de Nestorius.

PREMIÈRE REMARQUE.

Si notre auteur a osé excuser les dogmes de Nestorius, il ne faut pas s'étonner qu'il ait un si grand penchant à favoriser sa personne. C'est l'esprit qu'on voit régner dans tous ses écrits; et qu'au contraire il se plaît visiblement à charger sur saint Cyrille.

L'un et l'autre paraissent à l'endroit où, en parlant des cinq livres de ce Père contre Nestorius, encore que ce Traité soit un des plus convaincants contre cet hérésiarque, M. Dupin toutefois évite de dire qu'il l'ait convaincu en effet, et se réduit à dire « qu'il veut le convaincre « d'erreur en ce qu'il divise Jésus-Christ en « deux [1]. » C'est là sa perpétuelle imagination. On a vu, et on verra dans la suite, qu'il ne veut jamais avouer que Nestorius ait été bien convaincu sur ce point; en quoi il tâche d'affaiblir, non-seulement l'autorité de saint Cyrille, mais encore la cause même de l'Eglise.

En général, notre auteur donne à saint Cyrille un caractère trop faible. Dans un endroit où il entreprend de prouver qu'il est bien aisé de faire beaucoup de livres comme ceux de ce saint, il en rend cette raison : « Car, » dit-il [2], ou il copie « des passages de l'Ecriture, ou il fait de grands « raisonnements, ou il débite des allégories. » Voilà à quoi il rapporte tous les écrits de saint Cyrille, et c'est comme une division générale qu'il en fait. Un écrivain de ce caractère n'a l'air guère convaincant, surtout si l'on y ajoute, avec notre auteur, « que ce Père ne s'attache à res- « serrer son discours dans de certaines bor- « nes, et qu'il abandonne entièrement sa main « et sa plume à toutes les pensées qui lui vien- « nent dans l'esprit. »

Sans doute, en s'abandonnant avec cet excès, on doit remplir son discours de pensées bien fausses et de bien mauvaises raisons; et si saint Cyrille n'a fait des écrits que de cette sorte, je ne sais pourquoi on a trouvé l'hérésie de Nestorius non-seulement si habilement découverte, mais encore si puissamment réfutée dans ses écrits, qu'on n'a pas cru y devoir rien ajouter.

Saint Célestin lui écrit « qu'il a tout dit en cette matière; qu'il n'y a qu'à s'en tenir à ce qu'il enseigne; qu'il a pénétré tous les détours de l'hérétique; qu'il a si solidement appuyé la foi, qu'on ne peut pas, après de si grandes preuves, en être facilement détourné; que le triomphe de notre foi ne peut pas être plus grand qu'il est dans ses écrits, où nos dogmes sont si puissamment établis, et les dogmes contraires si puissamment réfutés par les témoignages de l'Ecriture [1]. » Ce n'est pas là vouloir convaincre Nestorius, c'est le convaincre en effet d'une manière à ne lui laisser aucune réplique.

Voyons néanmoins les trois chefs auxquels il rapporte tous les écrits de ce saint : » Ou, » dit-il, « il ne fait que copier des passages de l'Ecri- « ture. » Cela regarde principalement ses discours adressés aux reines, où en effet il ramasse une infinité de passages contre Nestorius. S'il ne fait *que les copier*, comme parle notre auteur, et que ces passages soient jetés sans choix sur le papier, à la vérité c'est peu de chose; mais si, au contraire, ce qui est très-vrai, ce Père les choisit bien, s'il les arrange avec ordre, et s'il les réduit méthodiquement à certains chapitres, en sorte qu'il en résulte que l'hérésie de Nestorius y soit condamnée, non par un ni par deux passages, mais par toute l'Ecriture sainte et par tout le corps de sa doctrine, je ne vois pas que cet amas soit si méprisable, ni qu'il soit si aisé de faire de tels livres; puisqu'avec la science de l'Ecriture, l'ordre, la netteté et un bon raisonnement y est nécessaire. Mais, après tout, cela ne regarde qu'un ou deux ouvrages de saint Cyrille. Voyons en quel rang il faudra mettre les autres « où il « fait de grands raisonnements, où il débite des « allégories. » Il en débite bien peu dans ses écrits polémiques. Ces ouvrages seront donc de ceux où saint Cyrille aura fait de ces grands raisonnements qu'il est si facile de faire, c'est-à-dire de grands discours vagues qui n'aboutissent à rien. L'auteur a raison de dire que cela n'est pas fort difficile; mais il faut aussi n'avoir point lu saint Cyrille, pour vouloir nous faire accroire qu'il fait contre les hérétiques, et en particulier contre Nestorius, de *grands raisonnements* de cette sorte. On pourrait bien défier de plus habiles gens que M. Dupin de trouver des raisonnements ou des manières de pousser à bout de tels adversaires, plus fortes, plus concluantes, et en même temps plus sensées que celles de saint Cyrille. Si son style est moins serré ou moins vif que celui de saint Athanase ou de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il ne lui faille attribuer que cette facilité à jeter sur le papier tout ce qui lui vient dans l'esprit, ou de ces *grands raisonnements* vagues qu'un *génie subtil et métaphysique*, qui est le beau caractère que M. Dupin daigne lui donner [2], sait pousser à perte de vue.

Ce qu'ajoute ici notre auteur ne vaut pas mieux que le reste: « Il débitait facilement

[1] Tom. III, part. II, p. 111. — [2] Tom. III, part. II, p. 121.

[1] *Ep. ad Cyr.*, part. 1, c. 15, col. 348. — [2] T. III, part. II, p. 122.

« la plus fine dialectique: son esprit était fort « propre aux questions subtiles qu'il avait à dé- « mêler au sujet du mystère de l'Incarnation. » A entendre parler cet auteur, il faudrait ranger saint Cyrille parmi ces docteurs abstraits qui ne débitent que des subtilités, que logique, que métaphysique; mais constamment cela n'est point. Je ne vois pas que les questions du mystère de l'Incarnation, qu'il avait à démêler, fussent plus subtiles que celles de la Trinité, qu'on eut à démêler avec Arius, ni que saint Cyrille s'y prît autrement que les autres Pères, ou qu'il fût métaphysicien en un autre sens que ces sublimes théologiens de l'Eglise grecque et latine. Ce ne sont point des subtilités ou de ces grands raisonnements abstraits qu'il oppose à Nestorius. C'est comme les autres Pères, de bons passages de l'Ecriture, de bons témoignages de la tradition bien maniés, bien posés, qui ne laissent aucune réplique, et préviennent tous les subterfuges.

Si saint Cyrille emploie quelquefois cette fine *dialectique* ou des arguments scolastiques, et comme il l'appelle, un *style épineux*, notre auteur, qui le remarque avec tant de soin [1], ne devait pas oublier qu'il le faisait à l'exemple de saint Basile contre Eunome. Les Pères savent, quand ils veulent, opposer aux hérétiques ces finesses de dialectique dont ils se servaient pour éblouir les peuples. Saint Cyrille avait affaire à un de ces subtiles dialecticiens: il fallait donc le prendre dans les filets qu'il tendait, et, après l'avoir accablé d'autorités, il était bon quelquefois de le battre de ses propres armes, pour lui ôter tout moyen de se relever.

C'est le caractère que Photius donne en termes formels à saint Cyrille contre Arius et Eunome, et qu'il lui fait conserver dans les cinq livres contre Nestorius [2], que notre auteur représente comme si peu convaincants. « Il presse, » dit-il, « les hérétiques de telle sorte et par des « arguments de logique et par le témoignage des « Ecritures, qu'ils ne savent où se tourner. » Cela est bien éloigné de ces grands raisonnements si aisés à faire, et de la licence d'une personne abandonnée sans mesure à tout ce qui lui vient dans l'esprit. A cela il faut ajouter la clarté, que le même auteur lui attribue, et qui est très-grande en effet dans presque tous ses écrits, surtout dans les polémiques. Ces passages de Photius étaient peut-être aussi bons à relever que celui où notre auteur lui fait dire que saint Cyrille « s'était fait un style tout particulier, qui « paraît contraire aux autres, et dans lequel il a « extrêmement négligé la justesse et la cadence « des expressions. » Il brode beaucoup ce passage, à son ordinaire. Ce terme de *contraire aux autres*, est de son cru; et au lieu de cette *extrême négligence de la justesse et de la cadence des expressions*, Photius dit seulement que *la composition de saint Cyrille manque de liaison et méprise les cadences* [1]. Sans ici vouloir examiner si, et jusqu'à quel point la justesse des expressions pourrait manquer à saint Cyrille, il me suffit de remarquer que Photius n'en dit mot, et ne parle que des cadences. Quant au manque de liaison, il ne regarde visiblement que la composition et le style, où Photius ne trouve pas ce tissu uni et délicat, qui fait, pour ainsi dire, passer un discours sous la main, sans qu'on y trouve rien de rude ou d'inégal. Car pour la suite ou la force du raisonnement, on vient de voir ce qu'en a dit ce savant auteur. M. Dupin néglige tous ces endroits, par une coutume qui lui est assez ordinaire, de ne chercher dans Photius que ce qu'il croit pouvoir tourner contre les Pères.

Quand on veut se mêler de juger de leurs écrits et d'en faire le caractère, il ne faut point s'attacher à certains ouvrages qu'ils travaillent moins à cause qu'ils sont destinés à l'instruction des fidèles, qu'ils présument mieux disposés à écouter. Les ouvrages polémiques sont ceux où paraît le plus la force du raisonnement et du génie. C'est par là principalement qu'il fallait juger saint Cyrille, et, sous prétexte qu'il s'est souvent assez négligé, ne le pas donner en général pour un homme qui, s'abandonnant à une mauvaise facilité, ne fait que copier des passages, pousser de grands raisonnements, et débiter des allégories.

Sur le sujet des allégories, je ne puis dissimuler cette sentence de notre auteur, où parlant des Glaphyres de saint Cyrille: « Ils sont pleins, » dit-il [2], « de pensées mystiques; il y « rapporte à Jésus-Christ et à son Eglise tout ce « qui est dit dans le Pentateuque: il n'y a point « d'histoire, point de circonstance, point de pré- « cepte qu'il n'applique à Jésus-Christ et au « Nouveau Testament. » M. Dupin le trouve mauvais. N'était-ce pas en effet un étrange abus à ces premiers chrétiens de vouloir trouver Jésus-Christ partout, et de trouver tout insipide, comme parlait saint Augustin, jusqu'à ce qu'ils l'y eussent trouvé? Quoiqu'il en soit, voilà leur crime, et voici la sentence de l'auteur: « Ces « sortes de commentaires sont peu d'usage; car « ils ne servent de rien pour expliquer la lettre: « ils enseignent peu de morale: ils ne prouvent « aucun dogme: tout se passe en considérations « métaphysiques et en rapports abstraits, qui ne « sont propres ni à convaincre les incrédules,

[1] Pag. 102, 103, 105. — [2] *Vid. Phot., Bibl.*, cod. 49, 136, 169.

[1] *Vid. Phot., Bibl.*, p. 122. — [2] Pag. 100.

« ni à édifier les fidèles. » Je n'entreprends pas ici la défense des allégories, qui ont été dans l'Eglise d'un goût trop universel, pour être si maltraitées; et je dirai seulement que, par ce seul trait, notre auteur fait le procès à tous les saints docteurs, sans épargner l'apôtre saint Barnabé, dont l'Epître est toute remplie de telles allégories.

Tout cela vient du même esprit, qui lui fait dire que saint Augustin *s'étend beaucoup sur des réflexions peu solides*; et encore : que son *Traité sur les Psaumes* est *plein d'allusions inutiles, de subtilités peu solides et d'allégories peu vraisemblables*[1] : que saint Basile explique les rites de l'Eglise par des *raisons si guindées*[2], qu'il vaudrait mieux dire tout court que ce sont des coutumes, sans se mettre en peine de rendre raison du culte des Chrétiens, quoique saint Paul l'appelle *raisonnable* : que saint Fulgence, un des plus solides théologiens de l'Eglise, *aimait les questions épineuses et scolastiques*, comme s'il s'y était jeté avec un esprit curieux, et qu'*il donnait dans le mystique*[3] : que saint Léon *n'est pas fort fertile sur les points de morale, qu'il les traite assez sèchement et d'une manière qui divertit plutôt qu'elle ne touche*[4]. N'est-ce pas là un beau caractère de prédicateur, et bien digne d'un si grand Pape? Il ne daigne pas même marquer, par un seul mot, cet esprit de piété envers Jésus-Christ que l'abbé Trithème et tous les autres Catholiques ont ressenti dans ses sermons. Il ajoute encore que saint Irénée, *par un défaut qui lui est commun avec beaucoup d'autres anciens, affaiblit et obscurcit, pour ainsi dire, les plus certaines vérités de la religion, par des raisons peu solides*; ce qu'il fait dire à Photius, qui n'y songe pas.

Il ne faut pas que M. Dupin espère accoutumer les oreilles des Catholiques à ces dures décisions, à ces censures aussi aigres que téméraires et licencieuses, dont il a rempli sa Bibliothèque, depuis le commencement jusqu'à la fin. On ne se laissera pas non plus amuser aux vaines excuses qu'il débite : « les Pères, » dit-il, « sont hommes « comme nous, et ne sont pas infaillibles. » S'ensuit-il de là qu'il faille étudier leurs défauts, les étaler sans nécessité aux yeux des spectateurs malins, et les censurer avec une dureté si insupportable? *Je ne dis rien qui touche à leur sainteté*. N'est-ce donc rien qui touche à la sainteté, que de dire de saint Gregoire de Nazianze, qu'il entreprenait aisément de grandes choses, mais qu'il s'en repentait bientôt : que lorsqu'il quitta le siége de Constantinople, *on le prit au mot plus tôt qu'il n'espérait*[5]; et que son humilité, qui lui a attiré tant de louanges, n'était qu'une couverture du secret désir qu'il avait de conserver une si belle place; qu'il a gouverné trois Eglises sans être *légitime évêque* d'aucune des trois? Tout cela n'est-il rien, encore un coup, qui touche à la sainteté? et pendant qu'un Philostorge, un arien, ne parle de ce grand homme qu'avec éloge, un auteur catholique ne rougit-il pas d'employer sa plume à le déprimer, et à flatter la malignité des hérétiques de nos jours, envenimés contre lui? *Je n'appelle pas saint Augustin novateur, parce que ce terme signifie celui qui apporte des sentiments nouveaux sur les dogmes de la foi*. Il ne l'appelle pas novateur. Que fait-il donc, lorsqu'en parlant de la dispute qu'il eut sur la fin de sa vie avec les Marseillais, il l'accuse en tant d'endroits de s'être éloigné des sentiments des Pères qui l'ont précédé? Est-ce que cela n'appartenait pas au dogme de la foi, et que les décrets de saint Célestin et du concile d'Orange sont inutiles? Espère-t-il qu'il endormira le monde par ces frivoles excuses? Cependant il n'en apporte point d'autres dans le petit écrit à la main qu'il distribue, et il les conclut par ces mots : « Il serait aisé de défendre tous les autres « jugements et d'en faire voir la vérité. Cet exa- « men ferait peut-être plus de tort aux Pères que « le jugement; car on est libre de me croire ou « de ne pas me croire : mais si l'on apportait « en particulier des preuves de ces jugements, « tirées des écrits des Pères mêmes, peut-être « que bien des gens ne suspendraient plus leurs « jugements, qui les suspendent à présent. » C'est ainsi qu'il s'humilie. Au lieu de demander pardon de ses téméraires censures, il prend un air menaçant contre les Pères; et il veut bien qu'on sache que s'il les reprenait, il leur ferait *tant de tort*, qu'on ne saurait plus comment les défendre. Dieu le préserve d'un tel dessein! mais quand il l'aurait, Dieu, qui ne manque point à son Eglise, suscitera quelqu'un pour fermer la bouche à ce jeune docteur; et il doit être assuré de ne trouver dans cette entreprise d'autres approbateurs que les hérétiques.

DEUXIÈME REMARQUE.

L'endroit des ouvrages de saint Cyrille, dont l'auteur a le plus parlé, est sa troisième lettre à Nestorius, qui est le plus important de tous ses ouvrages; car cette lettre n'est pas de saint Cyrille seul, mais de tout le concile d'Egypte : elle est écrite en exécution de la commission adressée à saint Cyrille par saint Célestin contre Nestorius. Comme ce Pape lui avait prescrit de marquer à Nestorius ce qu'il devait confesser et rejeter, il réduit toute la doctrine de cet hérésiar-

[1] Tom. III, part. I, p. 696, 697. — [2] Tom II, p. 553. — [3] Tom. IV, p. 74. — [4] Tom. III, part. II, p. 388. — [5] Tom. II, p. 598, 655.

que à douze propositions qui en contenaient tout le venin, et conclut par ces douze fameux anathématismes, contre lesquels Jean d'Antioche s'est tant échauffé avec les Orientaux M. Dupin prend leur parti, autant qu'il lui est possible de le faire sans s'attirer ouvertement tous les Catholiques sur les bras; et d'abord il omet deux faits, qui vont manifestement à la décharge de saint Cyrille : le premier, que Jean d'Antioche, les évêques d'Orient et Théodoret comme les autres, qui depuis écrivit avec tant d'aigreur contre les anathématismes, les virent d'abord sans en être émus. M. Dupin demeure d'accord que ce fut Nestorius qui les *excita à écrire contre* [1]; mais il n'a pas voulu voir que, s'ils ont eu besoin d'être excités, ces chapitres ne leur avaient donc pas d'abord paru si mauvais : le venin et les hérésies qu'ils y trouvèrent depuis à toutes les pages ne se faisaient point remarquer. En effet, tous leurs reproches sont fondés sur de grossiers déguisements des sentiments de saint Cyrille, et ne doivent pas être regardés comme une accusation naturelle de ces évêques, mais comme une récrimination inspirée par Nestorius. Aussi saint Cyrille sentit d'abord que Théodoret écrivait « pour faire plaisir à quelqu'un, et faisait semblant de ne pas entendre ses paroles pour avoir lieu de les critiquer [2]. »

Le second fait, entièrement omis par M. Dupin, est remarqué par saint Cyrille lui-même en plusieurs endroits, et particulièrement dans son *Apologie à l'Empereur* [3]. C'est, d'un côté, que Jean d'Antioche ne fut pas plutôt arrivé à Ephèse qu'il anathématisa saint Cyrille avec ses douze chapitres, « comme conformes à l'impiété d'Apollinaire, d'Eunome et d'Arius, blâmant les Pères d'Ephèse d'avoir fait un conventicule dans un esprit hérétique, pour empêcher la condamnation de ces chapitres [4]; » et, d'autre part, que très-peu de jours auparavant le même Jean d'Antioche avait écrit à saint Cyrille, *comme à un frère et à un collègue dans le sacerdoce* [5], non-seulement avec estime, mais encore avec tendresse, *se recommandant à ses prières*, et lui témoignant que *le désir de le voir et d'embrasser sa tête sainte et sacrée le pressait plus que tout autre chose d'arriver bientôt à Ephèse*. On voit donc que saint Cyrille n'était pas alors si hérétique; la répréhension de ses chapitres n'était pas si sérieuse qu'il semblait; on ne lui parlait point encore de les rétracter, et ils n'auraient pas été condamnés par Jean d'Antioche, s'il n'avait pas voulu venger Nestorius. Ainsi, par deux faits incontestables, l'accusation intentée contre saint Cyrille est une affaire de pique. Si notre auteur n'a pas vu des circonstances si révoltantes, où est la pénétration et l'exactitude dont il se glorifie, et, s'il les omet volontairement, comment peut-il s'excuser envers saint Cyrille?

[1] Pag. 701. — [2] *Adv. impug. Theodor., conc. Eph.*, part. III, cap. 3, col. 888. — [3] *Conc. Eph., ibid.*, c. 13, col. 1028 et seq. — [4] *Conc. Eph. Sent.*, post. act. 1, col. 598. — [5] *Apol. ad imper.*, part. III, cap. 13, ubi sup.

TROISIÈME REMARQUE.

Nous avons vu ce que notre auteur a supposé sur cette matière, voyons ce qu'il en dit : « A « l'égard, » dit-il [1], « des chapitres de saint Cy- « rille, qui ont fait tant de bruit, il faut avouer « que ces douze propositions étaient fort subtiles « et qu'il y en avait quelques-unes qui pouvaient « avoir de mauvais sens. » — *Elles étaient fort subtiles*. Après les remarques précédentes, on doit entendre ce langage de M. Dupin; il est répandu dans tout son livre. Comme on sait qu'il n'approuve guère la doctrine de saint Augustin, il se plaît aussi à la traiter de subtile, de délicate, d'abstraite. Il en fait autant de celle que saint Cyrille a opposée à Nestorius [2]. Mais, après tout, il est bien certain que ces douze propositions ne furent pas inventées en l'air par saint Cyrille; il les fallut opposer à autant de propositions de Nestorius, qui, comme nous avons vu, contenaient tout le venin de son hérésie. On les trouve très-bien expliquées dans la lettre de saint Cyrille; et Nestorius se sentit si bien frappé au vif qu'il opposa aussitôt aux anathématismes de saint Cyrille douze anathématismes contraires. C'était donc ici, non pas une recherche subtile et curieuse, mais des propositions essentielles à la matière, par rapport à Nestorius. C'est aussi ce qui fait dire avec confiance à saint Cyrille lui-même, qu'il n'a rien écrit dans ses Anathématismes « qui ne fût utile et nécessaire [3]. » Ce qu'il a écrit pour les défendre n'est pas moins sérieux, et il ne songeait à rien moins qu'à subtiliser.

« Quelques-unes de ces douze propositions, » poursuit notre auteur [4], « pouvaient avoir de « mauvais sens; mais il n'est pas vrai qu'elles « n'en pussent point avoir de bons, ainsi que le « croyaient les Orientaux. » Mais d'où viendrait une semblable ambiguïté à un homme aussi bien instruit de cette matière qu'était saint Cyrille, et qui s'étudiait plus que jamais à parler correctement? Elle n'est que dans l'esprit de l'auteur, qui, par une fausse équité, se fait un honneur de tenir les choses comme en balance entre saint Cyrille et les partisans de Nestorius. Ceux-ci n'ont pas tout le tort : il y avait un bon et un mauvais sens dans les propositions de saint Cy-

[1] Pag. 780. — [2] Tom. III, part. II, p. 592, etc. — [3] *Apol. adv. Ori.*, ad anath. 4, col. 845. — [4] Pag. 782.

rille : c'est tout ce qu'on peut tirer de M. Dupin en faveur de ce Père.

Mais encore, quel était ce mauvais sens de saint Cyrille? Tout ce que ses ennemis lui ont objecté, c'est qu'il confondait les deux natures; mais l'auteur demeure d'accord qu' « il les distingue si nettement dans sa seconde lettre à « Nestorius, que celui-ci est obligé de l'avouer [1] » Il ne restait qu'à ajouter qu'il ne les distingue pas avec moins de clarté dans la troisième, dont il n'a pas plu à M. Dupin de parler, puisqu'il y répète plusieurs fois et précisément les mêmes choses qui, selon lui, ont rendu la seconde si claire, et que ses anathématismes énoncent formellement que Jésus-Christ *était Dieu et homme* [2].

La sentence des Orientaux, dans leur conciliabule [3], accuse saint Cyrille de mêler ensemble la doctrine d'Arius, d'Eunome et d'Apollinaire; mais bien constamment, et de l'aveu de M. Dupin, il n'y en a pas un seul trait.

On a encore objecté à saint Cyrille qu'il parlait souvent du Verbe fait chair, ce qui ressentait l'erreur d'Apollinaire [4] mais il ne faisait en cela que copier saint Jean, et, pour exclure l'erreur d'Apollinaire, il a expliqué cinq cents fois, et même dans cette lettre où ses anathématismes sont contenus, que la chair dont il parlait était animée d'une âme raisonnable et intelligente. M. Dupin en convient encore [5], et je ne sais après cela dans quel endroit il peut ou trouver ce mauvais sens des paroles de saint Cyrille, ou en marquer aucun qui ne soit l'effet d'une haine aveugle, telle qu'était celle de Nestorius et de ses amis contre saint Cyrille.

En effet, nous venons de voir, par des faits constants que Jean d'Antioche et les évêques d'Orient, loin d'avoir aperçu d'abord dans les chapitres de saint Cyrille tout cet amas d'hérésies qu'ils y condamnèrent après, eurent besoin d'être excités pour les y voir, et ne les ont condamnées qu'en haine de la condamnation de Nestorius : aussi est-il arrivé que, visiblement, tous les reproches de Théodoret, grand homme d'ailleurs, mais en cet endroit trop passionné pour être cru, ne sont que chicane. Ainsi, tous ces mauvais sens de saint Cyrille sont l'effet de l'entêtement de ses adversaires et de la préoccupation de M. Dupin, qui les favorise autant qu'il peut, comme la suite le fera paraître encore plus clairement.

QUATRIÈME REMARQUE.

Voici le comble de l'injustice dans notre auteur. Pour obliger son lecteur à croire que saint Cyrille a excédé, et que ses chapitres ont un mauvais sens, il met en fait que « saint Cyrille « en est lui-même convenu [1]. » Cet aveu de saint Cyrille m'est inconnu : il est de l'invention de M. Dupin, qui aussi n'ose rien citer pour le prouver. Jamais saint Cyrille n'a rien affaibli dans ses anathématismes, qui n'étaient pas tant les siens que ceux d'un concile de toute l'Egypte ; et loin d'y trouver de l'obscurité ou de l'équivoque, il déclare, dans sa réponse à Théodoret, qu' « il n'y a rien d'embarrassé; « ni de difficile à entendre [2]. « S'il en a publié une explication pour fermer la bouche à ses ennemis, ç'a été avec cette Préface [3] : « Quelques-uns prennent mal ce que j'ai écrit, ou par ignorance, parce qu'ils n'entendent pas véritablement la force de mes paroles, ou parce qu'ils veulent défendre les impiétés de Nestorius ; mais la vérité n'est cachée à aucun de ceux qui sont accoutumés à bien penser. »

Il écrit dans le même sens à Donat, après l'accord [4] : « Tout ce que nous avons écrit est conforme à la droite et irrépréhensible croyance, et nous ne désavouons aucun de nos ouvrages. Car nous n'avons dit quoi que ce soit sans y bien penser : » ou, comme porte l'ancienne version de cette lettre, « nous n'avons rien dit de trop, ou avec excès, comme les Orientaux nous le reprochent ; mais tout est écrit correctement en tout et partout, et s'accorde avec la vérité : « ce qu'il confirme, en un autre endroit [5], « par le témoignage de l'Eglise romaine, et par celui que lui a rendu tout le concile, de ne s'être éloigné en rien du droit et immuable sentier de la vérité, et cela par écrit, après avoir lu ses écrits à Nestorius ; » ou, comme porte plus expressément une autre leçon, « après « avoir lu les lettres qu'il avait écrites à Nesto- « rius, » où il comprend manifestement la lettre qui contenait les douze chapitres. Voilà comme saint Cyrille avoue que ses anathématismes peuvent avoir un mauvais sens. C'est ainsi que les meilleurs livres, et l'Ecriture elle-même, en peuvent avoir.

CINQUIÈME REMARQUE.

« Ils furent lus, » poursuit notre auteur, « dans le concile d'Ephèse : mais il n'y furent « pas nommément approuvés, comme la se- « conde lettre (de saint Cyrille) à Nestorius. » Ce *nomméement* est une chicane. M. Dupin veut insinuer que la troisième lettre de saint Cyrille,

[1] Pag. 777. — [2] *Epist. Cyr. ad Nest.*, part. I, c. 26, n. 8 ; anath. 2, 10, etc., col. 404 et seq. — [3] *Act. conciliab.*, post. act. 1, *Sent.*, col. 598. — [4] *Alex.* Hier., *in Collect. Lup.*, cap. 57. — [5] Pag. 777.

[1] Pag. 780. — [2] *Adv. Theodor.*, part. III, Præf. — [3] *Explan.*, XII, cap. 12, part. III, *conc. Eph.*, Præf. — [4] *Epist. ad Donat.*; *conc. Ephes.*, part. III, cap. 38; *Lup. Coll.*, cap. 204. — [5] *Apol. ad imper.*, part. III. cap. 13.

où les anathématismes étaient renfermés, n'a pas été expressément acceptée ni autorisée par le concile; mais qu'on en lise les actes, on n'y verra pas plus de marque d'acceptation pour la lettre de saint Célestin, qu'on convient être authentique, que pour celle de saint Cyrille où étaient les douze chapitres. Au reste, ces deux lettres sont si approuvées, qu'elles sont, comme on a vu, le fondement de la procédure du concile. Celle de saint Célestin contenait la commission que ce Pape adressait à saint Cyrille contre Nestorius, et celle de saint Cyrille en contenait l'exécution. Aussi le concile les fit lire ensemble comme deux pièces connexes[1]; et puisque notre auteur ne veut rien voir ni rien remarquer, il faut encore une fois lui faire lire dans les actes du concile, qu'après qu'on eut fait la lecture de ces deux lettres, *Pierre, prêtre d'Alexandrie,* qui était comme promoteur du concile, dit : « Non-seulement la lettre de Célestin à Nestorius, mais encore celle de Cyrille et du concile d'Egypte au même Nestorius (qui était nommément celle où étaient les douze chapitres) lui ont été rendues par les évêques Théopemptus et Daniel (qui en étaient chargés); et puisqu'ils sont ici présents, je demande qu'ils soient interrogés. » Alors il fut ordonné que « ces deux évêques exposeraient s'ils avaient rendu ces deux lettres, et si Nestorius y avait satisfait. Les évêques répondirent que les lettres avaient été rendues, et que Nestorius n'y avait pas satisfait, » ce qui ne serait pas criminel, si l'une de ces deux lettres eût été regardée comme ambiguë et pleine de mauvais sens; mais c'est à quoi l'on ne songeait pas, de sorte que ces deux lettres, tant celle de saint Cyrille où les anathématismes étaient prononcés, que celle de saint Célestin, sont considérées comme juridiques et autenthiques. On fait un crime à Nestorius de n'y avoir pas déféré ; et faute de l'avoir fait, on passe outre au jugement, et l'on prononce la sentence. Elles sont donc approuvées, et plus qu'approuvées, si je puis parler de la sorte, puisque le concile les autorise par toute sa procédure.

Aussi ont-elles toujours passé pour approuvées: elles sont rapportées ensemble dans le Ve concile[2], comme également approuvées dans le concile d'Ephèse; le même concile Ve condamne d'impiété et frappe d'anathème ceux qui improuvent les douze chapitres de saint Cyrille : Facundus reconnaît aussi, non-seulement que les chapitres de saint Cyrille ont été approuvés dans le concile d'Ephèse, mais encore qu'on l'a ainsi présupposé dans le concile de Chalcédoine[3].

[1] Act. 1, col. 452 et seq. — [2] Col. 6,8; anath. 13. — [3] *Fac.*, l. VII, p. 296.

Nous venons aussi de voir[1] un passage de saint Cyrille lui-même, dans son *Apologétique à l'empereur Théodose*, où il dit que tous ses écrits, qui ont été lus dans le concile d'Ephèse, y ont été approuvés; ce qui est expressément confirmé par le concile même de sa relation à l'empereur[2], où il est porté « que le concile a conféré les épîtres que saint Cyrille avait écrites sur la foi, avec le Symbole de Nicée ; qu'elles s'y sont en tout point trouvées conformes, et que sa doctrine ne diffère en rien de celle-là: » ce qui est dans tous les conciles, et en particulier dans celui d'Ephèse, la formule d'approbation la plus authentique. On voit donc que toute la doctrine de saint Cyrille, qui a paru au concile, est expressément approuvée; et il faut bien remarquer qu'il parle, non d'une épître, mais de plusieurs : ce qui fait dire aux juges, dans le concile de Chalcédoine[3], que « l'empereur recevait deux épîtres canoniques de saint Cyrille, confirmées dans le concile d'Ephèse. »

Si M. Dupin, qui se vante de nous donner une histoire si exacte, n'avait point passé tout cela, il n'aurait peut-être pas pris la liberté de prononcer, comme il fait[4], que « les douze chapitres « de saint Cyrille n'ont jamais fait partie de la « foi de l'Eglise. » Je voudrais bien lui demander s'il croit qu'il lui soit permis d'en révoquer en doute quelques-uns, après cet anathématisme du concile Ve[5] dont nous avons déjà parlé: « Si quelqu'un défend les écrits impies de Théodoret, qu'il a faits contre la foi et contre le premier concile d'Ephèse, et contre saint Cyrille et ses douze chapitres ;... et s'il ne les anathématise pas, et tous ceux qui ont écrit contre la foi, et contre saint Cyrille et contre ses douze chapitres, et qui sont demeurés jusqu'à la mort dans une telle impiété, qu'il soit anathème. » Voilà une décision d'un concile général, dont personne ne conteste plus l'autorité; et si l'on répond que ce concile n'a pas été assemblé sur la foi, mais sur certaines personnes, comme parle saint Grégoire, je prends droit pour cette réponse. Saint Grégoire, ni les autres saints qui ont parlé de cette sorte, n'ont pas voulu dire qu'il n'y ait point de décrets sur la foi dans ce concile, car tout en est plein : ce qu'ils veulent dire, c'est qu'on n'y a point traité comme dans les quatre précédents, de questions spéciales concernant la foi, mais seulement des matières déjà résolues. Ainsi l'approbation des chapitres de saint Cyrille était un point décidé ; et un jeune docteur nous viendra dire que « ces chapitres n'appartiennent pas à « la foi de l'Eglise. »

[1] Sup., *Rem.*, 2. — [2] Act. 1. — [3] Act. 1, in fin. — [4] Pag. 781. — [5] Collat. 8, c. 13.

Aussi le prétexte qu'il en prend est pitoyable. Il est vrai, comme il le remarque, qu'on n'en parla point dans l'accord ; mais si l'on veut conclure de là que la troisième lettre de saint Cyrille, qui est celle où sont renfermés les douze chapitres, ne fait point partie de la foi, on en pourra dire autant de la seconde, que M. Dupin veut bien regarder comme nommément approuvée, puisqu'on ne parla non plus de l'une que de l'autre dans l'accord ; on en pourra dire autant de la lettre de saint Célestin dont on ne fit non plus nulle mention ; ce qui serait trop abuser de la modération de saint Cyrille, et de la condescendance de l'Eglise.

Il faut donc dire, au contraire, avec toute la théologie, que, pour le bien de la paix, sans obliger les Orientaux à toutes les expressions que le concile avait approuvées, l'Eglise se contenta de termes équivalents dont on convint, ce qui ne dérogeait pas à l'autorité de ses actes, non plus qu'aux expositions qu'on avait jugées nécessaires contre les écrits de Nestorius.

Au fond, les deux lettres de saint Cyrille sont visiblement d'un même esprit et d'un même sens. Tout y dépend d'un seul principe, qui est que la personne du Verbe-Dieu est la même que celle de Jésus-Christ-Homme : ce qui étant une fois posé, tous les anathématismes ont une suite manifeste ; et tout ce qu'on trouve de plus dans la troisième lettre de saint Cyrille, dont on veut contester l'autorité, c'est une application plus particulière et plus précise de la doctrine de la seconde aux propositions de Nestorius. Ainsi, qui approuve l'une approuve l'autre. Si les propositions de saint Cyrille « ont eu « besoin de tant d'éclaircissements et ont causé « tant de disputes, » ce n'était pas une raison à M. Dupin pour dire « qu'on ne les a pas approu « vées dans le concile d'Ephèse, et qu'il n'en était « pas question [1]. » Car il a vu qu'il était si bien question de la lettre où elles étaient, qu'on en fit un des fondements de la condamnation de Nestorius. Pour les disputes qu'elles ont causées, il en faut uniquement imputer la faute aux préventions des partisans de Nestorius, qui, irrités contre saint Cyrille de ce qu'il avait condamné leur ami, le voulaient condamner lui-même, et, à quelque prix que ce fût, trouver dans ses douze articles de l'arianisme, et toutes les hérésies, encore qu'elles y fussent formellement rejetées.

SIXIÈME REMARQUE.

Au reste, il est véritable que si les chapitres de saint Cyrille étaient tels que M. Dupin les a rapportés, ils auraient besoin non-seulement d'éclaircissement, mais encore de rétractation. En voici un, comme il le rapporte [1] : « Le neuvième « est contre celui qui dit que Jésus-Christ a fait « des miracles par la vertu du Saint-Esprit, et « non pas par la sienne propre. » Si saint Cyrille avait nié que Jésus-Christ fit des miracles par la vertu du Saint-Esprit, il aurait démenti Jésus-Christ lui-même, qui déclare, sans difficulté, « qu'il chasse les démons par le Saint-Esprit [2]. »

C'eût donc été à ce coup qu'il eût bien fallu se dédire. Mais il n'y a que M. Dupin qui le fasse si mal parler ; car ce Père, en reconnaissant que Jésus-Christ faisait des miracles *par le Saint-Esprit*, a déclaré seulement que cet Esprit, par lequel il les faisait, « ne lui était pas étranger, « mais lui était propre aussi bien qu'au Père [3] ; » ce qui ne peut souffrir de contestation.

Notre auteur répondra, sans doute, qu'il ne l'entend pas autrement ; et c'est de quoi on l'accuse, de ne pas savoir démêler les choses, et de ne pas considérer ce qu'il écrit.

SEPTIÈME REMARQUE.

Je ne veux point disputer avec notre auteur sur le sens de cette expression : *Una natura incarnata ;* je lui dirai seulement qu'il n'a pas dû dire que « saint Cyrille et les Egyptiens s'en ser« vaient ordinairement et la préféraient aux au« tres [4]. » C'est une petite manière d'attaquer saint Cyrille, en lui imputant qu'il a préféré à toutes les expressions celle qui, comme il ajoute, « fut depuis considérée par les eutychiens « comme le fondement de leur doctrine. » Mais il en impose à ce saint. Il préférait si peu cette expression à toutes les autres, qu'il ne s'en est jamais servi ni dans le concile ni dans la lettre d'union après le concile, ni enfin dans aucune lettre synodique devant ou après. On en trouve quelque chose devant le concile, dans un traité de saint Cyrille contre Nestorius [5] ; mais on n'y voit pas les termes précis. On trouve, devant le concile, ce terme précis dans la Lettre aux impératrices, mais dans un passage de saint Athanase qui y est cité ; et il n'est peut-être pas inutile de remarquer que ce passage de saint Athanase, quoique rapporté deux fois tout entier par saint Cyrille, comme constamment de ce Père, n'est pas de ceux qu'on produit du même saint Athanase dans le concile d'Ephèse [6] ; tant saint Cyrille cherchait peu à autoriser cette expression, qu'on lui veut faire *préférer à toutes les autres*. Vous diriez qu'il ait senti l'abus qu'on en pouvait faire, et qu'il ait évité de l'autoriser par un acte public. Quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'elle ne se trouve

[1] Pag. 771, 774.

[1] Pag. 699. — [2] *Matth.*, XII, 28. — [3] Anath., 9. — [4] Pag. 773.— [5] *Adv. Nest.*, l. 1, c. 3.— [6] *Epist. ad reg.*, *Conc. Eph.*, part. 1, c. 4, etc.

que dans des lettres particulières écrites après le concile, et que saint Cyrille s'en servit, non pas, comme dit M. Dupin[1], « pour contenter ceux « qui ne pouvaient souffrir qu'on admît deux « natures en Jésus-Christ, » car c'eût été une manifeste prévarication, indigne de ce saint docteur; mais à cause qu'on la crut utile pour exprimer qu'en distinguant les natures il ne fallait pas pour cela les diviser après l'union, ni le reconnaître comme agissantes séparément, ni les séparer autrement que par la pensée.

Je ne veux pas non plus entrer dans la question du passage de saint Athanase dont on vient de parler. Je laisse en repos M. Dupin et tous ceux qui, comme lui, croiront mieux connaître ce qui est de saint Athanase, par des auteurs qui ont écrit cent ans après, que par saint Cyrille qui lui succéda trente ou quarante ans après sa mort, et qui avait en main ses écrits qu'on gardait précieusement dans Alexandrie. Tout cela ne me regarde pas; et sans me jeter dans des critiques contentieuses, je ne m'arrête qu'aux faits constants. C'en est un dans la lettre à Successus, que saint Cyrille s'y servant de cette expression : *Una natura incarnata*, dit précisément que les « Pères ont parlé ainsi[2]. » Il avait des contradicteurs assez éveillés pour être relevé sur ce fait, s'il eût été faux ou douteux; et il est trop tard pour l'en démentir. Quoi qu'il en soit, on voit clairement qu'il ne veut pas se donner pour auteur de cette expression, dont on veut maintenant nous faire accroire qu'il s'est servi le premier[3].

M. Dupin continue à faire l'histoire de ce mot : il dit que « le concile de Chalcédoine ne s'en est pas voulu servir. » Il fallait donc ajouter qu'il le laissa passer trois ou quatre fois sans y trouver à redire, pas même lorsqu'on produisit la lettre dans laquelle Flavien déclarait qu' « il ne refusait point de parler ainsi[4]; » ce qui n'empêcha pas qu'à l'instant même sa foi ne fût approuvée de tout le concile[5].

Ce qu'ajoute M. Dupin[6], qu'*on n'osa condamner* cette expression, insinue qu'on en avait eu quelque envie; mais on n'en voit rien dans les actes, et ce sont là de ces découvertes dont cet auteur orne son Histoire.

L'Eglise songeait si peu à la condamner, qu'au contraire elle est reçue dans le concile v^e^, comme approuvée par les Pères; et quand notre historien s'est contenté de dire simplement que « plusieurs auteurs Grecs s'en sont servis » depuis saint Cyrille, il est bon de se souvenir que parmi ces *plusieurs auteurs grecs*, il faut compter tout un concile œcuménique tenu à Constantinople[7].

[1] Pag. 780.— [2] Epist. 1 *ad Succ.* — [3] Pag. 779.— [4] Act. 1.— *Conc. Chalced.*, c. 8, art. 6. —[6] Pag. 779. — [7] Collatio octava, canon 8.

Pour ce qui est des Pères latins, M. Dupin nous assure qu'on « *y trouve rarement* cette expres« sion, et qu'il *y a peu de théologiens qui l'aient « approuvée.* » Je crois qu'il voudra bien mettre au rang des Pères latins le Pape saint Martin Ier, avec cent ou six-vingts évêques d'Italie, qui célébrèrent avec lui le concile de Latran, où cette expression est approuvée par un canon exprès[1]. Elle n'est donc pas si rare, dans l'Eglise d'Occident, que notre auteur nous le dit. Quand, après tant d'approbations authentiques de cette expression, il ose ajouter que « peu de théologiens l'approuvent, » au lieu de dire que peut-être ils ne trouvent plus nécessaire de s'en servir, ou ces théologiens sont bien difficiles, ou lui-même il parle peu juste, et il est un mauvais interprète de leurs sentiments.

HUITIÈME REMARQUE.

Ce qu'on vient de voir de l'auteur n'est pas le seul effet du peu d'inclination qu'il témoigne pour saint Cyrille. Il cite un passage de Facundus[2], pour montrer que « saint Cyrille, emporté comme « beaucoup d'autres par la chaleur de la dispu« te, a tellement combattu une erreur, qu'il « semble pencher vers la contraire. » Mais Facundus ne dit point cela : il ne parle ni d'emportement ni de chaleur de dispute; tout cela est une addition de M. Dupin : il dit seulement « que « pour réprimer Nestorius, qui divisait Jésus-Christ en deux, saint Cyrille tournait son discours à exprimer l'unité; comme les anciens en combattant Apollinaire, qui confondait les natures, s'appliquaient aussi davantage à en exprimer la distinction[3] : » ce qui ne vient nullement de la chaleur des partis; « mais, comme dit ce docte auteur, de l'ordre et de la méthode qu'il faut garder en chaque dispute; » et il est si éloigné de penser ici aux emportements ordinaires des disputes échauffées, qu'il soutient même que Jésus-Christ en a usé de la même manière qu'il attribue à saint Cyrille; si bien qu'il n'y a rien de moins à propos que d'alléguer ici Facundus, et de chercher cette occasion d'attaquer saint Cyrille.

Au reste, si je m'attache à le défendre du reproche qu'on lui fait ici, ce n'est pas par un aveugle entêtement de trouver son style sans défaut, ni aussi qu'il me paraisse si criminel d'imputer aux Pères quelque chaleur dans la dispute; mais c'est que je connais le style des critiques. Un des moyens dont ils se servent pour éluder l'autorité des saints docteurs, et de dire qu'ils s'emportent et tombent dans des excès en disputant, ce qui n'est pas impossible quelquefois, et

[1] Secret. 5, can. 5. — [2] Pag. 778. —[3] *Facund.*, l. VI, c. 3, p. 245.

jusqu'à un certain point. Mais j'oserais bien assurer que saint Cyrille est un de ceux en qui l'on remarquera le moins ce défaut, même dans ses longues disputes avec les nestoriens : et, quoi qu'il en soit, on est peu exact d'alléguer, pour l'en excuser, Facundus qui n'y songe pas.

NEUVIÈME REMARQUE.

Je n'en sais pas la raison ; mais l'affectation est visible. Ne répétons plus ce qu'on a vu dans les remarques précédentes ; mais pourquoi dire que, au temps de l'accord, « sa condamnation fut « approuvée par presque tous les évêques catho- « liques [1] ? » Est-ce qu'il y eut *quelques évêques catholiques* qui ne l'aient pas approuvée ? Tous ceux qui avaient refusé d'y souscrire, et qui avaient fait à Ephèse un concile schismatique contre un concile universel, n'avaient été reconnus catholiques qu'en condamnant Nestorius. Quels étaient donc les Catholiques qui l'approuvaient, et qui sont ceux qu'on appelle Catholiques ? Ce ne peut être Alexandre d'Hiéraple, et les autres qui se séparèrent de l'Eglise. Car ceux-là furent les seuls qui ne voulurent jamais consentir à la condamnation de Nestorius. Sont-ce là les Catholiques de M. Dupin ? Ils étaient, dira-t-il peut-être, Catholiques dans la foi. Je le nie : je les maintiens vrais nestoriens, et l'on en verra bientôt les raisons ; mais, en attendant, il est bien constant qu'ils rompirent ouvertement avec l'Eglise catholique. Si avec cela l'on est Catholique, où en est l'unité de l'Eglise ? Cet auteur ne sait ni penser ni parler en théologien : je n'en veux pas dire davantage.

Passons outre. En expliquant la doctrine de Nestorius, fallait-il dire toujours qu'il « semblait « n'admettre qu'une union morale entre les « deux natures de Jésus-Christ, et qu'il se ser- « vait d'expressions qui semblaient en diviser la « personne [2] ? » et remarquez comment il parle : « Il était visible, » dit-il [3], « qu'il avait nié que la « Vierge pût être appelée Mère de Dieu, et qu'il « se servait d'expressions qui semblaient diviser « la personne de Jésus-Christ en deux. — Il « était visible... il semblait. » On voit bien qu'il craint d'en trop dire sur le second chef de l'accusation et que Nestorius de ce côté-là ne lui paraît pas trop convaincu. Aussi dit-il en un autre endroit dont nous avons déjà parlé [4], que saint Cyrille *veut le convaincre d'erreur* sur le même point. Il évite de dire qu'il l'a convaincu, et de donner trop d'avantage à la bonne cause contre l'auteur d'une hérésie si pernicieuse. « Il semblait ; on veut le convaincre. » Ce n'est pas ainsi que saint Cyrille, saint Célestin, tous les Pères et le concile d'Ephèse ont jugé. Tous ont réprouvé Nestorius, non parce qu'il *semblait* séparer la personne de Jésus-Christ, mais parce qu'il la séparait en effet. Si ce n'est pas là un point résolu, sur lequel on *ne veut* pas seulement convaincre Nestorius, mais on le convainc en effet, et si l'on peut dire avec la moindre couleur, qu'il a reconnu une union réelle et substantielle entre les deux natures de Jésus-Christ, de quelle erreur a-t-il pu être convaincu ? Car c'est là le fond de son hérésie, dont tout le reste n'est qu'une suite. M. Dupin abuse trop visiblement de l'autorité des théologiens catholiques, de celle du P. Pétau, de celle de P. Garnier et des autres, lorsqu'il répond qu'ils sont demeurés d'accord que Nestorius dissimulait son erreur, et ne voulait pas avouer « qu'il y eût deux Christs, deux Fils de Dieu, « deux personnes en Jésus-Christ. » Il est vrai qu'il ne voulait pas l'avouer en autant de mots, mais il l'avouait en termes équivalents toutes les fois qu'il disait que Jésus-Christ n'était pas Dieu, ou qu'il ne l'était qu'improprement ; qu'un enfant de trois mois n'était pas Dieu : que la sainte Vierge n'était pas Mère de Dieu. Dans toutes ces occasions, il découvrait son venin, malgré qu'il en eût, et *ne semblait pas* seulement admettre, mais admettait effectivement deux Fils, deux Seigneurs, deux personnes, dont l'une était Dieu, et l'autre ne l'était pas. Au lieu donc de nous dire faiblement que Nestorius semblait diviser la personne de Jésus-Christ, il fallait dire, ce qui est très-vrai, qu'il semblait quelquefois vouloir en reconnaître l'unité ; mais qu'il fût convaincu du contraire, et cela par ses propres paroles, et que c'est là principalement ce qu'on improuva dans sa doctrine. Quelque adresse qu'aient eue les hérétiques, un Pélage, un Célestius, un Nestorius et les autres, de pallier et d'envelopper leurs erreurs, l'Eglise a bien su les mettre au jour ; et ce n'est pas sans raison que saint Célestin donne cette louange à saint Cyrille : « Vous avez parfaitement pénétré tous les artifices et tous les détours de Nestorius : *Omnes sermonum illius technas retexisti* [1]. »

Je ne nie pas que l'auteur ne se soit un peu mieux expliqué ailleurs, mais toujours trop faiblement, à cause, comme on a vu, qu'il n'a jamais bien voulu comprendre combien il était évident que Nestorius niait que l'Homme Jesus-Christ fût Dieu. Quand on a une fois molli contre une hérésie, tout est faible pour la combattre. Que diriez-vous de ces propositions : « Un Dieu est né, un Dieu est mort? » Je ne les con-

[1] Pag. 774. — [2] Tom. III, part. III, p. 152. — [3] *Ibid.*, p. 773. — [4] *Ibid.*, p. 111.

[1] *Epist. ad Cyr.*, part. I, cap. 15, col. 348.

damne pas *absolument;* et de celle-ci : « Marie « est Mère de Dieu? » On le peut dire, et la proposition est vraie *en un sens;* et de cette autre : « Nestorius divisait les deux personnes de Jésus-« Christ : en a-t-il été bien convaincu? » Il le *semble*, et *on a voulu l'en convaincre.* Comme on affaiblit l'hérésie, on affaiblit la condamnation. Nestorius fut condamné par *presque tous* les évêques catholiques : on ne veut pas dire par tous. « Peut-on répondre aux objections qu'on fait « contre le concile qui le condamna? » Cela n'est pas *impossible.* On n'est pas ferme sur le dogme : on parle tantôt bien, et tantôt mal; on imite en quelque façon Nestorius même, à qui le Pape écrivait : *Vera involvis obscuris, rursus utraque confundens, vel confiteri negata vel nitens negare confessa* [1]. On n'est pas nestorien, mais on flatte par certains endroits ceux qui le sont, et on les endurcit dans leur erreur.

DIXIÈME REMARQUE.

Pour ce qui est des partisans de Nestorius, M. Dupin est le leur trop déclaré. Il veut toujours supposer qu'ils n'erraient *que dans le fait* [2], ce qui est vrai de quelques-uns; mais je le nie de Jean d'Antioche, et je le nie encore, mais pour un principe différent, d'Alexandre d'Hiéraple, et des autres qui persistèrent dans le schisme.

Pour Jean d'Antioche, sa lettre à Nestorius [3], dont il a déjà été parlé, nous donne tout sujet de croire qu'il était orthodoxe, mais qu'il ne pouvait pas croire, comme l'assure M. Dupin [4], que Nestorius le fût tout à fait. Car il ne se contente pas de lui faire voir simplement dans cette lettre, comme l'interprète notre auteur [5] qu'*on pouvait dire que la sainte Vierge était Mère de Dieu*, et que cette proposition est *vraie en un sens.* S'il avait parlé si faiblement, je ne serais pas de l'avis de M. Dupin, et je le croirais mauvais Catholique; mais il parle bien d'une autre sorte, et il démontre que ce terme : Mère de Dieu, était « véritable, propre à expliquer le mystère, reçu de plusieurs saints Pères et des plus illustres, contredit d'aucun, sans aucun inconvénient, prouvé par saint Paul, nécessaire; puisqu'on ne pouvait rejeter ce qu'il signifiait, sans nier que Jésus-Christ fût Dieu, et renverser tout le mystère de l'Incarnation, ni le taire, sans scandaliser l'Eglise, et y introduire le schisme et la nouveauté, contre le précepte de l'Apôtre. »

Cette lettre étant venue à la connaissance de saint Cyrille, il dit qu'il avait en main une lettre de Jean d'Antioche, « où il reprenait vivement Nestorius d'introduire des dogmes nouveaux et impies, et de renverser la doctrine laissée aux Eglises par les évangélistes et par les apôtres [1]. » Il avait raison, et tout cela se trouvait dans la lettre de Jean d'Antioche à Nestorius.

Il est vrai aussi qu'il présupposait alors, que dans le fond Nestorius avait de bons sentiments selon le rapport *qu'on lui en avait fait;* et c'est pourquoi il le pressait en lui disant : « Quelle difficulté à confesser ce qu'on pense dans le fond? On m'a rapporté que vous avez dit souvent que vous ne rejetteriez point le terme de Mère de Dieu, si quelque célèbre auteur s'en était servi. Il y en a des plus célèbres qui l'ont fait : il est inutile de vous les nommer. Vous le savez aussi bien que nous, et vous vous glorifiez comme nous d'être leur disciple. « Comment pouvait-il donc croire qu'il fût tout à fait orthodoxe, lorsqu'il le vit manquer à la parole qu'il avait donnée, mépriser ouvertement l'autorité des Pères auxquels il avait promis de se soumettre, et refuser si obstinément le terme de *Mère de Dieu*, que lorsqu'il sembla vouloir l'admettre, *personne ne crut qu'il le fît sincèrement* [2]. Cependant, après l'avoir si bien conseillé, Jean d'Antioche se laisse entraîner dans sa faction, et préfère l'ami à la foi. Cela n'est que trop ordinaire. M. Dupin connaît des esprits à peu près de ce caractère, qui, après avoir repris leur ami, lorsqu'il méprise leurs conseils, ne laissent pas de le soutenir et de l'approuver.

J'en dirai autant de Théodoret, qui, comme nous l'avons vu, avait approuvé la lettre de Jean d'Antioche. On voit par ces lettres qu'il s'était lié d'une amitié étroite avec Nestorius et avec Alexandre d'Héraple, le plus intime de ses confidents. Nous avons déjà remarqué, que d'abord il ne vit rien de mauvais dans les anathématismes de saint Cyrille. Il entra ensuite dans la passion de son ami; et, aigri contre saint Cyrille, son style, si beau d'ailleurs, ne produisit que des chicanes. On a pitié de Théodoret, un si grand homme, et on voudrait presque, pour l'amour de lui, que Nestorius, qu'il défendit si longtemps avec tant d'opiniâtreté, eût moins de tort. Mais il en faut revenir à la vérité, et se souvenir qu'après tout un grand homme entêté devient bien petit. Théodoret a bien parlé depuis des dogmes de Nestorius. Ce n'est pas qu'il ait rien appris de nouveau; mais tant qu'on est entêté, on ne veut pas voir ce qu'on voit.

ONZIÈME REMARQUE.

L'erreur d'Alexandre d'Hiéraple, d'Euthérius de Tyane et de quelques autres, était d'un autre

[1] *Epist. ad Nest.*, part. I, c. 18, col. 356. — [2] Pag. 774, 781, 782, 783. — [3] *Conc. Ephes.*, part. I, c. 25, col. 387. — [4] Pag. 781. — [5] Pag. 157, 777, 781.

[1] *Epist. ad cler. CP.*, act. 1, col. 563. — [2] *Socrat.*, l. VII, c. 33.

genre que celle de Jean d'Antioche et de Théodoret. Ceux-là crurent véritablement Nestorius innocent, non qu'ils errassent dans le fait, comme dit M. Dupin [1], ou qu'ils ignorassent la croyance de Nestorius ; mais parce qu'ils en étaient entêtés. Ce sont là ces Catholiques de notre auteur [2], qui ne voulurent jamais condamner ni le dogme ni la personne de Nestorius ; et qui étaient aussi vrais nestoriens. Il ne sert de rien d'alléguer certaines expressions où ils semblaient s'éloigner de cette erreur. Car on les trouve dans les écrits de Nestorius comme dans les leurs. Il ne faut pas croire qu'on trouve toujours dans les hérétiques des idées nettes ou un discours suivi, c'est tout le contraire : l'embrouillement, soutenu par l'obstination, fait la plupart des hérésies, et celle d'Eutychès en fut encore depuis un grand exemple. Vouloir au reste imaginer qu'Alexandre d'Hiéraple, le plus intime des confidents de Nestorius, et à la fin son martyr, ne sut pas le fond de ses sentiments, c'est de même que si l'on disait que personne ne les savait, et que son erreur était une idée. Ce qui ne laisse aucun doute, c'est qu'Alexandre et les autres ont persisté jusqu'à la fin à détester le terme sacré de *Mère de Dieu*. comme un terme dans lequel ils voulaient trouver tous les mauvais sens imaginables [3], sans jamais avoir voulu entrer dans le bon, qui était le simple et le naturel. Enfin ils le détestaient comme « un terme de trahison et de calomnie, qu'on avait inséré dans l'accord même, pour condamner celui qui enseignait la vérité [4] ; c'est-à-dire Nestorius. Les Catholiques attachaient à ce terme toute la confession de la vérité ; et Alexandre, au contraire, y attachait « l'abrégé et le précis de l'erreur [5] ; » d'où il concluait que Jean d'Antioche et ceux qui avaient consenti à la réunion, avaient embrassé avec ce terme toutes les prétendues hérésies de Cyrille.

Ce fut pour abolir à jamais ce mot qui contenait l'abrégé de notre foi, qu'il persista jusqu'à la fin à dire, comme il avait fait à Ephèse dans le faux concile, « qu'il ne souffrirait jamais « qu'on ajoutât rien au symbole de Nicée [6] : » qui était alors le langage commun des nestoriens, comme il fut depuis celui des eutychiens et de tous les hérétiques, et le signal perpétuel de la secte.

La cause de son erreur, comme de celle de ses compagnons, c'est qu'ils étaient aheurtés, aussi bien que Nestorius, à ne vouloir jamais croire ni que le Verbe, qui était Dieu, fût le même que Jésus-Christ homme, ni qu'on pût dire de lui les mêmes choses [1] ; et toutes les fois qu'on le faisait, ils disaient qu'on introduisait, non pas l'union des deux natures, mais la conversion de la nature divine dans l'humaine, et qu'on attribuait la souffrance à la divinité, sans jamais vouloir revenir de cette prévention, ni prendre les propositions de l'Ecriture dans la même simplicité et propriété que les Pères avaient fait. Et s'il faut aller à la source, on trouvera que Théodore de Mopsueste avait laissé en Orient des semences de l'erreur, que Nestorius, Alexandre et les autres avaient recueillies ; de sorte qu'il ne fut pas possible, quoi qu'on pût dire, de leur faire entrer dans l'esprit la vraie idée de la foi.

C'est pourquoi ils voulurent toujours demeurer irréconciliables avec saint Cyrille, quelque claire que fût la manière dont il s'expliquait.

Il n'y avait rien de plus précis que ce qu'Alexandre lui-même rapporte de ce patriarche. « Le Verbe, qui est impassible par lui-même, s'étant fait chair, a souffert comme homme [2]. » Il épilogue néanmoins sur cette expression, pour expliquer à quoi il réduit la difficulté : « Qu'il mette, » dit-il, « clairement les deux natures, et il s'exempte d'hérésie. » Il devait donc être content, puisque non-seulement il les avait mises, dès le commencement de la dispute, d'une manière dont Nestorius n'avait pu s'empêcher d'être content [3] ; mais encore puisqu'on avait mis en dernier lieu cette distinction dans l'accord, en termes si clairs, qu'Alexandre n'aurait pu lui-même en inventer de meilleurs.

En un mot, les Orientaux, frappés comme lui de cette difficulté, n'avaient rien laissé à dire là-dessus. Jean d'Antioche lui écrivait [4] : « Homme de Dieu, qu'avez-vous à dire (car on n'oubliait rien pour le fléchir.) Cyrille anathématise la confusion des natures : il enseigne que la divinité est impassible, et qu'il y a deux natures : vous devriez vous réjouir que le doux soit sorti de l'amer. » Mais ce n'était plus là ce qu'il prétendait. Quelque nettement qu'on s'énonce, jamais on ne satisfait l'esprit hérétique. Alexandre trouvait toujours de quoi pointiller, et il rompit, non-seulement avec saint Cyrille, mais encore avec Jean d'Antioche, son patriarche, et jusqu'alors son admirateur, avec ses amis les Orientaux, avec le Saint-Siége, avec tout ce qui ne voulait pas que Nestorius eût raison, et que saint Cyrille fût hérétique, c'est-à-dire avec toute l'Eglise. Voilà un de ces catholiques de M. Dupin,

[1] Pag. 783. — [2] *Sup.*, *Rem.*, 7. — [3] *Lup.*, *Collect.*, cap. 73, 121.— [4] *Ibid.*, cap. 84. — [5] *Ibid.*, cap. 86. — [6] *Act. conciliab.*, post. act. 6. *Exempt. mand. ad Joan.*, etc., col. 726, cap. 58 ; *Lup.*, *Coll.*, p. 58.

[1] *Ibid.*, 57, 136, 201, etc. — [2] *Lup.*, *Collect.*, cap. 57. — [3] *Epist. Cyr. ad Nest. et Nest. ad Cyr.*, part. I, cap. 8, 9, col. 316 et seq. — [4] *Lup.*, *Collect.*, cap. 76.

qui ne voulurent jamais condamner Nestorius, et qui, selon lui, n'erraient pas dans le fait.

DOUZIÈME REMARQUE.

Pour bien entendre jusqu'à quel point ils étaient remplis, non-seulement d'erreur, mais encore de l'esprit qui fait les hérétiques, il ne faut que les comparer avec ceux du même parti qui se rendirent. Tite était des plus obstinés, et Théodoret s'était toujours attaché à la volonté d'Alexandre, qui était son métropolitain; mais quand on vint au point d'une rupture absolue, ils se laissèrent toucher à l'autorité de l'Eglise. Tite écrivit à Mélèce, qui le voulait retenir dans le schisme [1] : « Dieu veut sauver tous les hommes, et vous n'êtes pas le seul qui lui soyez obéissant et qui sachiez sa volonté : » et à Alexandre lui-même [2] : « Théodoret et Helladius, et les autres qui avaient voulu se séparer pour un peu de temps de ce saint concile, ayant reconnu qu'on ne peut pas refuser de s'y soumettre, et qu'il faut obéir à un concile universel, s'y sont unis, et ne sont pas demeurés dans la séparation. Nous vous conjurons d'en faire autant, et de ne pas donner lieu au diable, qui veut diviser l'Eglise. » Théodoret renferme en trois paroles toutes les raisons de céder, en écrivant aux évêques du parti [3] « qu'il fallait finir les disputes, unir les Eglises, et ne pas condamner les brebis que Dieu leur avait confiées. »

On voit comment ils ressentaient qu'il faut s'unir au corps de l'Eglise, et ne pas demeurer seuls, c'est-à-dire schismatiques; mais Alexandre et ses sectateurs disaient au contraire qu'ils ne se mettaient point en peine de demeurer dans cet état : les suivît qui voudrait : que peu leur importait d'avoir « peu ou beaucoup de monde dans leur communion : que le monde entier était dans l'erreur; » que l'Eglise était perdue, et que « la foi avait souffert un naufrage universel : » que quand, avec *tout l'univers*, qui était contre eux, les moines ressusciteraient encore *tous les morts depuis l'origine du monde*, ils n'en feraient pas davantage [4]. Alexandre se laissait flatter par ceux qui lui disaient « qu'on ne parlait que de lui dans tout l'univers : que la vérité qui succombait dans l'esprit de tout le monde, ne subsistait plus que dans le sien; mais aussi qu'il suffisait seul pour la faire éclater dans tout l'univers : qu'ils se contentaient de lui seul, comme Dieu s'était contenté d'un seul Noé, quand il avait noyé le monde entier dans le déluge [5]. » Pour Jean d'Antioche et ses autres amis, il ne voulait plus, disait-il, « ni les écouter, ni recevoir de leurs lettres, ni même se souvenir d'eux : qu'ils avaient assez cherché la brebis perdue, assez tâché de sauver sa malheureuse âme; qu'ils avaient fait plus que le Sauveur, qui ne l'avait cherché qu'une fois, au lieu qu'ils avaient couru après lui de tous côtés [1]. » C'est ainsi qu'il écrivait à Théodoret, qui prenait un soin particulier de le fléchir, ajoutant encore ces mots, qui font le vrai caractère de l'homme hérétique : « Je rends, » dit-il, « grâces à Dieu de ce qu'ils ont avec eux, et les conciles, et les siéges, et les royaumes, et les juges; et moi, j'ai Dieu et ma foi [2]; » et quand avec tout cela « tous les morts depuis l'origine du monde (car il aimait cette expression), ressusciteraient pour soutenir l'impiété de l'Egypte (c'était celle de saint Cyrille et de ses évêques), je ne les préférerais pas à la science que Dieu m'a donnée [3]. »

Si notre auteur, qui a rapporté deux ou trois de ses paroles des moins criminelles, avait pris garde à celles-ci, où tout respire non-seulement, comme il dit, « une obstination et une aigreur « qu'on ne pouvait vaincre [4], » mais encore tout ouvertement le schisme et l'hérésie, il aurait eu honte de ranger au nombre des Catholiques un hérétique si parfait.

Il est dangereux d'étaler les endroits qui font paraître la fermeté de telles gens, sans marquer aussi ceux où l'on verrait combien elle était outrée; autrement, on leur laisse toujours un caractère de vertu qui fait pitié, et qui porte à les excuser. Alexandre était d'un emportement si violent, qu'ayant lu une lettre de saint Cyrille à Acace, où il explique les deux natures, s'il se peut, plus clairement que jamais; au lieu de se réjouir de le voir si orthodoxe, même selon lui, il tourne toute sa pensée « à s'étonner de la prompte disposition de son esprit à changer; et, » dit-il, « j'ai prié Dieu que la terre s'ouvrît sous mes pieds, et si sa crainte ne m'eût retenu sur l'heure, peut-être je me serais retiré dans les déserts les plus éloignés [5]. » Qu'y avait-il là qui lui dût causer un si étrange transport? Tels étaient ses emportements, si bien connus de ses amis, que Théodoret, en lui écrivant une lettre fort importante sur l'union [6] : « Je vous prie, » lui disait-il, « de bien penser à ceci selon votre sagesse, et de ne vous point fâcher, mais de pénétrer nos pensées. » Cela peint l'impatience de cet homme, qui se mettait en colère dès qu'on n'entrait pas dans son sens. M. Dupin rapporte une lettre de Jean d'Antioche au clergé et au peuple d'Hiéraple, où ce patriarche

[1] *Lup., Collect.*, cap. 173. — [2] *Ibid.*, cap. 180. — [3] *Ibid.*, cap. 160. — [4] *Ibid.*, cap. 73, 117, 147, 151, 158, 171, 178, etc. — [5] *Lup., Collect.*, cap. 153, 156, 166.

[1] *Ibid.*, 104, 105, 147. — [2] *Ibid.*, 147. — [3] *Ibid.* — [4] Pag. 752, 753. — [5] *Ibid.*, c. 68. — [6] *Ibid.*, c. 109.

leur marque qu'il n'a rien omis pour empêcher leur évêque « de mettre un obstacle à la paix par son obstination [1] ; » mais il oublie les traits les plus vifs, où Jean d'Antioche fait sentir dans cet évêque, non pas une obstination ordinaire, mais « un orgueil et une arrogance qui lui faisait, non-seulement éviter, mais encore outrager injurieusement tous les évêques du monde, rompre la communion et s'élever au-dessus de l'Eglise universelle.

Il avait mis son peuple sur le même pied. On les avait attachés, non point à l'Eglise, mais à la personne de leur prélat, d'une manière si outrée, que tous, « hommes et femmes, jeunes et vieux, si l'on refuse de le leur rendre, menacent d'entreprendre eux-mêmes contre leurs personnes, et de précipiter leurs jours [2]. » Ce sont des fruits de l'hérésie et du schisme, qu'il est bon de ne pas cacher, lorsqu'on en écrit l'histoire.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on appelle Alexandre *un autre Nestorius*; et l'on peut juger maintenant si c'était là un homme à excuser, comme s'il n'avait erré *que dans le fait*, pendant qu'on lui voit suivre tous les pas de Nestorius, autant dans son erreur que dans son schisme, et prendre de lui, outre ses dogmes particuliers, les dogmes communs de tous les hérétiques contre l'unité et l'autorité de l'Eglise et de ses conciles. Avec de telles raisons, on pourra aussi excuser Nestorius et flatter les nouveaux critiques, qui réduisent à des minuties et à des disputes de mots les questions résolues dans les plus grands conciles, et de la manière la plus authentique.

[1] *Ibid.*, c. 157. — [2] *Lup.*, *Collect.*, c. 153.

CONCLUSION.

On voit maintenant à quoi aboutissent les particularités, ou plutôt les omissions de l'Histoire de notre auteur. On voit qu'elles affaiblissent la primauté du Saint-Siége, la dignité des conciles, l'autorité des Pères, la majesté de la religion. Elles excusent les hérétiques ; elles obscurcissent la foi. C'est là enfin qu'on en vient, en se voulant donner un air de capacité distingué. On ne tombe peut-être pas d'abord au fond de l'abîme ; mais le mal croît avec la licence. On doit tout craindre pour ceux qui veulent paraître savants par des singularités. C'est ce qui perdit à la fin Nestorius, dont nous avons tant parlé ; et je ne puis mieux finir ces *Remarques*, que par ces paroles que le Pape lui adresse [1] : *Tales sermonum novitates de vano gloriæ amore nascuntur. Dum sibi nonnulli volunt acuti, perspicaces et sapientes videri, quærunt quid novi proferunt, unde apud animos imperitos acuminis gloriam consequuntur.*

[1] *Cæl.*, *Ep. ad cler. et pop. CP.*, par. I *Conc. Eph.*, c. 19, c. 369.

FIN DU TOME QUATRIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME QUATRIÈME

CONTROVERSE. — PROTESTANTISME

PROJET DE RÉUNION

DES PROTESTANTS DE FRANCE ET D'ALLEMAGNE.

PREMIÈRE PARTIE : *Dissertations.*

DEUXIÈME PARTIE : *Correspondance.*

APPENDICE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.